



PUC-SP
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL

VINICIUS FURLAN

(Bio)políticas de reconhecimento e modulações de personagens

Doutorado em Psicologia Social

SÃO PAULO

2020



PUC-SP

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL**

VINICIUS FURLAN

(Bio)políticas de reconhecimento e modulações de personagens

Doutorado em Psicologia Social

Tese apresentada a Banca Examinadora a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência final de defesa para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob orientação da Prof^ª. Dra. Cecília Pescatore Alves e coorientação do Prof^º Dr. Aluísio Ferreira de Lima.

SÃO PAULO

2020

(Bio)políticas de reconhecimento e modulações de personagens

Banca examinadora:

Dra. Cecília Pescatore Alves (presidente)

Orientadora

Dra. Carla Cristina Garcia (interna)

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Dr. Salvador Antonio Mireles Sandoval (interno)

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Dr. Aluísio Ferreira de Lima (externo)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. Juracy Armando Mariano de Almeida (externo)

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Dra. Telma Regina de Paula Souza (suplente)

Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)

Dra. Cristina Gonçalves Vicentin

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

AGRADECIMENTOS A AGÊNCIA DE FOMENTO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

AGRADECIMENTOS

Nestes agradecimentos gostaria de fazer um movimento um tanto diferente do que comumente vejo em outras teses e, assim, começar agradecendo a uma pessoa em particular: o orientador que acolheu meu projeto, hoje inclusive grande amigo, Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa.

Quero agradecer por ter sido inspiração nos últimos dez anos que tenho trabalhado com Psicologia, pelo interesse nos estudos sobre identidade, e por suas contribuições constituírem meu referencial teórico. Tive a oportunidade da convivência com Ciampa a qual sempre me motivou a luta pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Agradeço a Dra. Cecília Pescatore Alves, querida amiga, a qual aceitou assumir minha orientação com a saída de Ciampa da PUC. Foi de suma importância tal acolhimento, uma vez que aceitou manter os trabalhos originais e acompanhar de perto minhas preocupações e construções da pesquisa e da tese.

Agradeço a meu grande amigo Dr. Aluísio Ferreira de Lima. Desde o início aceitou colaborar como co-orientador, assumindo, nesta condição, também a condição de orientador. Aluísio foi meu orientador de mestrado e tem acompanhado e produzido comigo aquilo com o que temos nos preocupado. Foi acompanhando seus trabalhos que as problemáticas da identidade e do reconhecimento conformam questões de minha preocupação.

Agradeço aos (as) demais membros (as) da minha banca. A Professora Dra. Telma Souza que foi minha professora e orientadora de iniciação científica na graduação e quem me levou a pensar as problemáticas acerca da política; hoje querida amiga e colega de trabalho. Agradeço ao querido amigo Dr. Juracy Almeida, que tem acompanhado minhas preocupações acerca das problemáticas da identidade desde o tempo do mestrado. Agradeço ao Professor Dr. Salvador Sandoval; professor instigante e uma inspiração para minha entrada no campo da Psicologia Política. Agradeço Professora Dra. Carla Cristina Garcia; professora que nos inspira ao pensamento, a liberdade, a crítica epistemológica e a luta por um mundo melhor. Agradeço a Professora Dra. Cristina Vicentin, por acompanhar minha orientação e pelo respeito com meu trabalho nos momentos em que meu orientador precisou se ausentar.

Todos fizeram contribuições muito ricas durante a qualificação, as quais considero e entendo que, se atendidas, possibilitariam dar um salto significativo de qualidade em meu texto e minhas análises. Busquei atendê-las e espero que tenha chegado perto do que gostaria. Quero demarcar que, com os apontamentos que me fizeram, senti que não apenas compuseram a banca de avaliadores deste trabalho, mas os considero como co-

orientadores deste processo de reorganização e análise do trabalho e do texto, pois em muito contribuíram os apontamentos de cada um.

Demarco meus agradecimentos à minha família: minha mãe Maria Inez, meu pai Ismael, minha irmã Thais e minha linda sobrinha Julia. Sempre estiveram comigo durante toda minha trajetória e fizeram o possível para que eu pudesse dar conta de minhas atividades acadêmicas e de minha vida. E estendo meus agradecimentos a todos os demais membros de minha família, que, de uma forma ou de outra, são importantes em minha vida.

Agradeço a Priscila, pelo companheirismo, pelo encontro de Eros, por me proporcionar o bem da vida e por estar do meu lado na reta final deste trabalho.

Agradeço a meus amigos de Fortaleza. São minha família do Ceará. Conhecemo-nos no mestrado e fizemos parcerias de trabalhos e da vida que ainda trazemos até hoje.

Agradeço a meus amigos do Estado de São Paulo. São amigos de longa data, alguns desde a infância. O sentimento de irmandade nos é forte.

Quero agradecer também a meus professores da graduação, hoje meus colegas de trabalho na Unimep e agradecer a meus professores do mestrado e do doutorado. Todos, sem exceção, colaboraram com minha formação intelectual e também da vida, e me inspiraram a seguir no caminho que escolhi, da carreira docente. Para mim sempre representaram pessoas que desejam transformar o mundo.

Antes de finalizar preciso demarcar meu agradecimento profundo a minha família e meus amigos que tem me acompanhado de modo muito próximo nos últimos tempos. Fui acometido por um adoecimento num estágio bem grave durante o desenrolar do doutorado e se não fosse por eles eu com toda sinceridade não teria dado conta. Devo esta tese a minha família e a meus amigos.

Finalizo demarcando que não foi tarefa fácil. Lidar com o adoecimento que me acometeu e com o sonho de realizar o doutorado foi uma linha de dificuldade muito tênue. Posso dizer que sangrei para escrever esta tese. Este trabalho não é resultado apenas de meu desenvolvimento intelectual enquanto doutorando, mas também é resultado do derramamento do sangue que corre em minhas veias. A tinta que tingem cada uma das frases que compõem este texto está escrita com sangue.

Se eu finalizo este trabalho é porque muita gente me ajudou. Todos sabem bem quem são. Dedico este trabalho a vocês.

A todos, obrigado por acreditarem em mim!

Dedico a todos(as) aqueles(as) que lutam
por uma vida digna de ser vivida.

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida
morremos de morte igual
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia.

João Cabral de Melo Neto

RESUMO

Identidade, reconhecimento e política conformam a tríade categorial de composição desta tese. Tratou-se de investigar os modos com que o reconhecimento, quando se dá de modo perverso, constitui ainda um dispositivo da biopolítica que infere sobre as identidades sob a forma de modulações de personagens fetichizadas. Para tal empreitada recorreremos a dois caminhos: o da pesquisa bibliográfica e o da pesquisa documental, constituindo uma tese teórico-filosófica que articula Psicologia Social e Filosofia Política. Assim a tese se constitui de três grandes capítulos e seus respectivos subcapítulos: política, identidade e resistência. O primeiro capítulo se debruça sobre o diagnóstico de Giorgio Agamben e Achille Mbembe de que a política tem por paradigma a biopolítica e a necropolítica; por esse caminho, discorre-se acerca da questão do reconhecimento enquanto problema política, e, por fim, defende-se a tese de que o reconhecimento, embora essencial em termos sociais e políticos, na medida em que se dá de modo perverso conforma-se ainda como dispositivo da biopolítica – (bio)políticas de reconhecimento. No segundo capítulo se discorre sobre a questão da identidade. Apresenta-se em que medida a identidade constitui um problema político urgente em nosso tempo. Assim acompanhamos as discussões da teoria da identidade de Ciampa para apontar que as formas biopolíticas de reconhecimento inferem sobre as identidades produzindo modulações de personagens fetichizadas – conceito novo que agrega-se a teoria. O último capítulo trata da questão da resistência. Apresenta-se o reconhecimento e identidade como resistência. Nesse diálogo recorre-se às produções da revista do coletivo *Fala Guerreira*, o qual, sustentando discussões que têm por pauta a identidade, apontam caminhos de resistência identitária e política. Assim o reconhecimento faz o controle pelos modos de gestão simbólica, via reconhecimento perverso, que produz personagens moduláveis, enquanto *modus operandi* de existência, isto é, a identidade como morte simbólica – um aprisionamento a infinitas modulações de personagens fetichizadas. A vida nua se origina pelo seu rendimento fundamental ao poder soberano, as modulações de personagens fetichizadas são o rendimento às formas de reconhecimento perverso. O rendimento fundamental do poder biopolítico do reconhecimento é a produção de modulação de personagens como elemento político original e como limiar de articulação entre mesmice e mesmidade, ser e não ser. Deste modo, o rendimento fundamental do reconhecimento enquanto biopolítica é que os indivíduos estão submetidos à modulação da figura do *homo sacer*.

Palavras-chave: identidade, reconhecimento, biopolítica, modulação de personagens.

ABSTRACT

Identity, recognition and politics make up the categorical triad of composition of this thesis. It was a matter of investigating the ways in which recognition, when perverse, also constitutes a device of biopolitics that infers identities in modulations form of fetishized characters. For this endeavor we resort to two paths: that of bibliographic research and that of documentary research, constituting a theoretical-philosophical thesis that articulates Social Psychology and Political Philosophy. Thus, the thesis consists of three major chapters and their respective subchapters: politics, identity and resistance. The first chapter deals with(opção: elaborate on) the diagnosis of Giorgio Agamben and Achile Mbembe that politics has the paradigm of biopolitics and necropolitics; along this path, the issue of recognition as a political problem is discussed, and, finally, the thesis that recognition, although essential in social and political terms, insofar as it occurs in a perverse way, is still as a device of biopolitics - (bio) politics of recognition. The second chapter discusses the question of identity. It presents the extent to which identity constitutes an urgent political problem in our time. Thus, we followed the discussions of Ciampa's theory of identity to point out that the biopolitical forms of recognition infer about identities, producing modulations of fetishized characters - a new concept that adds to the theory. The last chapter deals with the question of resistance. Recognition and identity are presented as resistance. In this dialogue, the collective's magazine productions "FalaGuerreira" are used, which, sustaining discussions that focus on identity, point out paths of identity and political resistance. If, in turn, the biopolitics scheme seeks population control, the device with which the identity control stratagem operates is recognition. Thus, recognition makes the control by means of symbolic management, via perverse recognition, which produces modulable characters, as existence *modus operandi*, that is, identity as symbolic death - an imprisonment to infinite modulations of fetishized characters. Naked life originates from its fundamental yield to sovereign power, the modulations of fetishized characters are the yield to perverse recognition forms. The fundamental performance of the biopolitical power of recognition is the production of characters' modulation as an original political element and as a threshold of articulation between sameness and sameness, to be and not to be. In this way, the fundamental yield of recognition as a biopolitical is that individuals are subjected to modulation of the *homo sacer figure*.

Keywords: Identity, recognition, biopolitics, modulable characters.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	12
1 POLÍTICA	19
1.1 Política: ou sobre a bio-necropolítica	19
1.2 Reconhecimento como problema político	34
1.3 Biopolíticas de reconhecimento.....	53
2 IDENTIDADE	67
2.1 Identidade como problema político	67
2.2 Problemáticas da identidade: mitificação × metamorfose	82
2.3 Dialética da identidade: regulação × emancipação, mesmice × mesmidade.....	95
2.4 Modulações de personagens	105
3 RESISTÊNCIA.....	117
3.1 Reconhecimento: dialética dos conceitos e resistência.....	117
3.2 Identidade como resistência	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
BIBLIOGRAFIA.....	154

PRÓLOGO

A questão crucial da política de nossa sociedade contemporânea, como destaca o filósofo Safatle (2016), tem sido como a política busca lidar com a problemática acerca de como se construir estruturas institucionais que deem conta de exigências de reconhecimento de sujeitos não substanciais que se manifestam como potência disruptiva e negativa.

Isso, por sua vez, articula como ponto nodal três problemáticas: identidade, reconhecimento e política. Eis, portanto, as três categorias objeto de investigação neste doutoramento.

Assim nos debruçamos sobre a identidade, que é problema central do reconhecimento (CIAMPA, 2009/1987; HONNETH, 2003; LIMA, 2010); sobre o reconhecimento, que em nosso tempo conforma problema central na política (FRASER, 2006; SAFATLE, 2016; SANTOS, 2003; TAYLOR, 1993); e sobre a política, que tem se constituído sobre o paradigma da biopolítica (AGAMBEN, 2008; 2010). Identidade, reconhecimento e política, desse modo, conformam as categorias elementares das problemáticas desta investigação.

Em que pese fenômenos cujos limites sejam possíveis de acompanhar, identidade, reconhecimento e política tangenciam limiares que têm se amarrado enquanto pontos nodais que cruzam problemáticas fundamentais nos termos dos enquadres democráticos e das sociedades de nosso tempo.

Nesses termos, uma *análise psicossocial crítica* da identidade (CARNEIRO; MENEZES, 2006; CIAMPA, 2009/1987) e *psicopolítica crítica* da política (HUR; LACERDA JR., 2016) devem estar acompanhadas, sem delação, da crítica ao reconhecimento (LIMA, 2010), na medida em que se pretendam investigar as estruturas políticas e sociais que têm emergido em nossa sociedade em que se produzem as subjetividades (PARKER, 1999).

Trata-se aqui, portanto, da empreitada de aprofundar as discussões acerca dos problemas que relacionam identidade e reconhecimento – como se vê nos estudos de Almeida (2005), Ciampa (2009), Lima (2010), entre outros alinhados a essa perspectiva –, às questões de ordem política, em sua estruturação biopolítica – conforme diagnóstico de Agamben (2007).

As problemáticas que relacionam as questões entre identidade, reconhecimento e política, por sua vez, têm se tornado pauta cada vez mais presente nos moldes de funcionamento das atuais sociedades multiculturais na medida em que, como demarca Fraser (2006), a mobilização política tem se orientado na constituição de lutas para garantir o reconhecimento social das diferenças entre identidades coletivas. A busca é ser reconhecido

como negro, homossexual, mulher, indígena, e não mais como proletário ou burguês, e, nesse sentido, ter garantido o direito do grupo do qual se faz parte, como uma forma de minimizar ou sanar as formas de injustiça produzidas na dimensão simbólica e cultural.

Como demarca Almeida (2019), o problema da identidade é um problema político urgente, ligado à lógica da reprodução social do capitalismo, e deve ser tratado de modo crítico, a fim de que possamos lidar com uma realidade contraditória. No Brasil, por exemplo, vemos, com a ascensão da extrema direita ao poder em 2019, as pautas identitárias ganharem um novo sentido, já que o atual governo brasileiro se apoia em um discurso ideológico de forte afirmação identitária: não universalista, branco, heterossexual, fundamentalista e virulentamente anticomunista. Para Almeida (2019), traçar uma história da construção social da periferia do capitalismo só é possível levando em conta que o problema da identidade ganha contornos bastante distintos em virtude das práticas coloniais. É impossível, demarca o autor, contar a história da formação social dos países da América Latina, da África, da Ásia e da Oceania sem levar em conta o modo como as lutas políticas foram organizadas a partir de uma concepção revolucionária da identidade e como as lutas anticoloniais tiveram na afirmação de uma “identidade nacional” negra e/ou indígena o seu ponto de ebulição.

Honneth (2003) acredita que nesse novo cenário social a ausência do reconhecimento ou as formas de desrespeito podem motivar certos grupos ou identidades coletivas a se inserirem na gramática moral dos conflitos sociais e desempenharem um movimento de luta em busca de reconhecimento de suas diferenças identitárias.

Ciampa (2009) aponta, já em *A Estória de Severino e a História de Severina*, a importância do reconhecimento para a constituição da identidade dos indivíduos, em que, por exemplo, uma pretensão identitária só se efetiva a partir do reconhecimento de outros. É nesse sentido que Lima (2010) reforça essa ideia, demarcando que a questão do reconhecimento mostra-se imprescindível à identidade, uma vez que as formas de reconhecimento das identidades podem vislumbrar como as personagens são superadas, articuladas ou condenadas à reposição.

Nessa esteira, destaca Mouffe (1999), emergem identidades coletivas que forjam suas lutas no terreno do reconhecimento na busca de equivalências de seus direitos, as quais conformam um processo de âmbito coletivo que constitui o campo do político como emergência de antagonismos sociais enquanto espaço de articulação desses grupos e ações coletivas.

A questão do reconhecimento, por sua vez, embora tenha configurado uma questão central na política de nosso tempo, é preocupação de longa data na Filosofia, aparece

enquanto objeto de especulação já no jovem Hegel e tem sido recuperada atualmente por outros autores da Filosofia política e social.

Isso tem se dado, especialmente, como destaca Fraser (2006), por conta de que o âmbito sociopolítico do capitalismo tem acelerado as relações transculturais, e, com isso, têm se fragmentado as classes sociais e suas lutas por redistribuição de riqueza, emergindo identidades coletivas que lutam pelo reconhecimento de suas diferenças e emancipação de seus grupos.

Desse modo, o reconhecimento passa a tornar-se indispensável na esfera política e social, tendo de ser institucionalizado na dimensão do direito e da política pública, na medida em que os déficits de reconhecimento implicam formas de desrespeito, rebaixamento e injustiça – conforme discutem Fraser (2006), Honneth (2003) e Taylor (1993).

Não é de estranhar, portanto, que Charles Taylor (1993), filósofo canadense, foi um dos primeiros a recuperar o conceito de reconhecimento como categoria de análise do fenômeno político justamente no interior de um debate sobre multiculturalismo, pois o Canadá foi o primeiro país a aprovar o multiculturalismo como política de Estado, autodefinindo-se como uma sociedade multicultural e reconhecendo a necessidade de políticas para preservação dessa multiplicidade (SAFATLE, 2015).

De modo antagônico, entretanto, afirma o filósofo Agamben (2007) que por trás do processo que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está o corpo do homem sacro, com sua vida insuscetível, porém, matável.

Isso implica, por sua vez, que, embora o reconhecimento tenha se tornado indispensável no cenário social de nosso tempo, no paradigma político compreendido por Agamben (2010), ele também pode operar como um dispositivo da biopolítica.

Conforme discute o filósofo Agamben (2008; 2010), a dimensão da biopolítica no contemporâneo tem se assemelhado à tanatopolítica. Ao analisar a vida do muçulmano, como figura da manutenção do *homo sacer*, o autor afirma que a inversão foucaultiana do *fazer morrer* e *deixar viver* para o *fazer viver* e *deixar morrer* se coloca agora como *fazer sobreviver*. “Nem a vida, nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 155), como uma vida vegetativa em que se permite a sobrevivência indefinida de um não humano separado do humano.

A emergência das diferenças dos sujeitos, na medida em que surgem diferentes identidades coletivas não substanciais, portanto, busca ser capturada pelos modos com que se

operam os dispositivos biopolíticos, quando o reconhecimento de tais diferenças produz enclausuramentos em moldes identitários.

É nesse sentido que Lima (2010) aponta que o reconhecimento pode se dar de modo perverso, fazendo com que os indivíduos fiquem aprisionados numa única personagem fetichizada. A identidade, portanto, que, como demarca Ciampa (2009), expressa-se por meio de personagens, ficaria aprisionada ao mundo da *mesmice*.

O reconhecimento, em sua dimensão perversa (LIMA, 2010), desse modo, pode conformar-se como um dispositivo da biopolítica na medida em que busca cooptar as diferenças de sujeitos não substanciais – como da comunidade LGBT, por exemplo – como tentativa de administração identitária (SOUZA, 2012), buscando reduzir o sentido anamórfico das identidades (ALMEIDA, 2005), isto é, sua potência emancipatória e negativa.

Desse modo, o reconhecimento aparece com sentido ambíguo: como paralaxe e como perverso (LIMA, 2010). Enquanto potência paralática, inscreve-se em seus diferentes aspectos – amor, direito e solidariedade – como possibilidade de impulsionar os indivíduos numa luta pela construção de sua autonomia e reconhecimento da diferença do outro que se dá por aquele a quem se reconhece. Em sua dimensão perversa, o reconhecimento opera como ponto nodal *operandis* da biopolítica, na medida em que o *deixar sobreviver* enquanto vida vegetativa implica uma vida aprisionada ao mundo das modulações, uma sobrevivência modulável indefinida ao reconhecimento de um não humano separado do humano, mas de modo não concebível.

Assim, é nessa dimensão do reconhecimento, que se dá de modo perverso, que entendemos que ele pode operar enquanto um dispositivo da biopolítica como forma de administração da identidade – na perspectiva que Agamben (2007/2008) compreende a biopolítica –, como forma de manutenção de uma sobrevivência modulável enquanto vida vegetativa, a qual, na dimensão da expressão identitária, conforma-se enquanto modulações de personagens, em que se tem personagens moduláveis e possibilidades extremamente reduzidas de metamorfoses com caráter emancipatório (CIAMPA, 1997).

A ideia de modulação de personagens é anunciada por Lima (2010), em sua tese de doutoramento, e foi apresentada em nosso estudo de mestrado (FURLAN, 2015); ambos os estudos expressam os modos como os indivíduos, diante do jogo de reconhecimento, configuram diferentes nuances nas formas de representação de personagens fetichizadas aprisionadas ao mundo *mesmice*, quando submetidas às formas de reconhecimento perverso.

Eis, portanto, nosso problema de pesquisa: compreender de que modo as lutas identitárias na sociedade contemporânea se relacionam com as políticas de reconhecimento,

que podem produzir intervenções emancipatórias ou de administração das identidades, quando operam como dispositivo da biopolítica – (bio)políticas de reconhecimento –, aprisionando-as a modulações de personagens fetichizadas. Isto é, entender de que modo o reconhecimento, quando se dá de modo perverso, pode também operar como dispositivo da biopolítica, o qual impacta na dimensão da identidade produzindo modulações de personagens.

Assim, podemos levantar algumas questões: como têm se dado as lutas identitárias por reconhecimento na contemporaneidade? Como têm se construído políticas de reconhecimento que se dirigem a identidades que negam e rompem com os quadros normativos e pedagógicos de homem, e não se reconhecem em natureza e determinações substanciais? É possível pensar as lutas identitárias na medida em que o reconhecimento se dá de modo perverso enquanto dispositivo da biopolítica? (Tais indagações atravessam as discussões de toda esta tese).

A tarefa se circunscreve, nesse sentido, em pensar como, no estágio atual do capitalismo, há um deslocamento dos regimes biopolíticos disciplinares e de controle que interferem sobre as formas peculiares das identidades subjetivas que produzem personagens moduláveis. Nessa esteira, isso implica pensar o que resta da identidade na medida em que as estruturas do reconhecimento se conformam ainda como dispositivo biopolítico em nosso tempo.

Assim, esta tese acompanha a proposição de Lima e Ciampa (2017, p. 05),

(a) estudar identidade deve ser mais do que uma descrição de características identificatórias, não sendo suficiente compreender só a história de um indivíduo ou de um grupo, sendo necessário apreender a não identidade; (b) estudar identidade é analisar os processos de individuação-socialização e/ou alienação-emancipação, buscando compreender a sociedade e a política em que o indivíduo está inserido; (c) estudar identidade é identificar como ocorrem os modos de reconhecimentos dos indivíduos submetidos às (bio)políticas de identidades; (d) estudar identidade é procurar nas narrativas a expressão de fragmentos de resistência, de emancipação.

Este trabalho, portanto, estará estruturado em três grandes capítulos entretidos de subcapítulos, a saber: política, identidade e resistência.

O primeiro capítulo se debruça sobre o diagnóstico de Giorgio Agamben e Achille Mbembe de que a política tem por paradigma a biopolítica e a necropolítica; por esse caminho, discorre-se acerca das discussões de Nancy Fraser sobre o reconhecimento enquanto problema de justiça social e de Judith Butler como direito de aparecer, o que nos permite compreender o reconhecimento como problema crucial da política contemporânea, e, por fim, articulando tais autores, defende-se a tese de que o reconhecimento, embora essencial em

termos sociais e políticos, na medida em que se dá de modo perverso conforma-se ainda como dispositivo da biopolítica – (bio)políticas de reconhecimento.

No segundo capítulo se discorre sobre a questão da identidade. Apresenta-se em que medida a identidade constitui um problema político urgente em nosso tempo. Nesse caminho nos valem de autores como Antonio da Costa Ciampa, Aluísio Ferreira de Lima, Juracy Almeida, Silvio Almeida, Asad Haider. Na perspectiva de Ciampa, apresentamos que identidade é metamorfose e sua relação emblemática com a questão da mitificação identitária; na sequência se delinea acerca das variações das metamorfoses identitárias, na dialética acerca de como se articulam mesmidade e mesmice e os processos de emancipação e regulação das identidades, até chegar a um dos conceitos-chave que defendemos nesta tese, o de modulações de personagens fetichizadas.

O terceiro e último capítulo tratará da questão da resistência. Apresenta-se o reconhecimento e identidade como resistência. Se por um lado identidade e reconhecimento conformam-se como estrutura de controle dos sujeitos, no seu paradoxo, constituem-se também como horizontes para a resistência e emancipação. Debruça-se, assim, acerca da dialética dos conceitos presentes na Filosofia do Reconhecimento de Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Judith Butler e Vladimir Safatle e na Psicologia Social de Aluísio Lima, apontando os caminhos para as formas do reconhecimento como resistência enquanto reconhecimento pós-convencional. Na sequência, mostra-se como a identidade pode constituir-se enquanto movimentos em direção à emancipação humana e aos processos de construção da autonomia, na medida em que a alteridade expressa um “resto” de identidade enquanto dessubjetivação de identidades substancializadas, isto é, os processos que produzem o des-idêntico enquanto negatividade e a saída da personagem fetichizada; nesse diálogo recorre-se às produções da revista do coletivo *Fala Guerreira*, o qual, sustentando discussões que têm por pauta a identidade, apontam caminhos de resistência identitária.

Debruçar-se sobre a relação entre biopolítica, reconhecimento e identidade pode propiciar a compreensão da inter-relação existente entre macro e micropolítico, que trata, portanto, de uma preocupação que se volta à esfera mesopolítica – preocupação cada vez mais necessária em nosso tempo, a qual já aparece na proposição de uma Psicologia Social Crítica, conforme pode se ver em Lane (1994).

Para tal empreitada recorreremos a dois caminhos: o da pesquisa bibliográfica e o da pesquisa documental (GIL, 1987). O primeiro buscou recuperar, a partir de fontes secundárias já trabalhadas por outros autores, as proposições teóricas que articulam as problemáticas que são objeto desta investigação e informações e dados de pesquisas realizadas por vários

estudiosos brasileiros e estrangeiros, fornecendo elementos que delineiam de que modos o reconhecimento se conforma como dispositivo da biopolítica e impacta sobre a identidade, conformando modulações de personagens fetichizadas. O segundo caminho buscou encontrar elementos, a partir das publicações da revista do coletivo *Fala Guerreira*, os quais estão citados no último capítulo acerca da identidade como resistência e que revelam como tem se dado a relação entre identidade, reconhecimento e política.

Pensamentos são como fios e como pássaros. Não se constrói uma tese só com premissas técnicas e percursos metódicos. É preciso mais, é preciso criar. É preciso criatividade. É preciso pensar! Pensar é um ato de articular as ideias, tecer ideias. As ideias são efêmeras, são como pássaros. Algumas pousam e vão, outras pousam e ficam. Elas emergem como *insights* e deixam como que pontas de fios soltos. Pensar é um ato de tecelão. É trabalho de artesanato, é trabalho manual. Não se separa trabalho intelectual do manual. Um bom intelectual tem de ser um bom trabalhador braçal. Pensar é o ato de tomar os fios e, como um tecelão, tecê-los, costurá-los, amarrá-los. É entender que um ponto arroz ou um ponto cruz, como sempre via minha avó sentada no alpendre com seus tricôs, pode amarrar ideias soltas. Entendo que foi este o trabalho desta tese, tentar dar conta de tecer os muitos fios soltos deixados pelos pássaros que me pousaram e produzir esta tessitura que ora vem a público. Espero ter dado conta desta empreitada.

1 POLÍTICA

Para nossa investigação de que o reconhecimento também opera enquanto dispositivo da biopolítica conformando modulações de personagens fetichizadas, compete a tarefa de discutir como tem se configurado o cenário político de nosso tempo. Para tanto, iremos nos valer dos diagnósticos de Giorgio Agamben e Achille Mbembe de que a política contemporânea tem se conformado sob o paradigma das formas biopolítica e necropolítica, ou seja, a política conforma-se enquanto uma política de morte. As proposituras desses autores nos ajudarão a refletir de que modos as metamorfoses identitárias estão imersas num estado de exceção e como se dão as construções subjetivas das identidades nesse contexto.

1.1 Política: ou sobre a bio-necropolítica

No diagnóstico de Giorgio Agamben (2008; 2010), a política de nosso tempo se sustenta sobre a biopolítica, que tem por paradigma o estado de exceção. Diagnóstico semelhante é realizado por Achille Mbembe (2018), para quem a política se conforma enquanto necropolítica. Isso vai de encontro ao diagnóstico de Walter Benjamin, no qual:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência (BENJAMIN, 1987, p. 226)

Ambos os autores se apoiam na discussão biopolítica realizada por Foucault, em suas investigações sobre a política moderna, que se vale do conceito da *bíos* para pensar as estruturas de poder no mundo moderno.

Mas, o que se poderia chamar de ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (FOUCAULT, 2006, p. 156).

Esse estratagema implica no que Foucault denominou biopolítica. Para Agamben (2014), a morte do filósofo impediu que ele desenvolvesse todas as implicações do conceito, colocando a importância da vida biológica, na modernidade, na sua relação com o poder

soberano, que se permuta no governo populacional dos homens, por meio de tecnologias de docilização dos corpos.

Por outro lado, para Agamben desenvolver sua noção de biopolítica, vale-se também de Hannah Arendt, que, embora não operasse com o conceito de biopolítica, preocupou-se em pensar os modos como a vida biológica passou a ocupar o centro da cena política na modernidade, penetrando suas análises das estruturas dos grandes estados totalitários, aos quais Foucault não deslocou suas investigações.

A investigação de Agamben busca concernir a estes dois pontos: correlacionar biopolítica e estado totalitário; a interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Para o autor, essas duas análises não podem ser separadas e a implicação daquilo que denomina de *vida nua* na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano.

*Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo político seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (AGAMBEN, 2010, p. 14, grifos do autor).*

Uma das afirmações mais elusivas de Agamben está em suas conclusões no final do primeiro tomo de *Homo Sacer*, de que a vida nua é uma espécie de “rendimento” ao poder soberano (BARBOSA, 2014).

Como afirma Mbembe (2018), matar ou deixar viver constituem os limites da soberania; para o autor, ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação do poder. “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé e bios*” (AGAMBEN, 2010, p. 176).

Agamben (2010) inicia seu projeto *Homo Sacer* demarcando que os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que entendiam por vida; valiam-se da *bios* e da *zoé*. *Zoé* expressava o simples fato de viver de todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e *bios* indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo.

Para o autor, uma das características fundantes da biopolítica moderna é que ela separa a *zoé* das formas da *bios*, separa cultura de natureza, corpo biológico de corpo político.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bios* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – ‘a vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja libertação e felicidade havia dedicado todos seus esforços (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Para Agamben (2010), a decadência da democracia moderna e seu convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas têm, talvez, sua raiz aí nessa aporia, que coloca em íntima relação de solidariedade a democracia e o totalitarismo. Assim, a política, na execução de sua tarefa, assume sempre a forma de uma biopolítica, que não consegue articular *zoé* e *bios*, deixando aberta uma cesura em *nomos*.

A vida nua, portanto, à qual a política se dirige, continua presa sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão (AGAMBEN, 2010). A biopolítica do totalitarismo moderno, a sociedade de consumo e o hedonismo de massa dão manutenção à exceção da vida nua. Do contrário de uma política nova, a cidadania permanecerá aprisionada a sangue e morte na insensatez que a condena.

Agamben (2010) afirma que, nessa esfera da vida, a soberania se tornou lugar comum, em que esta confina com a esfera da vida em questão e se confunde nela, no qual o horizonte constitui o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, as doutrinas políticas, religiosas, jurídicas e econômicas que sustentam firmes todas as esferas de vida mais extremas. Tal problemática da soberania reduz a identificar quem, no interior de seu ordenamento, é investido de certos poderes, sem que o limiar do ordenamento seja posto em questão. A emergência desse estado tornou-se regra, afirma Benjamin (1987), e o estado de exceção, como o reverso do caminho da revolução, foi justamente a nau em que as revoluções naufragaram. Tais formas de soberania, na dimensão da necropolítica, afirma Mbembe (2018), constituem o *nomos* do espaço político em que vivemos, e, nessa medida, a soberania opera pelas formas de administração do terror, nos termos da necropolítica.

Nessas formas mais ou menos móveis e segmentárias de administração do terror, a soberania consiste no poder de manufaturar um monte de gente cujo

próprio é viver na margem da vida, ou ainda na borda externa da vida – pessoas para quem viver, é se explicar constantemente com a morte, em condições em que a própria morte tende cada vez mais a se tornar algo espectral tanto pela forma que ela é vivida quanto pela forma que ela é dada. Vida supérflua então, e cujo preço é tão pequeno que essa vida não tem nenhuma equivalência de mercado, e muito menos humana, própria; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia, e que só equivale ao tipo de morte que lhe podem infligir (MBEMBE, 2017, p. 55).

Tal paradoxo da soberania se enuncia, demarca Agamben (2010), exatamente onde o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Ele tem o poder de proclamar o estado de exceção e de suspendê-lo. Assim ele permanece fora do ordenamento jurídico, porém, pertence justamente a ele, pois cabe ao soberano decidir sobre a constituição em que a exceção possa ser suspensa, cabendo-lhe o poder legal de suspender a validade da lei, a qual se coloca legalmente fora dela.

Em que pese a exceção poder representar um estado de anomia, Agamben (2010) destaca que é justamente aí que o soberano cria a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e seu sentido de autoridade estatal. O soberano, pelo estado de exceção, cria e garante a situação da qual o direito tem necessidade para a própria vigência.

Na exceção o que está excluído não está, pelo contrário, inclui-se justamente aí onde está a exclusão, como um fora da relação com a norma incluída nela. “*A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*” (AGAMBEN, 2010, p. 24). O estado de exceção não é o caos que precede a ordem, pelo contrário, é a situação que resulta de sua suspensão, porém, com um novo *nomos*, o da ordem do soberano. “Mas enquanto a exceção é, no sentido que se viu, uma *exclusão inclusiva* (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*” (AGAMBEN, 2010, p. 28, grifos do autor).

Não é a exceção que subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão (AGAMBEN, 2010, p. 25, grifos do autor).

Essa situação criada pela exceção possui um *nomos* particular que é o paradoxal limitar da indiferença, na medida em que a decisão soberana possui o direito para criar o direito, assim, a regra vive somente da exceção. Trata-se de criar um próprio campo no qual a ordem político-jurídica está sob os domínios do poder soberano, que no seu limite distingue o

que está dentro e o que está fora desse campo, num limiar interno e externo em que se delimitam *bios* e *zoé*, vida e morte.

Mas o que define o caráter da pretensão soberana é precisamente que ela se aplica à exceção desaplicando-se, que ela inclui aquilo que está fora dela. A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma de exceção. [...] *Ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído.* O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma (AGAMBEN, 2010, p. 31, grifos do autor).

A soberania, para o autor, não se trata da expressão de um sujeito de vontade hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa uma inscrição no corpo da normatividade da vida, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. A soberania, destaca Mbembe (2018), expressa-se predominantemente como direito de matar, ou seja, a política se conforma como trabalho de morte. A chave da captura da vida nesse estado, dirá Agamben (2010), não é a sanção ao direito, mas a culpa (no sentido de um estar em débito). Vou ousar dizer, nos termos aqui propostos, como veremos no próximo capítulo, que a captura para esse estado é o reconhecimento. Ou seja, o precisamente ser incluído através da exclusão, o estar em relação a algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (AGAMBEN, 2010, p. 35). A vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida abandonada.

Sustentando-se nos conhecidos argumentos de Foucault sobre a gestão da vida da população do Estado moderno, Agamben (2010) redefine e generaliza os aspectos da vida nutritiva, já tratados por Aristóteles, e traz uma distinção entre humano e animal, para conceber uma dimensão política incontornável, acerca do que denomina vida nua.

‘Nua’, no sintagma ‘vida nua’, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo ‘ser’ (que, segundo Aristóteles, ‘se diz de muitos modos’), o ser puro (*ón haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo

entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (AGAMBEN, 2010, p. 176-177).

A política se apresenta então como a estrutura, em sentido fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação do ser vivente e do *logos*. A “politização” da vida nua, dirá Agamben (2010), é a tarefa metafísica por excelência, a qual se decide da humanidade do vivente homem, e, nessa tarefa, a modernidade produz a dupla categorial fundamental da política ocidental que não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão.

Por isso “vida nua” apresenta-se em Agamben como um construto, e não uma instância pré-cultural, incluída no interior da fundamentação do Estado moderno (BARBOSA, 2014), como o exemplo dos cidadãos judeus alemães passarem a ser concebidos como seres “viventes”, na Alemanha nazista, expostos a mortandade.

Nesse sentido, para Agamben (2010), a tese foucaultiana sobre biopolítica deverá, então, ser revista, ou, ao menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; é decisivo, assim, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, que progressivamente coincide com o espaço político, exclusão e inclusão, *bios* e *zoé*, direito e fato que entram numa zona de irredutível indistinção.

Daí Agamben (2010) insistir na manutenção da figura do *homo sacer* do direito romano, em que a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste; do mesmo modo, permanece uma forma de vida na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. A vida insacriticável é, porém, matável, é a vida sacra, a vida nua. Tal violência torna a morte insancionável, que qualquer um pode cometer em relação a ela, e não classificável nem como sacrifício e nem como sacrilégio. Essa esfera de decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Eis o caráter duplo da figura do *homo sacer*: um ser matável e insacriticável.

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável

que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humanos que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender (AGAMBEN, 2010, p. 84).

Os *homini sacri* estariam em uma zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico e, ao mesmo tempo, capturados por ele. Este representa um conceito limite do ordenamento romano, que dificilmente pode ser pensado no quadro de referências do divino e do humano, porém permite abrir clareiras com vistas a esclarecimentos de seus recíprocos campos no seio da política de nosso tempo (BARBOSA, 2014).

Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera* (AGAMBEN, 2010, p. 84-85, grifos do autor).

Agamben (2010) demarca que assim existem dois limites extremos do ordenamento; soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação a quem todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. Nos termos aqui discutidos, trata-se de uma relação de reconhecimento. Soberana é a esfera a qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício; sagrada, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera. “Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41). O direito, porém, que o soberano possui de dispor sobre a vida dos cidadãos não é um direito que lhe haja sido dado, mas que lhe foi deixado. A sacralidade da vida, que se pretende valer contra o poder soberano como direito fundamental, expressa na origem, ao contrário, justamente a sujeição da vida a um poder de morte. Essa sacralidade da vida é, então, uma produção política ou, noutros termos, a contraparte do poder soberano, do poder de vida e de morte. Do ponto de vista da soberania, autenticamente política é somente a vida nua.

A vida do *homo sacer*, a vida nua, é a vida da qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio: é insacrificável, porém exposto à morte. A sacralidade da vida nua conforma-se, antes, não a partir de uma ambiguidade, mas de uma dupla exceção que a exclui, incluindo-a, tanto no direito divino, e por isso não pode ser objeto de sacrifício, como no direito dos homens, e por isso se pode dispor dela sem cometer homicídio. Não é a ambiguidade do sagrado o que a explica, mas seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano (CASTRO, 2012).

Para Agamben (2010), no corpo do *homo sacer* o mundo antigo se encontra pela primeira vez no dia de uma vida que, em sua dupla exclusão das formas de vida, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem, porém, pertencer ainda ao mundo dos defuntos.

O *homo sacer* e o soberano são reunidos num paradigma, que encontra adiante sempre a vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo à morte, é, por conta disso, incompatível com o mundo humano. Assim, a vida sacra não pode, de modo algum, habitar a cidade dos homens, na qual o *homo sacer* mantém-se excluído e exposto à morte.

Desse modo, para Agamben (2010), se a exceção é a estrutura da soberania, esta não é, então, um conceito exclusivamente político, nem categoria exclusiva do direito, nem norma suprema do ordenamento jurídico, mas é estrutura originária na qual o direito se refere à vida e inclui em si a própria suspensão.

O plano lógico-formal, afirma Agamben (2010), no qual se assenta o relacionamento jurídico-político originário, é o bando; este conforma a estrutura formal da soberania, porém mantém um caráter substancial, porque o que o bando mantém unido é justamente a vida nua e o poder soberano. Existe, assim, para o autor, uma zona mais complexa de indiscernibilidade entre o *nomos* e a *phýsis*, na qual o vínculo estatal, tendo a forma do bando, é também, desde sempre, não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se como *nomos* e estado de exceção. Isso representa um mal-entendido mitologema em termos de contrato em vez de bando, o qual condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar, na modernidade, uma política não estatal.

A relação de bando (a bandono) é, para Agamben (2010), tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter a si mesmo, isto é, o poder de manter-se em relação a um irrelato pressuposto. O que foi posto em mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado.

O bando é propriamente a força, atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Por isso significa ao mesmo tempo tanto a soberania quanto a expulsão da comunidade.

É nesta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer as relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimos que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra.* Ela é o nómos soberano que condiciona todas as outras normas a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 110, grifos do autor).

Para o autor, a soberania não é externa à ordem jurídica, mas é sua estrutura originária pela qual o direito refere-se à vida e a inclui em si mesmo por meio de sua própria suspensão. Por isso, Agamben propõe chamar de bando da relação de soberania, para se referir tanto à vida excluída da comunidade como à insígnia do soberano.

Se o diagnóstico de Agamben é acertado, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, assim o sintagma *homo sacer* denomina algo como uma relação de política originária, ou seja, a vida na medida em que a exclusão inclusiva serve como referente à decisão soberana; encontra-se diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la; assim é a morte faltante que libera essa vida sacra; para o soberano é, ao contrário, a morte que revela esse excedente que parece inerir como tal o poder supremo, como se este não fosse mais, em última análise, que a capacidade de constituir a si e aos outros como vida matável e insacrificável.

Nesses termos, Agamben (2010) afirma que o entrelaçamento entre política e vida se tornou demasiadamente tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. A vida nua e seus avatares no mundo moderno (como a vida biológica, a sexualidade etc.) são inerentes a uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; de modo inverso, a política moderna, uma vez que entrou em estreita simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

Na biopolítica moderna, afirma o autor, o *homo sacer* é, de fato, insacrificável, e pode, porém, ser morto por qualquer um. A vida nua, que constitui o referente da violência

soberana, é mais original que a oposição sacrificável/insacrificável e acena na direção de uma ideia de sacralidade que não é mais definível através da dupla idoneidade para a imolação nas formas prescritas de ritual, em que o princípio de sacralidade da vida se viu completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do sacro constitui semanticamente o *homo sacer*.

O *homo sacer* constitui a expressão máxima da separação do humano e do não humano, em que os reconhecidamente não humanos se inscrevem no campo da vida nua, insacrificável, porém, matável, como referente privilegiado da nova soberania da biopolítica. Nessa esteira, a política se confunde com a necropolítica, que “é, portanto, a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2018, p. 12-13).

Como demarca Mbembe (2017), o poder necropolítico opera com um tipo de reversão entre a vida e a morte, como se a vida só fosse o meio para a morte. Ele sempre procura abolir a distinção entre os meios e os fins. É por esse motivo que é indiferente aos sinais objetivos de crueldade. Não por acaso Mbembe (2017) afirma que o racismo é o motor da necropolítica. Em nossos termos, podemos dizer que o motor na bio-necropolítica são as formas de reconhecimento perverso.

Agamben (2010) cita como exemplo o caso dos hebreus mortos pelos nazistas. A dimensão na qual o extermínio dos hebreus teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica – foram mortos como vida nua. Nessa dimensão da bio-necropolítica transfiguram a figura do *homo sacer* as tantas execuções a céu aberto, as matanças invisíveis (MBEMBE, 2018).

Tal morte não tem nada de trágico. É por isso que o poder necropolítico pode multiplicá-la infinitamente, em pequenas doses (o modo celular e molecular), ou com empurrões espasmódicos – a estratégia dos ‘pequenos massacres’ surpresa, seguindo uma implacável lógica de separação, de estrangulamento e de vivissecção, como se pode ver em todos os terrenos contemporâneos do terror e do contra-terror (MBEMBE, 2017, p. 56).

Assim, dirá Agamben (2010, p. 113):

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.

Assim assiste-se que a biopolítica deslocou-se e sofreu um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, que se inscreve sobre a decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Desse modo, a biopolítica converte-se em tanatopolítica – ou necropolítica, conforme Mbembe –, em que tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas (da matabilidade e insacrificabilidade) sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas produz um campo em que se inscreve também com o médico, com o cientista, com o perito, com o psicólogo, com o sacerdote e com o Outro com quem se relaciona, em que subscreve uma vida indigna de ser vivida restituída ao comum contexto da biopolítica (ou tanatopolítica) a que pertence (AGAMBEN, 2010).

Assim, para Agamben (2008), a dimensão da biopolítica no contemporâneo tem se assemelhado à tanatopolítica. Ao analisar a vida do muçulmano como figura da manutenção do *homo sacer*, o autor afirma que a inversão foucaultiana do *fazer morrer* e *deixar viver* do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, como o direito de matar, para o *fazer viver* e *deixar morrer*, que é a marca do biopoder moderno, que transforma a estatização do biológico e do cuidado à vida, inscreve-se agora com o novo caráter específico da biopolítica de nosso tempo como o *fazer sobreviver*. “Nem a vida, nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 155), como uma vida vegetativa em que se permite a sobrevivência modulável indefinida de um não humano separado do humano. Trata-se de separar a vida orgânica da vida animal, o não humano do humano, o muçulmano da testemunha; é a vida vegetativa mantida mediante técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto limite que, assim como as fronteiras geopolíticas, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição do biopoder, em nosso tempo, consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoé* e *bios*, o não humano e o humano; noutros termos, a sobrevivência. Em todo caso, quando a vida é reduzida ao contorno de uma mera silhueta, como diziam os nazistas ao referir-se aos prisioneiros, *Figuren*, figuras, manequins, aparece a perversão de um poder que não elimina o corpo, mas o mantém numa zona intermediária entre a vida e a morte, entre o humano e o não humano: o sobrevivente. O biopoder contemporâneo, conclui Agamben torcendo um pouco a concepção de Foucault, reduz a vida à sobrevida biológica, *produz sobreviventes* (PELBART, 2008).

É justamente na vida *homo sacer* que a vida de cada homem é posta em questão na biopolítica. Virtualmente, na biopolítica, a vida de todos pode ser uma vida que não vale a

pena ser vivida, tornando qualquer homem matável e insacrificável, na qual a vida é destituída de qualquer qualidade humana, como vida nua (TECHAINER, 2013). No campo da vida nua, a política desumaniza o sujeito político e seu desejo humano é esvaziado de significado, o que faz com que qualquer reivindicação política perca sua importância, esvaziando o sentido do direito como garantidor de demandas coletivas; a vida nua é a vida produzida na exceção, como vida fora da política que está dentro, excluindo-a.

Desse modo, se o Estado, na biopolítica, escolhe uma determinada vida para ser vivida, todos têm potencialmente vidas que não merecem ser vividas; aqui é justamente onde se encontram os contornos da desumanização da política diagnosticada por Agamben.

Assim, Agamben (2010) se pergunta: o que é então a vida do *homo sacer* se ela se situa entre uma matabilidade e insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino? Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através da exclusão? Em nossa problemática, qual relação de reconhecimento político se estabelece uma vez que este produz também exclusão?

Para Agamben (2010), nesse sentido, vida e morte não constituem propriamente conceitos científicos, mas políticos, na medida em que adquirem um significado preciso só por meio de uma decisão.

Agamben (2000) afirma que a norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica, pois sob a forma de autoridade ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva. O estado de exceção conforma, desse modo, o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídica e política, instituindo um limiar de indecibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia ainda está em contato direto com a vida. E, enquanto figura de necessidade, o estado de exceção, embora tomado como medida “ilegal” e suspensão dos direitos, cria perfeitamente sua ordem jurídico-institucional; a suspensão, ela própria, cria o ordenamento para garantir sua existência; não é interna à ordem, mas guarda relação desta com a realidade, e assim apresenta-se como lacuna fictícia que se abre para garantir a existência e a aplicação da norma. É o momento em que a aplicação da lei é suspensa, mas ela mesma se mantém em vigor.

Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento* (AGAMBEN, 2004, p. 57, grifos do autor).

Para o autor, não é a exceção que leva à suspensão da regra, mas é a regra que, ao ser suspensa, dá lugar à exceção, isto é, o fato de haver no ordenamento uma lei que permite ao soberano suspender a regra faz com que ela dê lugar à exceção e se mantenha em relação a ela, que revela um dentro e um fora, que exclui o ordenamento sem deixar de estar inserido nele próprio.

Assim o autor afirma que o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei; tal força de lei, na qual potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou uma ficção por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia; nesse sentido, o estado de exceção é a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (ou desaplica) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Há, assim, uma união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma é operada sob a forma da exceção, isto é, por sua relação; significa que para aplicar a norma é necessário suspendê-la, produzir sua exceção.

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 2015, P. 15)

A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida. A cisão entre homem e cidadão sucede, assim, aquela vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente codificadas em pessoas jurídico-sociais (AGAMBEN, 2015).

Assim, o autor afirma que existem campos, de um ponto de vista jurídico, em que se cria o estado de exceção, entre o poder soberano e a vida nua, enquanto suspensão de garantias constitucionais, em que se deixa de estar vinculada uma situação concreta de ameaça externa e tende a converter-se na regra. O campo, para o autor, é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a converter-se em regra; o campo é o local onde se realiza a mais absoluta condição não humana. “*O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*” (AGAMBEN, 2010, p. 164).

O nascimento do campo se dá, então, em nosso tempo, nessa perspectiva, como um evento que marca o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz a partir do ponto do sistema político do Estado-nação moderno, que se funda sobre o nexos funcional entre uma

determinada localização e um determinado ordenamento, que se media por regras de inscrição da vida, entra em crise duradoura, e em que o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica. O campo é um pedaço de território que é posto fora do ordenamento jurídico normal, mas não é um espaço externo; é a estrutura em que o estado de exceção, sobre o qual se funda o poder soberano, realiza-se de modo estável. Assim, o campo se constitui como o paradigma da biopolítica. Segundo Mbembe (2018), o campo é, para Agamben, o lugar no qual se realizou a mais absoluta condição inumana que já se deu sobre a terra.

Na medida em que seres humanos são:

[...] despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha se tornado verdadeiramente possível) (AGAMBEN, 2010, p. 166-167).

O campo, diz o autor, é o espaço dessa absoluta impossibilidade de decisão entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que decide incessantemente sobre eles. O que o guardião ou o funcionário do campo tinham diante de si não era um fato extrajudiciário, o qual se tratava de discriminar entre uns e outros; ao contrário, o que eles resguardavam de si fora transferido às pessoas que vigiam cada gesto, cada evento, do mais ordinário ao mais excepcional, o que produz um campo em que operam a decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico.

A essência do campo, para Agamben (2010), consiste na materialização do estado de exceção e na conseguinte criação de um espaço no qual a vida nua e a norma encontram-se em um limiar de indistinção; encontramos aí, virtualmente, a presença de um campo cada vez que é criada uma estrutura semelhante, independente de entidades ou de quem ali se cometa e seja qual for a denominação e a topografia específica.

O campo, diz Agamben (2015, p. 42), “é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra”. O campo, que agora se instalou firmemente no interior do Estado-nação, é o novo *nomos* biopolítico do planeta.

É necessário refletir sobre o estatuto paradoxal do campo como espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável (AGAMBEN, 2015, p. 43, grifos do autor).

Assim, Agamben (2010) destaca que o estado de exceção, que seria uma espécie de suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial e territorial, na qual habita a vida nua, a qual, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita em seu ordenamento. Tal sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu seio uma localização deslocante que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. É nesse campo que o reconhecimento que estamos chamando de perverso captura as identidades fetichizadas, identidades que são reconhecidas, mas que são, ao mesmo tempo, excluídas.

1.2 Reconhecimento como problema político

Como já anunciamos, umas das questões centrais da política de nossa sociedade contemporânea, como destaca Vladimir Safatle (2016), tem sido como a política busca lidar com a problemática acerca de como se construir estruturas institucionais que deem conta de exigências de reconhecimento de sujeitos não substanciais que se manifestam como potência disruptiva e negativa.

As novas conformações sociais deslocaram o lócus privilegiado da centralidade ontológica da classe trabalhadora enquanto sujeito político para as identidades coletivas. As atuais lutas sociais conformam-se agora no terreno político das demandas por reconhecimento, fazendo emergir uma pluralidade de sujeitos políticos na cena pública. Como destaca Nancy Fraser (2007a), o reconhecimento se tornou a principal gramática dos movimentos sociais. As identidades dos grupos sociais representam o principal motivo de classe como mobilização política (FRASER, 2000), o que, por sua vez, destaca a autora, não reduz o *status* das classes sociais, que continua também sendo central nas lutas políticas, como veremos, na dimensão das lutas por redistribuição econômica. Eis os pontos que têm dado sentido às lutas sociais: reconhecimento e redistribuição. (Nesta tese, entretanto, debruçamo-nos de modo mais esmiuçado nas atuais lutas identitárias por reconhecimento).

Concerne, ao pensar as problemáticas que envolvem a política, alinhá-las às questões do reconhecimento e da identidade.

Como escreve Safatle (2016), as demandas por reconhecimento de identidades não substanciais têm se equiparado como problema central no âmbito da política. Tratar do problema das questões políticas tem reivindicado olhar com atenção para o fenômeno de emergência das novas identidades e do reconhecimento.

Nesse sentido, as lutas sociais de nosso tempo acabam por tomar a forma de lutas identitárias em busca de reconhecimento. A luta por emancipação, assim, toma os moldes de lutas de identidades coletivas, no seio do *nomos* ontológico estabelecido pelos enquadres do advento das sociedades multiculturais.

O reconhecimento aparece nesse contexto, desse modo, como elemento central no cenário político, uma vez que tais demandas identitárias emergem enquanto demandas por reconhecimento.

No próximo capítulo nos debruçaremos acerca do vínculo indissociável entre política e a produção de identidades coletivas, em que a problematização do corpo político se inscreve nas dinâmicas de produção de identidades coletivas que se apresentam como potência

disruptiva pelo des-idêntico. Neste momento, essa problematização será desenvolvida de modo a nos fornecer um quadro crítico dos problemas políticos internos às preocupações das questões de reconhecimento.

Tal relevância diz respeito ao evidente debate da teoria do reconhecimento em que, nos meados dos últimos vinte anos das discussões filosóficas e sociais, o conceito de reconhecimento tem sido hegemônico como operador central na compreensão da racionalidade das demandas políticas (SAFATLE, 2016). Como demarca Fraser (2007a), a categoria do reconhecimento, venerável da Filosofia hegeliana, foi ressuscitada pelos cientistas políticos, uma vez que essa noção capturou o caráter distintivo das lutas pós-socialistas, que frequentemente tomavam a forma de uma política de identidade, visando mais à valorização da diferença do que à promoção da igualdade.

O reconhecimento começa a ser explorado sistematicamente em sua dimensão propriamente política a partir dos anos 1990, com forte influência da Filosofia hegeliana, com Axel Honneth em seu trabalho *Luta por reconhecimento*, Charles Taylor em *Multiculturalismo e "políticas de reconhecimento"* e Nancy Fraser em alguns de seus trabalhos.

Essa problemática leva Safatle (2016) a afirmar que o problema central da política de nosso tempo é tentar dar conta de construir estruturas de reconhecimento que deem conta da emergência de identidades não substanciais, que aparecem enquanto potência disruptiva e negativa, que não se enquadram nos ditames pedagógicos que definem o homem.

Nesse sentido, o reconhecimento não deve se pautar em reconhecer identidades como expressão de identidades substanciais previamente definidas, mas como identificações de modalidades de reconhecimento da forma institucionalizada de pessoa. Desse modo, como demarca Honneth (2003), o processo prático no interior do qual as experiências individuais de desprezo são interpretadas como vivências típicas de todo um grupo conforma a motivação das reivindicações coletivas de ampliação de relações de reconhecimento.

Assim, a centralidade da luta de classes enquanto chave de leitura para os conflitos sociais se desloca para as lutas identitárias em busca de reconhecimento. A luta de classes, nessa esteira, foi acusada de esbarrar no limite dos conflitos sociais a problemas gerais de redistribuição igualitária de riquezas, em que as dimensões morais e culturais não poderiam ser compreendidas como meros reflexos de estruturas de classe. Assim, a leitura possível consiste em pensar as modificações que interferem sobre as condições que elevam o reconhecimento como problema político central (SAFATLE, 2016).

Tal esgotamento das lutas sociais sustentadas na classe operária leva Honneth (2003a) a afirmar que a própria crença no papel privilegiado do proletariado no interior de uma política revolucionária não passava de um dogma histórico-filosófico. Desse modo, é com a saída de cena do proletariado enquanto figura por excelência da subjetividade política que sobe à cena o problema das multiplicidades que precisam ser reconhecidas dessa forma no interior dos embates sociais. A compreensão passava a configurar como as lutas políticas passaram necessariamente de uma abordagem centrada no conflito de classes a uma abordagem centrada em múltiplas formas de reconhecimento no campo da cultura, da vida sexual, das etnias e no desenvolvimento das potencialidades individuais da pessoa. Com o deslocamento da espoliação à inautenticidade no interior da crítica do trabalho, Safatle (2016) destaca que se abre mais uma porta para secundarizar o conceito de luta de classes e elevar o problema do reconhecimento a dispositivo político central, na medida em que se consolida uma sociedade multiculturalista em que os processos de afirmação das diferenças inscrevem um quadro pretensamente comprometido com a perpetuação de normas e formas de vida próprias a grupos culturalmente hegemônicos.

Assim, foi no Canadá que pela primeira vez o multiculturalismo foi implantado como política de Estado. Com isso, o país se autodefinia como uma sociedade multicultural, que reconhecia a necessidade de políticas específicas financiadas pelo Estado, visando à preservação das multiplicidades das diferenças identitárias e dos grupos. Não por acaso foi Charles Taylor um dos primeiros filósofos a recuperar o conceito de reconhecimento, no seio de um debate multiculturalista, como problema político.

Como destaca Taylor (1993), o reconhecimento político trata da particularidade cultural, a qual se estende a todos, que é compatível com uma forma de universalismo que considera os interesses básicos de cada cultura em que os indivíduos se valorizam. A demanda por reconhecimento se torna, nesse sentido, urgente devido às relações entre reconhecimento e identidade, significadas a algo equivalente à interpretação de uma pessoa de quem se trata e suas características definidoras fundamentais enquanto ser humano. A tese é que nossa identidade é forjada em parte pelo reconhecimento ou pela sua falta, assim como, muitas vezes, pelo falso reconhecimento dos outros. Desse modo, um indivíduo ou um grupo de pessoas pode sofrer um dano real, uma deformação autêntica se as pessoas ou a sociedade que o rodeiam mostram-lhe, como reflexo, uma imagem limitadora, degradante ou desprezível de si mesmo, que pode expressar uma forma de opressão que aprisiona alguém a uma forma falsa, deformada e reduzida de si mesma. Nesse sentido, para Taylor (1993), o reconhecimento se trata de uma necessidade humana vital.

Assim, a democracia, para o autor, pauta-se, sobretudo, sobre a política de reconhecimento, a qual tem assumido várias formas ao longo dos anos e agora retorna na forma de exigir *status* de igualdade para todas as culturas.

Tendo em vista que as políticas culturais sobre as identidades não mascaram os problemas de redistribuição igualitária das riquezas, Honneth (2003a) afirma que mesmo as injustiças ligadas à distribuição devem ser entendidas como expressão institucional de desrespeito social, ou de relações não justificadas de reconhecimento. E que ainda mesmo o movimento operário procurava, em uma dimensão essencial, encontrar reconhecimento para suas tradições e formas de vida no horizonte de valor. Para o autor, os sujeitos sempre esperam, acima de tudo, reconhecimento de suas demandas de identidade. As lutas políticas, mesmo as organizadas a partir de demandas de redistribuição econômica, visam, no limite, garantir as condições concretas para a formação da identidade pessoal. Destaca: “admito a premissa de que o propósito da igualdade social é permitir o desenvolvimento da formação da identidade pessoal de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2003a, p. 177). Mais importante que as demandas materiais, afirma o autor, tem sido o sentimento de desrespeito em relação às formas de vida que clamam por reconhecimento. Honneth, ao insistir na centralidade da experiência moral do sentimento de desrespeito como motor das lutas políticas, eleva-a à condição de base motivacional para os conflitos sociais, os quais podem inscrever problemas de redistribuição no interior do quadro geral de demandas morais. Para o autor, a distinção entre empobrecimento econômico e degradação cultural é fenomenologicamente secundária, uma vez que os conflitos por redistribuição não podem ser compreendidos como independentes de toda e qualquer experiência de desrespeito social.

Desse modo, Fraser (2007b) demarca que, a partir dos anos 1990, as forças políticas progressistas têm se dividido em dois campos. De um lado, encontram-se os proponentes da “redistribuição”; apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de recursos e bens. No outro lado, estão os proponentes do “reconhecimento”; apoiando-se em novas visões de uma sociedade “amigável às diferenças”, eles procuram um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário. As relações entre os dois campos estão bastante tensas. Em muitos casos, as lutas por reconhecimento estão dissociadas das lutas por redistribuição. Essa situação exemplifica um fenômeno mais amplo: a difundida separação entre a política cultural e a política social, a política da diferença e a política da igualdade. Nesses casos, realmente estamos diante de uma

escolha: redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social?

Fraser (2003), em seu debate com Honneth, procura resolver a questão do dualismo entre redistribuição e reconhecimento, os quais, embora profundamente imbricados, devem ter respostas que levem em conta a impossibilidade de reduzir, em chave expressivista, as esferas da cultura e da economia. Afirma que “a justiça implica, ao mesmo tempo, a redistribuição e o reconhecimento. Isso impõe inicialmente conceitualizar o reconhecimento cultural e a igualdade social de forma tal que possam se reforçar ao invés de um entrar o outro” (FRASER, 2003, p. 14), uma vez que “injustiça econômica e a injustiça cultural são habitualmente imbricadas de tal forma que se reforçam dialeticamente” (FRASER, 2003, p. 19). O discurso de justiça social, uma vez centrado na distribuição, está agora cada vez mais dividido entre pedidos de redistribuição, por um lado, e pedidos de reconhecimento, por outro. Justiça hoje exige redistribuição e reconhecimento. Nenhum sozinho é suficiente (FRASER, 1998). Assim, as formas de injustiças sociais não requerem apenas ser remediadas pela redistribuição, mas requerem remediações dependentes de reconhecimento.

Em que pese imbricadas, o combate à injustiça econômica não elimina por si só as formas de injustiças sociais. Encontramos cada vez mais um segundo tipo de reivindicação de justiça social na “política do reconhecimento” (FRASER, 1998). Como destaca Safatle (2016), a resiliência de processos de exclusão e preconceito que são relativos às diferenças culturais não está sanada mesmo em sociedades de forte tradição igualitária. Assim, a igualdade econômica é necessária, mas talvez não suficiente para o reconhecimento social de múltiplas formas de vida em sua plasticidade. Desse modo, a aposta de Fraser é na imbricação das formas de justiça econômica e cultural, que podem produzir o que a autora denomina de políticas transformadoras ligadas à articulação de práticas socialistas de redistribuição e práticas de construção das diferenças culturais.

O que Fraser (2002) propõe é articular uma abordagem de justiça de modo bifocal, usando duas lentes diferentes simultaneamente. Vista por uma das lentes, a justiça é uma questão de distribuição; vista pela outra, é uma questão de reconhecimento recíproco. Cada uma das lentes foca um aspecto importante da justiça social, mas nenhuma por si só é suficiente. A compreensão plena só se torna possível quando se sobrepõem as duas lentes. Quando tal acontece, a justiça surge como um conceito que liga duas dimensões do ordenamento social – a dimensão da *distribuição* e a dimensão do *reconhecimento*. A autora demarca esses limites devido ao fato de que a politização generalizada da cultura,

especialmente nas lutas pela identidade e diferença – ou as lutas pelo reconhecimento que explodiram nos últimos anos –, tem sido traço definidor da globalização de nosso tempo.

O reverso desse ressurgimento, como já apontamos e demarca a autora, é um declínio correspondente da política de classe, que outrora configurava a gramática hegemônica da contestação política. As reivindicações de igualdade econômica são hoje menos salientes do que durante o apogeu fordista do Estado-Providência keynesiano.

Fraser (2002) aponta que as mobilizações políticas que antes se identificavam com projetos de redistribuição igualitária abraçam hoje uma escorregadia “terceira via”, cuja substância verdadeiramente emancipatória, quando a tem, está mais relacionada com o reconhecimento do que com a redistribuição. Por outro lado, os movimentos sociais que não há muito tempo exigiam com audácia uma partilha equitativa dos recursos e da riqueza já não são exemplificativos do espírito da época. É certo que não desapareceram totalmente, mas o seu impacto tem sido grandemente reduzido. Para além do mais, mesmo nalguns casos, quando as lutas pela redistribuição não se apresentam ligadas às lutas pelo reconhecimento, elas tendem a estar em algumas medidas ligadas a estas últimas.

As reivindicações políticas transmutaram o centro de constelação da gravidade da redistribuição para o reconhecimento. No prisma de Fraser (2002), as perspectivas são ambivalentes. Por um lado, a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não mais restrita ao eixo da classe, tal contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Assim, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Para a autora, essa transição histórica da redistribuição para o reconhecimento está a ocorrer apesar (ou por causa) da aceleração da globalização econômica.

Essas problemáticas que relacionam as questões entre identidade, reconhecimento e política, por sua vez, têm se tornado pauta cada vez mais presente nos moldes de funcionamento das atuais sociedades multiculturais na medida em que, como demarca Fraser (2006), a mobilização política tem se orientado na constituição de lutas para garantir o reconhecimento social das diferenças entre identidades coletivas. A busca é ser reconhecido como negro, homossexual, mulher etc., e não mais como proletário ou burguês, e, nesse sentido, ter garantido o direito do grupo do qual se faz parte, como uma forma de minimizar ou sanar as formas de injustiça produzidas na dimensão simbólica e cultural. Dessa forma, os conflitos identitários alcançaram estatuto paradigmático exatamente no momento em que o

agressivo capitalismo globalizante está a exacerbar radicalmente as desigualdades econômicas (FRASER, 2002).

Do ponto de vista do reconhecimento, por contraste, a injustiça surge na forma de subordinação de estatuto, assente nas hierarquias institucionalizadas de valor cultural. A injustiça paradigmática neste caso é o falso reconhecimento, que também deve ser tomado em sentido lato, abarcando a dominação cultural, o não-reconhecimento e o desrespeito. O remédio é, portanto, o reconhecimento, igualmente em sentido lato, de forma a abarcar não só as reformas que visam revalorizar as identidades desrespeitadas e os produtos culturais de grupos discriminados, mas também os esforços de reconhecimento e valorização da diversidade, por um lado, e, por outro, os esforços de transformação da ordem simbólica e de desconstrução dos termos que estão subjacentes às diferenciações de estatuto existentes, de forma a mudar a identidade social de todos (FRASER, 2002, p. 12).

Desse ponto de vista, em seu contraponto, a justiça não requer apenas políticas de redistribuição econômica, mas requer uma política de reconhecimento.

Nesse sentido, para a autora, no seio da sociedade da aceleração da globalização, a identidade já não está exclusivamente ligada ao trabalho, e as questões da cultura são intensamente politizadas. Contudo, a desigualdade econômica continua a manifestar-se sem medidas, uma vez que a nova economia global da informação está a alimentar importantes processos de recomposição de classe. Além disso, a atual população diversificada de trabalhadores simbólicos, trabalhadores de serviços, trabalhadores manuais, trabalhadores temporários e a tempo parcial, bem como os socialmente excluídos, tem extrema consciência das múltiplas hierarquias de estatuto, incluindo as ligadas à diferença sexual, “raça”, etnicidade, sexualidade e religião. Nesse contexto, não é viável nem um economicismo redutor, nem um culturalismo banal. Pelo contrário, a única perspectiva adequada é uma perspectiva bifocal que abarque tanto o reconhecimento como a distribuição.

As problemáticas econômicas trazem à tona preocupações tradicionalmente associadas à teoria da justiça distributiva, particularmente as que se relacionam com a estrutura econômica da sociedade e com os diferenciais de classe economicamente definidos. As problemáticas culturais trazem à tona preocupações recentemente salientadas pela Filosofia do Reconhecimento, como estamos vendo, especialmente no que se refere à ordem de estatuto na sociedade e às hierarquias de estatuto culturalmente definidas. No entanto, nenhuma dessas condições é apenas um epifenômeno da outra, sendo cada uma, pelo contrário, relativamente independente. Desse modo, nenhuma pode ser completamente efetivada de forma indireta, através de reformas dirigidas exclusivamente para a outra. O resultado é uma concepção

bidimensional de justiça que abrange tanto a distribuição como o reconhecimento, sem reduzir um aspecto ao outro (FRASER, 2002).

Apesar de Fraser (1998) reconhecer que a justiça está vinculada às questões de redistribuição e de reconhecimento, ambas não exigem caminhos de justiça distintos, do contrário se assume uma posição reducionista em seu *status*. Por outro lado, a negação do reconhecimento implica também, mas não só, um subproduto da redistribuição, que exige examinar padrões de valor cultural e institucionalizados de valorização para a paridade de participação da vida social. O não reconhecimento pode implicar diretamente em má distribuição, assim como a má distribuição pode implicar diretamente no não reconhecimento. Desse modo, má distribuição e não reconhecimento se convertem e se inscrevem um ao outro. Pode-se ler em Fraser (1998) que a falta de reconhecimento converte-se em má distribuição, e a má distribuição converte-se em falta de reconhecimento. Por outro lado, o não reconhecimento não implica necessariamente má distribuição, embora, também, certamente contribua para tal. Como resultado, não se pode entender essa sociedade atendendo exclusivamente a uma única dimensão da vida social. Não se pode ler a dimensão econômica da dominação diretamente pelo cultural, bem como o cultural diretamente pelo econômico. Da mesma forma, não se pode inferir classe diretamente de *status*, nem *status* diretamente da classe. Finalmente, não se pode deduzir a má distribuição diretamente do não reconhecimento, ou o não reconhecimento direto da má distribuição. Segue que nem o culturalismo nem o economicismo são suficientes para compreender a sociedade em seu todo. Em vez disso, é preciso uma abordagem que possa acomodar a diferenciação, a divergência e a interação em todos os níveis.

Tal pressuposição, para Fraser (1998), assumiria uma visão culturalista de problemas econômicos como se estivessem enraizados numa ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalhos sobre os outros, assumindo que mudar essa ordem cultural é suficiente para impedir a má distribuição. Deve-se levar em consideração que os mecanismos econômicos que são relativamente dissociados dos padrões de valores da cultura conformam e também operam de maneira relativamente impessoal e podem impedir a paridade de participação na vida social. Nesse sentido se faz necessário, para a autora, assumir uma concepção bivalente de distribuição e reconhecimento, como perspectivas distintas de dimensões de justiça, sem reduzir um deles ao outro, e que abarque dimensões dentro de ambas as estruturas.

Assim, Fraser (1998) se indaga se a justiça exige o reconhecimento do que é distintivo sobre indivíduos ou grupos, ou se o reconhecimento de nossa humanidade comum é suficiente.

Na primeira questão, dois grandes teóricos, Charles Taylor e Axel Honneth, entendem o reconhecimento como uma questão de autorrealização, como veremos. Ao contrário, Fraser (2002) considera que essa é uma questão de justiça. Deve-se dizer, sim, que é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negado o *status* de parceiros completos na interação social simplesmente como consequência de padrões institucionalizados de valor cultural de cuja construção eles não participaram igualmente e que menosprezam suas distintivas características que lhes são atribuídas.

Desse modo, a autora propõe que o operador central nessa distribuição deve ser o princípio de *paridade de participação*, ou da *paridade participativa*, segundo o qual a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros da sociedade interagir entre si como *pares*. Eis o *modus operandis* da participação política.

De acordo com essa prerrogativa, Fraser (1998) destaca que a justiça exige arranjos que permitam que todos os membros da sociedade interajam entre si como pares. Para que a paridade participativa seja possível, a autora afirma que pelo menos duas condições devem ser satisfeitas: primeira, a distribuição dos recursos materiais deve ser tal que garanta independência e “voz” dos participantes; segunda, que a cultura institucionalizada dos padrões de interpretação e avaliação expresse respeito igual para todos os participantes e garanta oportunidades iguais para atingir a estima social. A autora enfatiza que ambas as condições são necessárias para a paridade participativa. A primeira traz para foco preocupações tradicionalmente associadas com a teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações relativas à estrutura econômica da sociedade e diferenciais de classe economicamente definidos. A segunda traz preocupações de foco recentemente destacadas na Filosofia do Reconhecimento, especialmente as preocupações à ordem de *status* da sociedade e às hierarquias de *status* culturalmente definidas. Assim, uma concepção bivalente de justiça orientada para a norma da paridade participativa engloba tanto a redistribuição como o reconhecimento, sem reduzir nenhum deles ao outro. A redistribuição afeta o reconhecimento. Praticamente qualquer pedido de redistribuição terá alguns efeitos de reconhecimento, sejam intencionais ou não. Propostas para redistribuir renda através do bem-estar social, por exemplo, têm dimensão expressiva irreduzível; elas transmitem interpretações do significado e valor das diferentes atividades. Assim, os pedidos redistributivos invariavelmente afetam o *status* e as identidades sociais dos atores sociais. Esses efeitos devem ser tematizados e minuciosamente examinados, para que não acabem alimentando o não reconhecimento no curso de má distribuição.

As políticas redistributivas têm efeitos de falso reconhecimento quando padrões de fundo de valor cultural distorcem o significado das reformas econômicas, por exemplo, na medida em que uma desvalorização cultural generalizada reserva certa ajuda a famílias monoparentais como aquilo que se consegue por nada. Nesse contexto, a reforma do bem-estar social não pode ser bem-sucedida, a menos que se junte às lutas por mudança cultural voltada à reavaliação do cuidado e às associações femininas que buscam ressignificá-la. Em suma, a redistribuição não se efetiva sem o reconhecimento (FRASER, 1998).

Consideremos, em seguida, a dinâmica inversa, pela qual o reconhecimento colide com a distribuição. Como destaca a autora, praticamente qualquer pedido de reconhecimento terá alguns efeitos distributivos, seja intencional ou não intencional. Propostas para corrigir a avaliação androcêntrica fixada a certos padrões, por exemplo, têm implicações econômicas, que às vezes funcionam em detrimento dos beneficiários pretendidos. Assim, as reclamações de reconhecimento podem afetar a posição econômica, acima e além de seus efeitos de *status*. Esses efeitos também devem ser examinados para que não acabem alimentando a má distribuição no processo de tentar remediar o não reconhecimento. Reivindicações de reconhecimento, além disso, estão sujeitas à acusação de serem “meramente simbólicas”. Em tais contextos, as reformas de reconhecimento não podem ter sucesso a menos que sejam atreladas às lutas pela redistribuição. Em resumo, nenhum reconhecimento se efetiva sem redistribuição.

Nessa esteira, a necessidade, em todos os casos, é pensar integrativamente, como no exemplo acima, como uma reivindicação para redistribuir renda entre homens e mulheres é expressamente integrada com a pretensão de mudar os padrões de valor cultural codificados por gênero. A premissa subjacente é que as injustiças de gênero na distribuição e no reconhecimento são tão complexamente interligadas que nem podem ser corrigidas de forma totalmente independente. Assim, os esforços para reduzir as disparidades salariais entre homens e mulheres não podem permanecer exclusivamente na dimensão do “econômico”, eles não conseguem desafiar os significados de gênero que codificam ocupações de serviços de baixa remuneração como o “trabalho de mulheres”. Da mesma forma, os esforços para revalorizar os traços femininos, como de relacionamento interpessoal etc., não podem ter sucesso se permanecerem totalmente na dimensão do “cultural”; desafiam-se as condições econômicas estruturais e culturais que conectam essas características com dependência e impotência. Apenas uma abordagem que corrige a cultura da desvalorização do “feminino” precisamente dentro da economia (e em outros lugares) pode fornecer redistribuição séria e reconhecimento genuíno.

Para Fraser (1998), o reconhecimento moralmente falso nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar em igualdade com os outros na interação social. A norma de paridade participativa não é sectária no sentido requerido. Ela apela a uma concepção de justiça que pode ser aceita por pessoas com visões divergentes de boa vida, desde que aceitem obedecer a condições justas de interação sob condições de pluralismo de valor.

Conceber o reconhecimento como uma questão de justiça, destaca Fraser (1998), também tem uma segunda vantagem: o não reconhecimento conforma-se como uma lesão de *status* cujo lócus são as relações sociais, e não apenas questão de psicologia individual. Ser mal reconhecido, sob esse ponto de vista, não é simplesmente ser pensado como desprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais dos outros, mas é ser negado o *status* de um parceiro completo na interação social e impedido de participar como um par na vida social, como consequência da institucionalização de padrões de valor cultural que constituem um modo comparativamente indigno de respeito ou de estima. O não reconhecimento é uma questão de impedimentos manifestos e publicamente verificáveis externamente para a posição de algumas pessoas como membros da sociedade. A conta de justiça do reconhecimento evita a visão de que todos têm igual direito à estima social. O não reconhecimento, por sua vez, é uma questão de impedimentos manifestos e publicamente verificáveis externamente para a posição de algumas pessoas como membros da sociedade. E esses arranjos são moralmente indefensáveis, uma vez que distorcem ou não a subjetividade do oprimido. Finalmente, a conta de justiça do reconhecimento se presta à visão de que todos têm um igual direito à estima social.

Isso leva Fraser (1998) a levantar a seguinte questão: a justiça exige o reconhecimento do que é distintivo sobre indivíduos ou grupos, além do reconhecimento de nossa humanidade comum?

A essa indagação a autora afirma que, nessa perspectiva, o reconhecimento é um remédio para a injustiça, não um remédio genérico, mas uma necessidade humana. Assim, as formas de reconhecimento de justiça exigidas em qualquer caso dependem, por sua vez, das formas de não reconhecimento a serem corrigidas. Tudo depende, em outras palavras, precisamente daquilo de que as pessoas não reconhecidas precisam, a fim de serem capazes de participar como pares na vida social. E, finalmente, as formas de reconhecimento precisam estar vinculadas às formas de redistribuição.

As lutas pelo reconhecimento estão cada vez mais a proliferar apesar (ou por causa) do aumento da interação e comunicação transculturais. Isto é, manifestam-se precisamente quando há aceleração das migrações e dos fluxos dos meios de comunicações globais que

estão a fraturar e a hibridar todas as formas culturais, mesmo aquelas anteriormente vividas como “intactas” (FRASER, 2002).

Para a autora, geralmente o reconhecimento é visto através da lente da identidade. Desse ponto de vista, o que requer reconhecimento é a identidade cultural específica dos grupos. O falso reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pelo grupo dominante e no conseqüente dano infligido ao sentido do eu dos membros do grupo. A reparação desse dano requer o envolvimento numa política de reconhecimento que visa retificar a desestruturação interna através da contestação da imagem pejorativa do grupo projetada pela cultura dominante. Os membros desses grupos devem rejeitar tais imagens em favor de novas autorrepresentações por eles próprios construídas – o reconhecimento deve se dar pelo prisma de quem se reconhece. Depois de remodelar a sua identidade coletiva, devem exibí-la publicamente de forma a ganhar o respeito e a consideração da sociedade em geral. Quando o resultado tem êxito, atinge-se o “reconhecimento”, uma relação não distorcida consigo próprio. Relativamente ao modelo identitário, portanto, a política de reconhecimento significa política de identidade.

Na concepção de Fraser (2002), as formas de justiça devem estar baseadas no que se pode designar como um “modelo de estatuto”: o reconhecimento é uma questão de *estatuto social*. O que requer reconhecimento no contexto da globalização não é a identidade específica de um grupo, mas o estatuto individual dos seus membros como parceiros de pleno direito na interação social.

Fraser (2007b) propõe tratar o reconhecimento como uma questão de *status social*. Dessa perspectiva – denominada *modelo de status* – o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social. Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade.

Para a autora, entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se tais padrões constituem os atores como parceiros, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valoração cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos,

completamente “os outros” ou simplesmente invisíveis, ou seja, como menos do que parceiros integrais na interação social, então nós podemos falar de não reconhecimento e subordinação de *status*. No modelo de *status* isso significa uma política que visa superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual.

Dessa forma, Fraser (2002b) demarca que o falso reconhecimento não significa a depreciação e deformação da identidade do grupo, mas antes a subordinação social, isto é, o impedimento da participação paritária na vida social. A reparação dessa injustiça requer uma política de reconhecimento. No modelo de estatuto, pelo contrário, significa uma política que visa superar a subordinação através da instituição da parte reconhecida distorcidamente como membro pleno da sociedade, capaz de participar no mesmo nível dos outros, o que implica uma *participação de paridade*. A implementação desse modelo de estatuto requer que examinemos os efeitos dos padrões institucionalizados de valor cultural sobre a posição relativa dos atores sociais. Nos casos em que tais padrões constituem os atores como pares, capazes de participar no mesmo nível que os outros da vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e de igualdade de estatuto.

Ao contrário, para a autora, quando os padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos ou simplesmente invisíveis, portanto como menos do que membros plenos na interação social, então teremos de falar de falso reconhecimento ou subordinação de estatuto. De acordo com o modelo de estatuto, o falso reconhecimento é uma relação social de subordinação transmitida através de padrões institucionalizados de valor cultural – ocorre quando as instituições sociais regulam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação.

Segundo o modelo de estatuto, o falso reconhecimento constitui uma grave violação da justiça. Sempre que ocorra e qualquer que seja a forma que tome, é necessário reivindicar o reconhecimento. Mas devemos notar o que isto significa em termos precisos: tal reivindicação não visa a valorização da identidade do grupo, mas a superação da subordinação, procurando instituir a parte subordinada como membro pleno na vida social, capaz de interagir paritariamente com os outros. Isto é, visa *desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a fomentam* (FRASER, 2002, p. 16, grifos da autora).

O não reconhecimento, assim, aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação. Exemplos abrangem as leis matrimoniais que excluem a união entre pessoas do mesmo sexo por não ser considerada legítima, que apoiam políticas de bem-estar que estigmatizam mães solteiras e pessoas de

baixa renda e práticas de policiamento tais como a “categorização racial” que associa pessoas de determinada raça com a criminalidade. Em todos esses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativos e outros como deficientes ou inferiores.

Para Fraser (2007b), nesses casos, o resultado é negar a alguns membros da sociedade a condição de parceiros integrais na interação, capazes de participar como iguais com os demais, visando não valorizar a identidade de determinados grupos; assim, superar a subordinação requer reivindicar reconhecimento no modelo de *status* que pretende tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. Elas objetivam: “*desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam*” (FRASER, 2007b, p. 109, grifos da autora).

Do mesmo modo, o modelo de estatuto, ao recusar privilegiar remédios para o falso reconhecimento que não valorizam as identidades de grupos existentes, evita essencializar as atuais configurações e a recusa da mudança histórica. Por último, ao estabelecer a paridade participativa como critério normativo, esse modelo submete as reivindicações de reconhecimento a processos democráticos de justificação pública (FRASER, 2002). Essa forma de política de reconhecimento conforma o contexto para as lutas de justiça social, o que implica na remoção dos obstáculos à paridade de participação. Tal âmbito da aplicação do princípio de paridade deve ser ajustado ao contexto em questão, o que significa que não há uma fórmula única que baste para todos os casos. Daí que sejam necessários múltiplos enquadramentos de paridade.

Nessa esteira, Fraser (2002) se indaga acerca de quem são precisamente os sujeitos relevantes da justiça e quem são os atores sociais entre os quais se exige que exista paridade de participação. Noutros termos, implica se indagar a quais identidades se atribui o direito de paridade de participação, ou a quem se reconhece a identidade de cidadão.

Na medida em que a ênfase no reconhecimento está a levar à substituição da redistribuição, aquele pode vir efectivamente a fomentar a desigualdade económica. Na medida em que a viragem cultural está a reificar as identidades colectivas, corre-se o risco de se sancionar violações de direitos humanos e de se congelar os próprios antagonismos que esta viragem pretende mediar. Finalmente, na medida em que diferentes tipos de lutas estão a enquadrar desajustadamente os processos transnacionais, corre-se o risco de truncar o alcance da justiça e excluir actores sociais relevantes (FRASER, 2002, p. 20).

Para contrariar tal risco da substituição, Fraser (2002) propõe que o reconhecimento e a redistribuição conformam um problema bidimensional de justiça, como discutimos.

Deve-se dizer, nesse sentido, que é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negada a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente em virtude de padrões institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhes são atribuídas. Assim, deve-se dizer que o não reconhecimento é problemático porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada e, portanto, uma séria violação da justiça (FRASER, 2007b).

O modelo de *status*, em Fraser (2007b), sustenta que cabe aos indivíduos e grupos definirem para si próprios o que conta como boa vida e criar, assim, uma forma de alcançá-la, dentro dos limites que asseguram uma liberdade semelhante para os demais. Parte da concepção de justiça que pode ser aceita por aqueles que tenham divergentes concepções da boa vida. O que torna o não reconhecimento moralmente inaceitável é que isso nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar, como iguais, com os demais, na interação social. A norma da *paridade participativa* invocada aqui não é sectária no sentido referido. Ela pode justificar reivindicações por reconhecimento como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordem em seguir os termos justos da interação, sob as condições do pluralismo valorativo.

O que resulta da paridade participativa é que todos têm iguais direitos a buscar estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades. Tais condições não são asseguradas quando, por exemplo, padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam, de modo difundido, o feminino, o “não branco”, a homossexualidade, as minorias e tudo o que é culturalmente a elas associado. Quando esse é o caso, os grupos minoritários enfrentam obstáculos na conquista de estima que não são encontrados pelos demais. E todos, incluindo os homens brancos heterossexuais, enfrentam maiores obstáculos se eles optam por perseguir projetos e cultivar características que são culturalmente codificadas como femininas, homossexuais ou “não brancas”.

Fraser (2007b) demarca que de fato nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário da má distribuição ou da má distribuição agregada à discriminação legal. Para lidar com tais casos, a autora propõe que a justiça deve ir além da distribuição de direitos e bens e examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural; ela deve considerar se tais padrões impedem a paridade de participação na vida social.

O centro normativo da concepção de justiça em Fraser (2007b) é a noção de *paridade de participação*. Para a autora, “paridade” significa a condição de ser um *par*, de se estar em *igual condição* com os outros, de estar partindo do mesmo lugar. A autora abre a pergunta de até que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar tal paridade. Em sua formulação, além disso, o requerimento moral é que aos membros da sociedade sejam garantidas as possibilidades de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade ou interação. Não há, porém, nenhuma solicitação para que todos realmente participem em qualquer atividade.

De acordo com essa norma, para a autora, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros da sociedade interagir uns com os outros como parceiros. Para que a paridade de participação seja possível, ela afirma que, pelo menos, duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes, ao que denomina *condição objetiva* da paridade participativa. Esta exclui formas e níveis de desigualdade material e dependência econômica que impedem a paridade de participação. Desse modo, são excluídos os arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as grandes disparidades de riqueza, renda e tempo livre, negando, assim, a algumas pessoas os meios e as oportunidades de interagir com outros como parceiros. A segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social, ao que denomina *condição intersubjetiva* de paridade participativa. Esta exclui normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as características associadas a elas. Nesse sentido, são excluídos os padrões institucionalizados de valores que negam a algumas pessoas a condição de parceiros integrais na interação, seja sobrecarregando-os com uma excessiva atribuição de “diferença”, seja falhando em reconhecer o que lhes é distintivo.

Tanto a condição objetiva quanto a condição intersubjetiva são necessárias para a paridade de participação. Nenhuma delas sozinha é suficiente. A condição objetiva focaliza preocupações tradicionalmente associadas com a teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações relacionadas à estrutura econômica da sociedade e às diferenciações de classes economicamente definidas. A condição intersubjetiva focaliza preocupações recentemente abordadas pela Filosofia do Reconhecimento, como vimos, especialmente preocupações relacionadas à ordem de *status* da sociedade e às hierarquias de *status* culturalmente definidas (FRASER, 2007b).

Dessa forma, uma concepção ampla da justiça, orientada pela norma da paridade participativa, inclui tanto redistribuição quanto reconhecimento, sem reduzir um ao outro. Fraser (2007b) aponta que a paridade participativa é uma norma universalista em dois sentidos: primeiro, ela inclui todos os parceiros na interação; e, segundo, ela pressupõe o igual valor moral dos seres humanos.

Dessa maneira, as formas de reconhecimento que a justiça exige em qualquer caso dado dependem das formas de *não* reconhecimento a serem compensadas. Nos casos em que o não reconhecimento envolve a negação da humanidade comum de alguns participantes, o remédio é o reconhecimento universalista; assim, a primeira e mais fundamental compensação para o *apartheid* sul-africano foi a cidadania universal “não racializada”. Ao contrário, quando o não reconhecimento envolve a negação daquilo que é distintivo de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade (FRASER, 2007b).

Ao colocar questões de justiça em posição central, Fraser (2007b) entende que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados diferem das dos atores dominantes e que “*apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas*” (FRASER, 2007b, p. 122, grifos da autora).

Assim, Fraser se indaga sobre quais pessoas precisam de qual(is) tipo(s) de reconhecimento e em quais contextos dependem da natureza dos obstáculos que elas encontram em relação à paridade participativa.

A partir do momento que Fraser (2007b) reconhece que a justiça pode, sob certas circunstâncias, exigir o reconhecimento das particularidades, então ela considera que se deve levar em conta o problema da justificação. E levanta as questões: o que justifica uma reivindicação pelo reconhecimento da diferença? Como se podem distinguir reivindicações de tal tipo justificadas das não justificadas?

Como vimos com a autora, essa norma abrange ambas as dimensões da justiça, distribuição e reconhecimento.

Para Fraser (2007b), os reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valoração cultural lhes negam as condições intersubjetivas necessárias. Em ambos os casos, portanto, a norma da paridade participativa é o padrão para justificar a reivindicação. A paridade participativa serve para avaliar os remédios propostos contra a injustiça. Os reivindicantes devem mostrar que as mudanças sociais que eles perseguem irão, de fato, promover a paridade de participação. Reivindicantes da redistribuição devem mostrar que as reformas econômicas que eles defendem fornecerão as condições objetivas para a participação plena daqueles a quem elas são atualmente negadas,

sem exacerbar significativamente outras disparidades. De modo similar, os reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que as mudanças institucionais socioculturais que eles perseguem fornecerão as condições intersubjetivas necessárias, novamente, sem piorar substantivamente outras disparidades. Em ambos os casos, mais uma vez, a paridade participativa é o padrão para justificar propostas de reforma.

A par da má distribuição e do não reconhecimento, Fraser (2007a) aponta para o problema da má representação, configurando um tripé: redistribuição, reconhecimento e representação. Aqui, também, a tarefa é desenvolver uma política tridimensional que equilibre e integre tais preocupações.

Políticas de representação, para a autora, podem colaborar para reequilibrar os problemas de redistribuição e reconhecimento. A má representação está relacionada ao que a autora chama de mau enquadramento, que configura formas de injustiças em escala maior, que são de ordem transnacional.

Tais problemáticas concernem ao movimento das lutas políticas que tem se configurado na dimensão das injustiças sociais, por redistribuição, das injustiças culturais e simbólicas, por reconhecimento, e das injustiças de ordem do mundo globalizado, por representação. O que implica um modelo tridimensional de justiça.

O mau enquadramento, portanto, exclui algumas pessoas ou grupos da participação política, retirando sua capacidade participativa em razão de limites impostos por determinada comunidade; assim, tem-se uma espécie falsa de representação política, que ocorre quando elites – nacionais ou transnacionais – monopolizam a delimitação do enquadramento, obstando a participação dos prejudicados nesse processo e bloqueando a criação de instâncias propriamente democráticas (CABRAL, 2012). Em nossos termos, podemos indagar: que identidades têm ou não direito a representação?

Considerando isso, Fraser levanta algumas questões políticas importantes: como poderemos delinear uma estratégia coerente para reparar as injustiças de estatuto, de classe e de representação no contexto da globalização? Como é que podemos integrar os melhores aspectos da política de redistribuição, da política de reconhecimento e da política de representação de forma a desafiar a injustiça em ambas as frentes?

Se, por sua vez, a negação do reconhecimento das identidades constitui problema central às questões de ordem política, cabe refletir como o reconhecimento se conforma no seio dos moldes dessa dimensão política, uma vez que esta, em nosso tempo, tem por paradigma a biopolítica. Talvez por esse caminho possamos pensar a dinâmica política em jogo que delinea as formas de afirmação e negação do reconhecimento enquanto questão de

paridade social nos termos políticos, na medida em que o reconhecimento se dá de modo perverso.

1.3 Biopolíticas de reconhecimento

“Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável” (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Já no início de seu projeto *Homo Sacer*, Giorgio Agamben, embora não aprofunde a discussão sobre o reconhecimento, deixa-nos essa aporia como um fio solto que abre o caminho para pensar uma problemática: se, por um lado, tivemos conquistas na dimensão do reconhecimento e das liberdades formais, por outro, nessa mesma estrutura que as sustenta, está o *homo sacer*, nos limites entre uma espécie de sobrevivência e a morte, com seu corpo matável, porém insacrificável.

Isso implica, por sua vez, que embora o reconhecimento tenha se tornado indispensável no cenário social de nosso tempo, no paradigma político compreendido por Agamben (2007) ele também pode operar como um dispositivo da biopolítica.

Se o esquema da biopolítica, como mostrou Foucault (2006), pretende o controle populacional, o dispositivo com que opera o estratagema do controle das identidades é o reconhecimento.

A emergência das diferenças dos sujeitos, na medida em que surgem diferentes identidades não substanciais, portanto, busca ser capturada pelos modos com que se operam os dispositivos biopolíticos, na medida em que se dá o reconhecimento de tais diferenças, são capturados pelos enquadres da biopolítica, e produz enclausuramentos em moldes identitários.

Se, por um lado, as demandas por reconhecimento compreendem a necessidade de dar conta das demandas identitárias, por outro, as formas de reconhecimento estão condicionadas a condições normativas de reconhecimento, como demarca Judith Butler (2015). Honneth parece concordar com tal alegação, quando finaliza seu *Luta por reconhecimento* discutindo acerca das condições intersubjetivas do reconhecimento, entretanto, não aprofunda essa análise, que fica como um fio em aberto que permite levantar problemáticas para possíveis investigações.

Se, portanto, existem condições normativas do reconhecimento, como alega Butler, que se definem, entre outros modos, por enquadres ontológicos nos quadros normativos da biopolítica, esses enquadres conformam-se pelas dimensões do reconhecimento que se dirige às identidades, pressuposto por políticas identitárias, e se configuram assim enquanto

dispositivos biopolíticos de reconhecimento – noutros termos, o que estamos chamando aqui de (bio)políticas de reconhecimento.

A apreensão das identidades no âmbito da vida social e política acontecem, assim, sob as molduras do reconhecimento. O reconhecimento conforma-se, nesses moldes, como uma operação de poder de apreensão do “ser”, por categorias de identidade.

O ‘ser’ da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (BUTLER, 2015, p. 14).

Butler se pergunta em que condições é possível apreender uma vida. Aqui nos cabe a pergunta: em que condições é possível apreender uma identidade, um “ser”? A capacidade de apreensão pelo reconhecimento das identidades é parcial ou totalmente dependente das normativas ontológicas que definem políticas de identidade nos moldes da normatividade tida hegemônica.

Se o reconhecimento é um ato, ou uma prática, empreendido por, pelo menos, dois sujeitos, e que, como sugeriria a perspectiva hegeliana, constitui uma ação recíproca, então a condição de ser reconhecido descreve essas condições gerais com base nas quais o reconhecimento pode acontecer, e efetivamente acontece (BUTLER, 2015, pg. 20).

Identidades não substanciais, que escapam a esses moldes ontológicos, são, na distribuição hierárquica das identidades normativas, tangíveis numa dimensão que escapa ao reconhecimento, o qual, por sua vez, numa espécie de anamorfose, busca expurgar o não substancial na tentativa de enquadrá-las aos regimes pedagógicos do humano.

Em que pese o advento das sociedades multiculturais ter propiciado a emergência de novas identidades, portanto, a emergência cada vez mais profícua das diferenças, seu reconhecimento, por outro lado, tem se consolidado apenas a aquelas que aparecem enquanto diferenças consumíveis, enquanto, por sua vez, uma forma de reconhecimento – que podemos chamar de radical – da alteridade tem sido sufocada pelas relações contingentes aos esquemas do mercado de consumo, sustentadas numa lógica social hedônica e narcísica (CHUL-HAN, 2017).

Destaca Butler (2015, p. 17) que “os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos”. Assim, para a autora, as condições normativas de reconhecimento se concernem a partir de uma ontologia historicamente contingente, na qual o reconhecimento

depende de normas já definidas para que se efetive¹. “Assim, há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2015, p. 17). Em nossos termos, o reconhecimento se dá por categorias identitárias – como veremos adiante.

Se há condições normativas de reconhecimento, as quais estamos considerando aqui enquanto um dispositivo da biopolítica, afirma Butler (2015) que também há as condições de ser reconhecido. Nessas condições, podemos considerar que também se aloca a problemática de identidade.

Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a ‘condição de ser reconhecido’ caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais ‘atuam’ do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento (BUTLER, 2015, p. 19).

Se o reconhecível, em termos identitários, depende de uma noção normativa de identidade, ela, a própria identidade, circunscreve-se como a norma. Essa operação implica numa forma de tornar as identidades não substanciais em identidades “reconhecíveis”; noutros termos, é uma forma de apreender aos enquadres normativos da ontologia do reconhecimento as identidades que lhe escapam. Da mesma forma, enfatiza Lima (2010), se há condições para que o reconhecimento se efetive há condições para o reconhecimento perverso, isto é, se existe uma condição de quem dá o reconhecimento, esta condiciona quem recebe o reconhecimento.

Por sua vez, a engenharia estatal moderna tem se ocupado em enfatizar a possibilidade de uma real democracia, em que se reconheça a participação social de diferentes grupos no processo de administração pública; por outro, o reconhecimento dessa participação tem se dado de modo problemático, na medida em que se enclausuram e excluem determinados grupos, sob os pilares de uma distribuição hierárquica definida por identidades. Há uma distribuição hierárquica das identidades nos enquadres da vida social, afirma Rancière (2018).

¹ “Ao mesmo tempo, seria um equívoco entender a operação das normas de maneira determinista. Os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder, e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer” (BUTLER, 2015, p. 17).

Se o diagnóstico de Agamben (2007) de que existe um campo em que se produz uma espécie de vida nua (vidas que não têm reconhecimento no campo da política, embora no seu contraponto a política se dirija a essa vida) é acertado, o reconhecimento das pessoas que determinam sua inscrição no âmbito dessa forma de vida é definido por essa hierarquia em que se distribuem as identidades, ou, noutros termos, define-se por quem as pessoas são, por suas identidades.

Como destaca Butler (2015, p. 13), “se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras”.

A problemática, dirá Butler (2015, p. 20, grifos nossos), não está no movimento de tentar incluir mais pessoas nas normas existentes, porém, “considerar como as normas existentes atribuem *reconhecimento de forma diferenciada*”. Nessa afirmação de Butler, embora por um lado se reconheça a importância do reconhecimento nas sociedades de nosso tempo, por outro, a autora abre diálogo para entender que o reconhecimento possui diferentes formas.

É nesse sentido que Lima (2010) aponta que o reconhecimento pode se constituir também de modo perverso, fazendo com que os indivíduos fiquem aprisionados numa única personagem fetichizada, embora sob aparência de um processo de movimento de mesmidade. A identidade, portanto, que, como demarca Ciampa (2009), expressa-se por meio de personagens, ficaria aprisionada ao mundo da mesmice.

Assim, é nessa dimensão do reconhecimento, que se dá de modo perverso, que entendemos que ele pode operar enquanto um dispositivo da biopolítica como forma de administração da identidade – na perspectiva em que Agamben (2010/2008) compreende a biopolítica –, como forma de manutenção de uma sobrevivência modulável enquanto vida vegetativa, a qual, na dimensão da expressão identitária, conforma-se enquanto modulações de personagens, em que se tem personagens moduláveis e possibilidades extremamente reduzidas de metamorfoses com caráter emancipatório.

A política contemporânea, para Agamben, está impregnada de dispositivos que, para além de ordenar a rotina da vida social, formatam a vida individual, qualificando-a de tal maneira que não é possível encontrar uma unidade entre as formas assumidas por ela (BAPTISTA, 2015). Agamben generaliza a noção de dispositivo até fazê-la coincidir com qualquer mecanismo que seja capaz de governar a vida (CASTRO, 2012), assim faz uso da linguagem como dispositivo ontológico no qual, em nossos termos, encontra sentido afirmar

que o reconhecimento se constitui enquanto dispositivo de governo das identidades – o reconhecimento como dispositivo biopolítico. Assim, o reconhecimento, como destaca Honneth (2003), que se constitui como *télos* da linguagem, conforma-se, nos modos biopolíticos da política contemporânea, enquanto dispositivo linguístico da biopolítica que pretende capturar a subjetividade.

Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones, os celulares e – porque não – a linguagem mesma, que e talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2005, p. 13).

Se a biopolítica enquanto paradigma da política estabelece uma forma de gestão dos limites da vida enquanto uma sobrevivência modulável no limiar entre a vida e a morte, equiparada a uma espécie de tanatopolítica – como descreve Agamben (2010) –, nos quadros biopolíticos do reconhecimento se gestam, em termos identitários dos sujeitos, uma forma de gestão da morte simbólica, na medida em que o reconhecimento que se circunscreve como perverso, enquanto dispositivo da biopolítica, e mantém formas identitárias aprisionadas a políticas de identidade que produzem metamorfoses para a morte em sua dimensão simbólica.

Ao acompanhar diferentes narrativas, percebe-se como se encontram histórias de vida e histórias de morte. Vida e morte parecem sempre acompanhar as histórias. Vida e morte, eis a questão que perpassa todo o enredo das histórias de Severino e Severina, trabalhados por Ciampa (2009). Como mostrou o autor, quando as metamorfoses não levam à vida, elas são produzidas para a morte, seja simbólica (quando se produzem aprisionamentos identitários), seja letal (basta lembramos os altos índices de genocídios de diferentes populações que estão nas condições de subalternidade, bem como os suicídios). Assim, podemos nos perguntar: afinal, o que determina a morte? Ou, o que determina a morte simbólica?

Lembremo-nos do caso da personagem da Severina louca:

Antes de solteira, tinha aqueles problemas [...] de espiritismo, que tinha encosto que tomou conta de mim [...] nem pensava em loucura [...] foi depois disso, que ele (marido) falou que eu era louca, falou pros médicos que eu era louca [...] os médicos acreditaram [...] e eu acreditei [...] vê o que é, é duro, é fogo, né, como que pode, o que é a mente da gente [...] ele inventou, pra encobrir a surra [...] e daí eu fiquei louca. E fiquei! [...] Quem olhava para mim parecia que eu era uma lelé, lelé mesmo; eu andava como uma tonta, uma biruta, e como que as pessoas conseguem, né! (Severina, em CIAMPA, 2009, p. 70).

Há aí não uma forma de reconhecimento recusado, mas a efetivação de um reconhecimento perverso (LIMA, 2010), que se delinea na gestão da vida social, nos moldes de uma bio ou tanatopolítica, como demarca Agamben (2010); nos termos biopolíticos do reconhecimento, na medida em que se observa uma gestão da morte simbólica, em que ele se circunscreve de modo perverso – enquanto reconhecimento perverso –, que constitui o único reconhecimento possível de uma personagem estigmatizada; assim, nem a vida nem a morte, mas uma morte simbólica: a sobrevivência.

Lembremo-nos do caso de Ana, analisada por Lima (2010), em que ela modula as personagens *anoréxica*, *deficiente*, *louca-suicida*, *moribunda-que-não-morre*, que transcreve anamorfoses de si mesma nas quais não se reconhece, porém, delinea o reconhecimento perverso de uma mesma personagem fetichizada, enquanto modulações da personagem *doente mental*.

Como vimos com Agamben (2008), nos enquadres biopolíticos, nem a vida nem a morte, mas a sobrevivência; uma sobrevivência modulável a qual se interpõe enquanto gestão da morte simbólica por vias de um reconhecimento perverso que implode na sobrevivência de personagens moduláveis fetichizadas.

O reconhecimento perverso a que nos referimos, nos casos estudados por Lima, é o reconhecimento da cidadania como indutora de práticas que operam a seletividade da demanda e dos tipos de intervenção, priorizando o patológico, excluindo a dimensão da produção social da vida; esse tipo de reconhecimento exige que o sujeito assuma uma identidade estigmatizada que permita a ele acesso ao cuidado em saúde mental usando esse estigma como moeda de troca. Por exemplo, alguém que possui um diagnóstico psiquiátrico passa a ser reconhecido nos serviços de saúde mental a partir de sua patologia, e esta se torna a possibilidade de acesso a um serviço que lhe é de direito (OLIVEIRA, 2018). Nesse sentido, podemos observar que o reconhecimento se dá de modo perverso enquanto enquadre dos dispositivos biopolíticos.

Podemos ainda vislumbrar o caso de Molly, trabalhado por Decome Poker (2014), uma garota que vivia em situação de acolhimento institucional para crianças e adolescentes,

que ao negar as ideologias instituídas é reconhecida como “louca-sem-razão”, regulada pelas formas de reconhecimento perverso.

Como destaca Decome Poker (2014), o estigma “louca-sem-razão” é o início da desmoralização de seu eu, da carreira moral que tentam traçar para aniquilar aquilo que ameaça o universo simbólico da instituição.

Podemos tomar os casos de Francisco ou Antônio, trabalhados por Holanda (2016), em que se busca enquadrá-los num determinado tipo de categoria, ou identidade, ou diagnóstico de *dependentes químicos*, os quais encarnam diferentes personagens, mas o reconhecimento que lhes é tentado ser dirigido a todo tempo é o reconhecimento perverso, que produz modulações da personagem *dependente químico*.

O reconhecimento perverso que nesses casos se empreende desconsidera toda a história do sujeito e concentra suas problemáticas de vida em pontos específicos, ligados, muitas vezes, às patologias do contemporâneo. Isso não permite, porém, uma visão paraláctica, que o define como um padrão de deslocamento aparente de um objeto causado pela mudança do ponto de observação, que permite uma nova linha de visão, reforçando a importância do fato de que sujeito e objetos são sempre mediados, e não absolutos – para reconhecer as anamorfoses expressas (HOLANDA, 2016).

Nesse caminho observa-se que o reconhecimento, quando instituído na política pública, conforma esta enquanto política de identidade, o que, na maioria dos casos, corresponde às formas biopolíticas. Souza (2011) aponta que o reconhecimento social para a população atendida limita, conseqüentemente, o processo contínuo formativo (vir a ser a si mesmo) das identidades psicossociais, que, ao invés de emancipadas, fazem-se permanecidas perversamente em suas carências, limitações e pobreza sociais. O acesso à política pública é condicionado, como vemos, a uma política identitária.

Tal diagnóstico se expressa nos casos estudados por Souza (2011) em que os usuários do Sistema Único de Assistência Social precisam se representar, para serem assistidos, por identidades “positivamente” assistidas ou identidades “negativamente” discriminadas, nas quais as “populações-alvo” sempre são distinguidas por algum *déficit*. Assim, criam-se categorizações: inválidos, carentes, deficientes, descamisados, marginais, idosos, crianças em dificuldade, famílias “desequilibradas”, “economicamente frágeis” etc.; categorizações as quais os assistidos são levados obrigatoriamente a representar e sem as quais não podem ter garantidos a assistência e seu “direito”. É nesse sentido que opera a política enquanto paradigma biopolítico, na medida em que inclui excluindo: produzindo uma vida nua,

enquanto sobrevivência modulável; modulam-se identidades fetichizadas para demarcar o lugar de inclusão que, ao mesmo tempo, exclui.

Isso, por sua vez, como destacarão algumas investigações – Lima (2009), por exemplo, entre outras, como vimos –, não aponta que nesses casos não houve ou não se efetivou o reconhecimento, pelo contrário, houve e se efetivou sim o reconhecimento, todavia, um reconhecimento que não é pós-convencional, tampouco paralítico, mas uma forma de reconhecimento perverso, em que se produz uma espécie de morte simbólica, gerenciada na lógica dos dispositivos biopolíticos, que enclausuram as possibilidades de ser no mundo em formas moduláveis de personagens fetichizadas. Nos casos trazidos nessas investigações, os indivíduos tiveram de se subsumir a políticas de identidades depreciativas, categorizações sociais discriminativas, para serem reconhecidos nos enquadres das (bio)políticas de reconhecimento.

Se, como aponta Fraser (2007), o reconhecimento consiste em uma forma de justiça social, o qual pretende a paridade participativa dos sujeitos como iguais dentro do *status* social, o reconhecimento perverso, enquanto dispositivo biopolítico, conforma uma relação de exceção, como uma forma extrema de relação que inclui unicamente através da exclusão; reconhece-se para incluir excluindo modulações de personagens fetichizadas; reconhece, nos termos de Agamben, como vida nua – inclui numa política que desumaniza o sujeito político e o esvazia de seus direitos.

O caso de Davi, trabalhado por Furlan (2015), é bem emblemático nesse sentido. Davi narra sua história quando adulto, a qual demarca que teve uma trajetória em que foi abrigado num abrigo para crianças e adolescentes aos 3 anos de idade e saiu depois de 7 anos, com 10 anos de idade, retornando ao convívio de sua família de origem. Se, por um lado, a política, nos enquadres da biopolítica, é dirigida a corpos buscando inseri-las, no seu contraponto ela se produz como vida nua, excluindo-as, como vemos na história de Davi.

Nesses termos, a política se constrói e se dirige a pessoas que nela se inscrevem, mas se registra por sua não inscrição; são vidas produzidas como vida nua.

Na estima social (HONNETH, 2003) há uma forma de inclusão social da pessoa numa comunidade por meio do reconhecimento, que reconhece suas propriedades individuais enquanto sujeito. No reconhecimento perverso há uma forma falsa de inclusão que diz “você está aqui”, mas que na mesma medida exclui, fetichiza e diz “você está aí”. Nessa esteira o reconhecimento se conforma enquanto dispositivo biopolítico (como vimos com Agamben 2008; 2010), na medida em que desempenha um enquadre biopolítico que produz uma política que se faz para o outro, excluindo-o, colocando o dentro fora – eis a dialética da

biopolítica: uma política que se dirige ao sujeito que inclui excluindo-o. No campo da biopolítica do reconhecimento há uma espécie de *inclusão exclusiva*, como forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão. Ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído. O que emerge nessa figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, o que se delineaia como vida nua enquanto vida abandonada. No campo da vida nua, a política desumaniza o sujeito enquanto político e seu desejo humano é esvaziado de significado, o que faz com que qualquer reivindicação política perca sua importância, esvaziando o sentido do direito como garantidor de suas demandas; a vida nua é a vida produzida na exceção, como vida fora da política que está dentro excluindo-a.

Se há uma forma de reconhecimento implicativo, em que se convoca/convida o outro a narrar-se de outro modo, o reconhecimento perverso convoca o outro a narrar-se a partir de políticas identitárias nos enquadres dos regimes normativos da biopolítica.

Ainda que o reconhecimento convoque a uma narrativa aparentemente outra, como se convocasse uma alteridade ou diferença, esta apenas lhe é apreendida quando circunscrita nos regimes das diferenças consumíveis no âmbito da lógica do mercado de consumo; dito em nossos termos, o que se reconhece são modulações de personagens fetichizadas.

Se, como vimos ao decorrer do texto, o reconhecimento se apresenta no contemporâneo, no seio das sociedades transculturais, enquanto necessidade vital humana, por outro lado, por trás do reconhecimento, como vimos com Agamben, ainda está o corpo do *homo sacer* com seu duplo soberano, sua vida matável, porém insacrificável; o reconhecimento ainda constitui uma forma de reconhecimento que se dá de modo perverso, que circunscreve as identidades no campo das estruturas biopolíticas do poder, à qual o reconhecimento se dirige para incluir excluindo. Se o reconhecimento, por um lado, é questão vital humana para os processos que apontam o horizonte da emancipação, por outro, as saídas emancipatórias são capturadas pelos dispositivos biopolíticos de controle, os quais, no tangível às identidades, produzem formas moduláveis de ser e existir. Se a biopolítica, em seus enquadres do poder, pretende o controle de corpos populacionais, no registro das identidades ela faz uso do dispositivo do reconhecimento. Assim, faz o controle pelos modos de gestão simbólica, via reconhecimento perverso, que produz personagens moduláveis, enquanto *modus operandi* de existência, isto é, a identidade como morte simbólica – um aprisionamento a infinitas modulações de personagens fetichizadas.

Diagnóstico semