

Problemática identitária e reconhecimento da alteridade: do encontro com o outro indivíduo ao confronto com o *estranho*

The identity problem and the recognition of the otherness: from the encounter with another individual to the confrontation with the *Uncanny*

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana¹

Simone Perelson²

UFRJ

Resumo: Este trabalho tem por objetivo discutir a relação com a alteridade e a questão do reconhecimento. São discutidas duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento do outro indivíduo ou identidade e o reconhecimento do estranho, da não-identidade. A nosso ver, a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth (2003) seria representativa da primeira ordem de reconhecimento, por circunscrever o fenômeno ao âmbito do imaginário. Essa leitura está baseada na categoria de identidade, que é interrogada por autores como Foucault (1981/1994a e 1982/1994b) e Butler (2003 e 2010). A partir da desconstrução da categoria de identidade, apresentaremos as leituras de Cunha (2009) e Safatle (2012), representativas de uma outra maneira de compreender o problema do reconhecimento por considerarem o *estranho* como aquilo que não é passível de representação. Tendo apresentado essas duas possibilidades de leitura do problema do reconhecimento, discutiremos a possibilidade ou não de compatibilizá-las.

Palavras-chave: Alteridade, Reconhecimento, Identidade, Diferença.

Abstract: This paper aims to discuss the relationship with the otherness and the issue of recognition. Two models of recognition are discussed: the recognition of another individual or identity and the recognition of the *Uncanny*, of the non-identity. In our view, Axel Honneth (2003)'s Theory of Recognition would be representative of the first order of recognition, due to the limitation to the scope of the imaginary. This theory is based on the category of identity, which is questioned by authors such as Foucault (1981/1994a and 1982/1994b) and Butler (2003 and 2010). Starting from the deconstruction of the category of identity, we will present the readings of Cunha (2009) and Safatle (2012), which represent another way to understand the problem of recognition by considering the *Uncanny* as that which is not subject to representation. Having presented these two possible readings of the problem of recognition, we will discuss whether or not they can be matched.

Keywords: Otherness, Recognition, Identity, Difference

¹ Psicóloga do Instituto Estadual de Hematologia Arthur de Siqueira Cavalcanti (HEMORIO); Mestre em Teoria Psicanalítica pelo Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: augusta_rodrigues@yahoo.com.br

² Psicanalista. Professora da UFRJ (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica e Escola de Comunicação). E-mail: simoneperelson@oi.com.br

A relação com a alteridade é um tema amplamente discutido na psicanálise, a partir de diferentes perspectivas. A questão do reconhecimento do outro está presente nos debates acadêmicos e na dimensão política da luta por direitos, uma vez que as “minorias” reivindicam o direito de terem suas especificidades reconhecidas para que seus direitos sejam assegurados. Como afirma Cunha (2009), a questão da justiça e igualdade aparece no discurso em termos de “reconhecimento” de identidade, uma vez que as culturas são vistas como portadoras de identidades diferentes. Existe, então, uma dimensão política na problemática identitária, pois parece haver um valor estratégico ou tático da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados.

No campo da discussão filosófica, a temática do reconhecimento ganhou destaque nos últimos 20 anos, com as proposições de autores como Habermas e Honneth. Os fundamentos de nosso saber, nossos modos de agir, julgar, desejar e conhecer derivam de uma antropologia, e, para Safatle (2012), uma antropologia aparece de maneira implícita na leitura desses autores. Tal antropologia estaria baseada na psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e na teoria da maturação de Winnicott para fundamentar o processo de aquisição das capacidades cognitivas, judicativas e desejantes. Para Safatle (2012), trata-se de uma antropologia normativa, pois a psicologia do desenvolvimento está associada a uma teoria do progresso, das “condições que asseguram o homem em sua humanidade” (p. 4). Por isso, esse autor propõe uma leitura alternativa, no sentido de uma reconstrução da teoria do reconhecimento e a partir do questionamento da própria categoria da identidade.

Tomando por base essas considerações, procuraremos discutir, neste artigo, duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento do outro indivíduo ou identidade e o reconhecimento do estranho, da não-identidade, num registro que não pode ser reduzido ao princípio da identidade.

No que se refere à primeira dessas ordens, apresentaremos a teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003). Considerando que essa leitura está baseada no princípio da identidade, faremos uma exposição de proposições de autores que criticam tal princípio, para em seguida apresentarmos uma leitura alternativa. Tendo discutido a categoria da identidade, apresentaremos uma outra ordem de reconhecimento que não se reduz ao reconhecimento entre identidades, mas, ao contrário, propõe o encontro com a não-identidade e o estranho. Faremos essa discussão recorrendo a Cunha (2009) e Safatle (2012).

O reconhecimento do outro indivíduo

A Teoria do reconhecimento de Axel Honneth é apresentada no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. O pensamento deste autor se vincula à Teoria Crítica e, na visão de Nobre (2003), sua proposta é de construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas, considerando que a base da interação é o conflito e a luta por reconhecimento sua gramática.

Para Honneth (2003), a luta por reconhecimento é o elemento no qual se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva. O termo “reconhecimento” é definido como “aquele passo cognitivo que uma consciência já constituída ‘idealmente’ em totalidade efetua no momento em que ela ‘se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência’” (p. 63).

A formação da identidade se dá num contexto de relações de reconhecimento, em três dimensões distintas mas interligadas: desde a emotiva, que permite a confiança em si mesmo, indispensável para a auto-realização pessoal, até a estima social, em que esses projetos podem ser objeto de um respeito solidário, e passando pela jurídico-moral em que a pessoa individual é reconhecida como autônoma, desenvolvendo assim uma relação de auto-respeito (Honneth, 2003).

Ao tratar da primeira esfera de reconhecimento, que se dá no âmbito da família, Honneth (2003) recorre às formulações da teoria psicanalítica das relações de objeto. Parte da concepção de Winnicott sobre a cooperação intersubjetiva entre mãe e filho na primeira infância para indicar que, por meio da experiência contínua da dedicação materna, a criança adquire a confiança para manifestar suas carências. Posteriormente, o processo de desilusão, iniciado quando a mãe já não pode estar à disposição, obriga o reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio.

Honneth (2003) traça, então, um paralelo entre a aquisição da confiança na criança por meio do amor da mãe e aquisição da autonomia por meio do respeito, ligado ao reconhecimento jurídico, que constitui a segunda esfera do reconhecimento: “o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico” (p. 194). O fato de podermos reconhecer um ser humano como pessoa está associado ao respeito, por isso o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa.

O surgimento da consciência de poder respeitar a si próprio depende de se perceber como merecedor do respeito de todos os outros. Isso depende de direitos básicos universais, pois é preciso perceber que os direitos não são atribuídos de maneira dispar a membros de grupos sociais definidos por *status*, mas de maneira igualitária a todos (Honneth, 2003).

Além do reconhecimento jurídico, é necessária a estima social. Enquanto o direito moderno representa propriedades universais, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. As capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente de acordo com valores culturalmente definidos, por isso a estima social está ligada a um contexto de vida social em uma comunidade de valores: “[...] os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (Honneth, 2003, p. 198).

Nessa leitura, a ênfase recai, portanto, sobre a dimensão intersubjetiva do reconhecimento, uma vez que a relação afirmativa consigo próprio depende do reconhecimento confirmador por parte dos outros sujeitos: “um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele

encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação” (p. 56). As relações intersubjetivas de reconhecimento, nas três dimensões distintas, levam à formação da identidade. Trata-se da relação entre indivíduos, portadores de identidades. Por isso cabe questionar: o que é identidade?

A desconstrução da categoria da identidade

A identidade se refere à resposta dada à questão “quem sou eu?”, que historicamente nem sempre se colocou. A concepção de identidade fundamentada em uma noção de indivíduo como “ser absolutamente autônomo e independente, com propriedades e qualidades que lhe são inerentes” (Cunha, 2009, p. 74) só aparece a partir de determinado momento histórico, em que a consciência, como lugar da razão, adquire centralidade.

A origem do conceito na filosofia diz respeito à integridade e permanência do sujeito no tempo. A percepção de si como íntegro e coerente no tempo traz segurança e conforto, mas cabe questionar se tal experiência de integridade e permanência é de fato possível (Cunha, 2009).

Nos dias atuais, a identidade aparece como modo hegemônico da apreensão da experiência subjetiva. Para Bauman, na leitura de Cunha (2009), a identidade se tornou uma referência em relação a que se discutem outros aspectos da vida. Por exemplo, a questão da justiça e igualdade aparece no discurso em termos de “reconhecimento” de identidade, as culturas são vistas como portadoras de identidades diferentes.

Dois bons exemplos da hegemonia da referência à categoria da identidade no campo das lutas políticas por direitos podem ser encontrados em grande medida nos movimentos homossexuais e feministas contemporâneos. Por outro lado, as análises empreendidas por Michel Foucault e retomadas atualmente com bastante vigor pelos chamados estudos *queer*, que têm em Judith Butler sua figura central, indicam os limites e os engodos dos movimentos centrados na categoria de identidade.

Como indica Foucault (1981/1994a), a constituição do “ser homossexual”, isto é, da identidade homossexual, é histórica. Ele nasce no século XIX. Diferentemente da figura antiga do sodomita, referida à prática de um ato interdito, a figura do homossexual, que a substitui na modernidade, passa a ser referida a “um passado, uma história, uma infância” (p. 50). Ela é transformada “em caráter profundo dos indivíduos” (p. 52). Se a sodomia era vista como pecado habitual, a homossexualidade torna-se consubstancial ao sujeito e define sua natureza singular. “O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (p. 51).

A especificação do homossexual faz parte de uma mecânica do poder própria à modernidade que, antes de reprimir, negar ou excluir práticas sexuais aberrantes, as ordena, através de princípios de classificação e inteligibilidade. E é na medida em que seu alvo se subdivide e ramifica que “o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos” (p. 50).

É justamente por mostrar-se preso à dinâmica do poder a qual pretende resistir que, ao ver do filósofo, a dinâmica desses movimentos apresenta-se limitada. Assim, se

por um lado Foucault reconhece que os direitos do indivíduo no que diz respeito à sexualidade não deixam de ser importantes, especialmente nos lugares onde não são respeitados, se ele reconhece que o processo de liberação sexual iniciado nos anos sessenta tem grande valor positivo, por outro lado, ele não deixa de sublinhar que “nós devemos ainda dar um passo adiante”, que “devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criadora” (Foucault, 1982/1994b, p. 736).

Assim, embora o autor defenda que a identidade sexual tenha sido muito útil politicamente, não se deve ficar restrito a ela. Um passo importante é a criação de um “novo modo de vida” (1981/1994a), de relações, de amizades, na sociedade, na cultura, na arte. E é nessa medida que ele irá questionar também a circunscrição do movimento criativo à criação de uma cultura associada a uma identidade como, por exemplo, o que se entende por “pintura gay”, e considera que isso seria fundar um essencialismo que na verdade deveria ser evitado:

[...] não estou certo de que nós devemos criar nossa *própria* cultura. Nós devemos *criar* uma cultura. Nós devemos realizar criações culturais. Mas nós enfrentamos o problema da identidade. Eu não sei o que faríamos para produzir essas criações, e eu não sei que formas essas criações tomariam. Por exemplo, eu não tenho tanta certeza de que a melhor forma de criação literária que se pode esperar dos homossexuais sejam os romances homossexuais. (1982/1994b, p. 737)

Nesse ponto, a análise de Butler é muito interessante, porque nos permite questionar: existe algo como uma “identidade homossexual” ou uma “identidade feminina”? E, mais do que isso, será que as classificações se reduzem a oposições binárias (homem/mulher, homossexual/heterossexual) ou há espaço para outras possibilidades? Assim como Foucault (1981/1994a) propõe inventar um modo de vida completamente novo. Seria possível sermos reconhecidos a partir de categorias ainda não existentes ou inteligíveis?

A questão sobre o que constitui a “identidade pessoal” geralmente se baseia nas características internas que garantem a continuidade ou auto-identidade de alguém ao longo do tempo. Contudo, Butler (2003) questiona o pressuposto de que a identidade está baseada na permanência e persistência no tempo, uma vez que coerência e continuidade não são características lógicas da personalidade, mas sim normas de inteligibilidade socialmente instituídas. Sendo historicamente construído, o conceito de identidade não designaria uma categoria natural, mas normativa: “Em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?” (p. 38).

Butler (2010) trata do reconhecimento e da tendência de recorrer ao já conhecido, mas também da possibilidade de rompimento com esse padrão: “O reconhecimento é uma relação intersubjetiva, e, para um indivíduo reconhecer o outro, ele tem que recorrer a campos existentes de inteligibilidade. Mas o reconhecimento também pode ser o lugar onde os campos existentes de inteligibilidade são transformados” (p. 168). O indivíduo pode dizer “não quero ser reconhecido por meio de nenhum dos termos que

você tem”, ou seja, é possível pedir para ser reconhecido de uma maneira que, pelo menos inicialmente, é ininteligível, o que permite revisar e expandir o campo da inteligibilidade, de modo que uma nova forma de reconhecimento seja possível.

Encontramos um caminho para pensar uma outra forma de reconhecimento, a partir da abertura a novos inteligíveis, nas proposições de Cunha (2009). Para esse autor, o encontro com a alteridade seria algo além do reconhecimento do outro dentro de nossos padrões de inteligibilidade, algo que envolve a construção de novos inteligíveis. O esforço identitário se articula à exclusão da diversidade, porque o que ainda não é conhecido é excluído: “[...] o que não pode ser assim apreendido, articulado ao já conhecido, e conseqüentemente tornado previsível e passível de controle, deve ser domesticado, quando não excluído, para não dizer eliminado” (p. 100).

Cunha (2009) considera que há uma dimensão política na problemática identitária. Para ser representado politicamente e entrar na luta emancipatória, é preciso se enunciar, isto é, “encontrar as palavras que possam dar conta da sua diferença” (p. 113). Para se afirmar e ter sua existência reconhecida, é preciso que o sujeito diga quem é, e para isso é preciso utilizar a língua que o outro conhece. Só assim é possível se tornar inteligível de maneira que aquele que a princípio não o reconhece possa fazê-lo.

Constitui-se assim a “armadilha identitária”, que acaba colocando limites para a aceitação da diferença, como afirma Cunha (2009): “[...] o código de inteligibilidade, atuando como parâmetro do reconhecimento, define como cada um pode compreender a si mesmo como particular, posicionando-se frente à norma” (p. 114).

Cunha (2009) retoma Butler, destacando que a temática identitária revela seu caráter político, uma vez que o sujeito jurídico ocupa o centro das lutas emancipatórias, em busca de representação política e reconhecimento de direitos. Porém, tal construção se dá por meio de “operações de legitimação e exclusão que consolidam as mesmas posições de dominação que a luta emancipatória pretende derrubar” (p. 106). Reencontramos aqui a “armadilha identitária”, como afirma Cunha (2009): “[...] o reconhecimento da identidade, na forma de reconhecimento jurídico, de direitos, por exemplo, opera não necessariamente como inclusão, mas como legitimação de uma exclusão prévia e fundadora” (p. 106).

Dessa maneira, Cunha (2009) considera que a afirmação da diferença depende da transformação dos padrões de inteligibilidade e da abertura para outros modos de enunciação de si. O encontro com a alteridade seria, então, algo além do reconhecimento do outro dentro de nossos padrões de inteligibilidade, mas a construção de novos inteligíveis, de visões singulares de si mesmo e do outro sem o estabelecimento automático de relações de pertencimento ou exclusão. Isso exige uma abertura pra o imprevisível.

Tendo discutido a questão da abertura a novos inteligíveis, pretendemos agora passar a discutir a abertura ao irrepresentável. O ininteligível se refere ao campo daquilo que ainda não tem representação, mas que pode vir a ser representado, ou seja, seu caráter de ausência de representação é contingente. Já o irrepresentável se refere aquilo que não tem representação e não pode vir a ter, de maneira que o caráter de irrepresentabilidade é necessário. Eis o que em Freud ganha o nome de *Unheimlich* (o *Estranho*).

O reconhecimento do *estranho*

Freud define a experiência do *estranho* como: “[...] algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão” (FREUD, 1919/1996, p. 258). Neste trecho, temos uma definição do fenômeno do *estranho* como retorno do reprimido, isto é, algo que tem representação e que foi isolado da consciência pelo processo de recalque, mas que tem um registro e inclusive poderia vir a ser recuperado.

Esse texto é anterior à formulação freudiana sobre a pulsão de morte, mas há elementos que permitem uma releitura do *estranho* como o não representado, elementos aos quais Lacan se refere com o conceito de *das Ding*. Neste caso, a concepção de *estranho* se refere aquilo que não tem representação, uma vez que *das Ding* não é uma representação, mas aquilo do objeto sobre o qual o sujeito não conseguiu constituir uma representação, é o “fora-do-significado” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 71). *Das Ding* não pertence ao espaço da representação, é “um vazio ou um furo” (Garcia-Roza, 1996, p. 164).

É a partir dessa segunda concepção sobre o *estranho* que Safatle (2012) propõe uma reconstrução da Teoria do Reconhecimento. O autor afirma que é comum admitir que o sofrimento psíquico está relacionado ao fracasso no processo de individualização, de constituição do eu. Sem negar essa matriz de sofrimento, interessa-lhe apontar que também pode haver sofrimento por uma espécie de “adesão” excessiva ao eu e à identidade³:

[...] podemos também sofrer por sermos apenas um Eu, por estarmos muito presos à entificação da estrutura identitária do indivíduo. [...] Tal sofrimento pode ganhar a forma, por exemplo, da incapacidade de vivenciar experiências de não identidade e indeterminação (o que leva, pura e simplesmente, à incapacidade de vivenciar experiências como acontecimentos), ou ainda do isolamento de quem não encontra mais traços de outros em sua própria experiência temporal (perda da historicidade). (p. 6)

Safatle (2012) procura pensar uma experiência de outra ordem, que busca sustentar o princípio da subjetividade sem um pensamento da identidade. “Sujeito” não deve ser compreendido como entidade substancial, idêntica a si mesmo e capaz de se autodeterminar, mas, ao contrário, deve ser visto a partir da não-identidade e da clivagem.

Se a categoria de identidade é colocada em questão, para pensar a questão do reconhecimento, é preciso partir do questionamento do que se compreende por “alteridade”. Safatle (2012) não considera a alteridade referida apenas ao outro

³ Também na contramão desta corrente que associa o sofrimento psíquico ao fracasso no processo de individualização encontramos a análise empreendida por Birman (2012), para quem o mal-estar contemporâneo é muito bem ilustrado pelo “apego ostensivo aos seus signos identitários e ao seu eu” (p. 43) de que dá provas o personagem central do último filme de Stanley Kubrick, *De olhos bem fechados*.

indivíduo, mas considera também uma outra dimensão da alteridade, que se aproxima da experiência do *estranho*:

Trata-se apenas de uma outra consciência-de-si ou de uma alteridade mais profunda, que está para além do que determina uma individualidade como objeto de representação mental, um para além que me coloca em confrontação com algo que, do ponto de vista da consciência, é indeterminado? (p. 23)

Acreditamos que o Eu é o centro de nossa autonomia e autoidentidade, mas, na verdade, o eu é um outro. A agressividade e rivalidade indicam a impossibilidade do Eu assumir o papel constitutivo do outro em sua identidade, pois tudo que não se submete a autoidentidade aparece de forma conflitiva. Essa crítica do Eu serve de base para a crítica da identidade (Safatle, 2012).

Safatle (2012), afirma que há momentos de aparição do objeto que nos lançam à dimensão do estranho. Essa dimensão é a que Freud tratou com o termo *Unheimliche*, referindo-se a fenômenos angustiantes em que “situações e objetos familiares apareciam, de maneira inesperada, fora de seus protocolos naturais de identidade e identificação” (p. 151-2). Por exemplo, a imagem no espelho que aparece como imagem de um duplo, situações em que a distinção entre sujeito e objeto é colocada em questão, como se houvesse algo da ordem do sujeito onde esperamos encontrar apenas um objeto ou vice-versa.

Esses modos de aparição de objeto “não se submetem mais a protocolos naturalizados de identidade, diferença e oposição, e, por isso, embaralham as distinções seguras entre sujeito e objeto, si mesmo e outro, identidade e diferença” (Safatle, 2012, p. 152). Ao afirmar que fazem vacilar a relação do sujeito às estruturas do conhecimento, Lacan indica que tais aparições colocam em questão os princípios de identidade e diferenciação.

Nessa perspectiva, Safatle (2012) propõe uma releitura do problema do reconhecimento não a partir do reconhecimento entre indivíduos ou identidades, mas sim da não-identidade, do estranho:

[...] não através da possibilidade de reconhecer outro sistema de desejos e aspirações individuais, mas através da capacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura de um outro indivíduo, de uma outra identidade individual com seu sistema de interesses. Daí porque Lacan deve indicá-lo com uma palavra como *das Ding* – maneira de lembrar que se trata de algo que não se submete imediatamente à figura do indivíduo. Uma alteridade que não é exatamente presença do outro, mas a-normatividade, resistência de submissão à gramática da norma. (p. 240)

Quando o eu está diante de um semelhante, ele inscreve no sistema psíquico aquilo que é familiar, mas algo permanece inassimilável à representação. Safatle (2006) associa essa ausência de representação ao *estranho*, ou seja, o que permanece inassimilável à representação corresponde ao conceito de *estranho*. Já havíamos apontado que a temática do estranho e de *das Ding* está relacionada ao problema do

reconhecimento, como afirma Safatle (2006), uma vez que trata da manifestação da negatividade própria à alteridade.

O encontro com o estranho estaria ligado a experiências da ordem da não-identidade, entendida aqui como proposto por Safatle (2006) e referida à experiência do sujeito como “[...] espaço de tensão entre exigências de socialização (submetidas a protocolos de alienação) e reconhecimento da irreducibilidade da opacidade de objetos pulsionais que não se conformam à imagem de si” (p. 317). O que “não se conforma à imagem de si” é aquilo que não é idêntico ao eu, e que aparece na experiência do estranho por meio do estranho que parece familiar, ou do familiar que aparece como estranho.

Assim, as leituras de Cunha (2009) e Safatle (2006; 2012) se afastam do modelo identitário que toma “o reconhecimento na forma do $A=A$; ou seja, de que algo é idêntico a si mesmo e apenas a si mesmo” (Cunha, 2009, p. 156). O registro de permanência e integridade implica dizer que um sujeito é idêntico a si mesmo em diferentes momentos de sua existência, apesar das mudanças (ou seja, apesar das transformações, mantém-se sua identidade), e implica também a impossibilidade de pensar a não-identidade de um ente consigo mesmo (Cunha, 2009).

De fato, parece-nos que a questão da representação é o principal ponto que diferencia as duas ordens de reconhecimento. A primeira está circunscrita ao âmbito daquilo que tem representação, e a segunda considera também o que não pode ser representado e permanece como estranho. A partir da não-representação, podemos articular a experiência do estranho e sua releitura com *das Ding*, e a segunda ordem de reconhecimento como o reconhecimento da diferença, do estranho.

Reflexões sobre a possibilidade ou não de uma compatibilização

Tendo apresentado essas duas ordens de reconhecimento, gostaríamos de lançar a questão sobre a possibilidade de compatibilizá-las.

A primeira perspectiva, de reconhecimento entre indivíduos, está muito associada à luta por direitos, uma vez que a categoria da identidade fundamenta os movimentos pelos direitos das “minorias”. Falar em reconhecimento nessa ordem implica sustentar uma espécie de ética da tolerância, do respeito. Entretanto, a partir da perspectiva da psicanálise, tratar do reconhecimento entre indivíduos significa tratar a questão da alteridade pela via do imaginário. Isso implica alguns riscos, uma vez que a relação imaginária ao outro é uma relação narcísica, segundo Lacan, e a agressividade é constitutiva da relação eu-outro, e resulta disso a negação da diferença.

A segunda perspectiva parte do questionamento da própria categoria da identidade, e propõe o reconhecimento do estranho, a possibilidade de funcionar no mundo a partir de outro princípio que não o da identidade.

No entanto, como discutimos, Foucault (1982/1994b) considera que os direitos individuais concernentes à sexualidade são importantes, de maneira que questionar a categoria da identidade não significa recusar seu uso nem negar a importância das reivindicações de direitos. Dessa maneira, colocar a ênfase apenas no reconhecimento

do estranho também não implicaria o risco de negar a essa ordem de reconhecimento, do indivíduo e seus direitos?

Para refletir sobre esse ponto, recorreremos, como exemplo, a uma discussão bastante presente hoje sobre os direitos dos transexuais de realizarem a operação de mudança de sexo. Sobre esse ponto, podemos recorrer a um questionamento levantado por Butler (2010):

[...] fui conversar com alguns lacanianos outra noite e um deles disse: “Bem, mesmo se pensarmos na transexualidade como uma espécie de psicose, isso não é uma categoria patologizante, pois, quando uma pessoa fala sua psicose, ela está nos dando a estrutura da psique humana, portanto está falando uma verdade universal”. Achei aquilo um argumento bastante espantoso, porque, mesmo que o psicótico esteja falando uma verdade universal de algum modo, o fato é que está falando essa verdade a partir de uma posição psicótica e chamá-la de psicótica é invariavelmente patologizante nesse sentido. (p. 163)

O que nos interessa destacar a partir dessa fala é que há uma corrente na psicanálise que vê o transexualismo como referido apenas à questão do sujeito com seu desejo. Estaríamos próximos, então, de uma lógica do reconhecimento do estranho que deixa de reconhecer o indivíduo como dotado do direito de se apropriar de seu corpo.

Além disso, não nos parece que a desconstrução da categoria da identidade implique em sua recusa. Cunha (2009) afirma o valor estratégico ou tático da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados. Butler (2010) critica o binarismo e a própria categoria de identidade, mas considera que em determinadas situações é importante recorrer a tal categoria:

[...] dado esse esforço em me situar numa espécie de quadro pós-feminista, eu resisti à linguagem da identidade. Mas certamente há outras ocasiões em que uso a linguagem da identidade – quando sinto que é extremamente importante marcar certo tipo de posição a esse respeito junto a outra pessoa. Depende do contexto do discurso no qual estou operando. (p. 162)

Foucault (1982/1994b) também considera que o recurso à categoria da identidade pode ser de grande valia dependendo do uso que dela se faz. O discurso da identidade pode tanto fechar possibilidades ao colocar a “descoberta” e manutenção da identidade coerente como imperativos, quanto abrir novas potencialidades, se nos situamos em relação à identidade a partir da singularidade e compreendemos a relação consigo mesmo não como uma relação de identidade em que o sujeito se mantém sempre igual, mas como uma relação de criação.

Assim, é importante colocar a questão sobre a possibilidade de conciliação entre essas duas ordens de reconhecimento. Encontramos um possível caminho para isso a partir da formulação de Hardt e Negri (2005) sobre a multidão, que seria composta de inúmeras “diferenças singulares”, como culturas, raças, etnias, gêneros, etc., e não existe a pretensão de uma identidade única. Tal movimento difere do modelo tradicional de luta de classes, que trata dos direitos de uma identidade. Temos por exemplo a

identidade “operária”, que apaga toda a diversidade ao definir a todos como “operários”. O modelo da multidão, ao contrário, não implica a noção de uma classe ou identidade que reivindica direitos.

A noção de uma classe ou identidade que reivindica direitos estava presente na luta feminista. Porém, para Butler (2003) não existe a categoria “as mulheres” que reivindicam seus direitos, por isso a autora questiona a suposição de que seria necessário existir previamente uma identidade para que os interesses políticos possam ser elaborados e então possa se empreender a ação política. Podemos observar a aproximação com o conceito de multidão de Hardt e Negri (2005), pois trata-se justamente de um modelo de luta que não parte da necessidade de aplainar a diversidade na identidade para que a luta política seja realizada.

Essas formulações nos remeteram a um exemplo fornecido por Preciado (2007) ao tratar de um caso de resistência à proibição do véu islâmico em colégios franceses. Frente à dupla proibição religiosa (a proibição do Corão se refere a exibir os cabelos em público, daí a necessidade do véu) e republicana (proibição de entrar com véu em colégios franceses), uma jovem alsaciana de quinze anos decidiu raspar a cabeça.

Ao raspar os cabelos, a jovem produz uma imagem corporal discordante que a coloca em relação a outras minorias na história do feminismo. Preciado (2007) lembra das francesas acusadas de terem colaborado com os inimigos alemães, que tiveram seus cabelos raspados em público após o final da Segunda Guerra Mundial, das lésbicas que raspam os cabelos como símbolo de dissidência sexual e das mulheres que perdem os cabelos com a quimioterapia.

Assim, a imagem da jovem de cabelos raspados nos remete a histórias de outras mulheres, de maneira que podemos pensar que ela coloca em cena a multidão. Ela não se refere a essas outras mulheres, não busca estabelecer uma identidade com elas, mas, pelo estranhamento que produz, coloca em cena diversas lutas, como no modelo da multidão. Temos neste exemplo uma forma de resistência bastante diferente das usuais, e aqui nos remetemos a Foucault (1982/1994b) com a importância da força criadora nos movimentos de reivindicação de direitos e de que nos situemos em relação à questão da identidade como somos seres únicos. Ao raspar os cabelos, a jovem se situou diante da proibição a partir de sua singularidade, numa forma de resistência que abre novas potencialidades.

Por isso acreditamos que, embora se situe no âmbito da reivindicação de direitos, a jovem não fica restrita ao âmbito daquilo que tem representação, e abre a possibilidade de pensarmos a segunda ordem de reconhecimento, que considera também o que não pode ser representado e permanece como estranho.

Até esse ponto, estamos nos posicionando favoravelmente à possibilidade de uma compatibilização. Contudo, por outro lado, os pressupostos das duas ordens de reconhecimento apresentadas são diferentes. Podemos pensar que também suas consequências políticas são diversas: no primeiro caso, estaríamos no âmbito da social-democracia e da concessão de direitos e, no segundo, trata-se da transgressão e revolução, e não da reivindicação de direitos. Nesse sentido, podemos pensar que as duas ordens de reconhecimento são inconciliáveis. Talvez o máximo que se possa

admitir, se estamos pautados pela segunda ordem de reconhecimento, seria o recurso à categoria da identidade no âmbito da tática.

Nesse ponto, retomamos Foucault (1982/1994b) e sua proposição de que a categoria de identidade pode ser de grande valia dependendo do uso que dela se faz. Se a identidade se torna a preocupação central, de maneira que “descobrir” e manter coerente a identidade são imperativos, o recurso à categoria da identidade estaria sendo limitador. Mas se nos situamos em relação à identidade a partir da singularidade e compreendemos que a relação consigo mesmo não é uma relação de identidade em que o sujeito se mantém sempre igual, mas uma relação de criação, novas potencialidades podem se abrir. Nas palavras de Foucault (1982/1994b):

[...] se a identidade é um jogo, se é um processo que favorece relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criam novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem “descobrir” sua “identidade própria” e que essa identidade deve se tornar lei, o princípio, o código de sua existência, se a pergunta que se colocam perpetuamente é “Essa coisa é coerente com a minha identidade?”, então eu penso que eles retornarão a uma espécie de ética muito próxima à virilidade heterossexual tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser como somos seres únicos. Mas as relações que devemos engajar com nós mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, criação e inovação. É muito tedioso ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a identidade se é pelo ângulo dessa identidade que as pessoas encontram o seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal. (p. 739)

Mas o que significa afirmar o recurso à categoria da identidade apenas no âmbito da tática? Cunha (2009) considera que pode haver um valor estratégico ou tático da categoria da identidade para as lutas por direitos, uma vez que, como já discutimos, para ser representado politicamente e entrar na luta emancipatória, é preciso se enunciar.

No entanto, o binarismo implica uma política de pertencimento ou exclusão, que restringe outras possibilidades e determina que a maior transformação possível seja a troca de posição. Por isso, a tarefa emancipatória deve se iniciar com a desconstrução do binarismo, criando espaços “entre”, zonas de fronteira. Sem colocar em questão a própria categoria de identidade, o esforço de afirmação identitária empreendido pelas minorias é contraproducente, uma vez que promove a estabilização das categorias e modos de pensar, como afirma Cunha (2009):

[...] toda proposição identitária, apesar de pretensamente afirmativa, estará desde sempre submetida a uma lógica excludente e defensiva e aprisionada à racionalidade que a fundou no mesmo instante em que legitimava a situação de dominação da qual agora pretendemos nos libertar. (p. 111)

Assim, acreditamos que de fato as duas ordens de reconhecimento não são conciliáveis porque seus pressupostos são diferentes e incompatíveis, assim como suas consequências políticas. Ainda assim, se nos situamos na segunda ordem do

reconhecimento, talvez seja necessário recorrer à categoria da identidade como recurso no âmbito da tática, ou, como afirma Foucault (1982/1994b), fazendo uso da identidade como um jogo. Podemos recorrer à identidade para que possamos nos enunciar na luta política, mas sem esquecer que a verdadeira emancipação depende da desconstrução dessa categoria.

Recebido em: maio de 2013
Aprovado em: junho de 2013

Referências

- Birman, J. (2012). *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- _____. (2010). Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. Entrevista concedida a Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 18 n. 1, p. 161-170, janeiro-abril/2010
- Cunha, E. L. (2009). *Indivíduo singular plural: a identidade em questão*. Rio de Janeiro: 7 Letras
- Foucault, M. (1981/1994a). De l'amitié comme mode de vie. Entrevista com R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux. *Gai pied*, n. 25, abril de 1981. In *Dits et écrits, 1954-1988, Tome IV*. Paris: Gallimard, p. 163-167
- _____. (1982/1994b). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982. In *Dits et écrits, 1954-1988, Tome IV*. Paris: Gallimard, p. 735-746,
- Freud, S. (1919/1996). O estranho. In _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVII, p. 235-276
- Garcia-Roza, L. A. (1996). *Introdução à metapsicologia freudiana I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Hardt, M. e Negri, A. (2005). *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34
- Lacan, J. (1959-60/1997). *O Seminário – Livro 7: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Nobre, M. (2003). Apresentação. In Honneth, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34
- Preciado, B. (2007). Entrevista com Beatriz Preciado. Entrevista concedida a Jesús Carrillo. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 375-405, janeiro-junho de 2007

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP

_____. (2012). *Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes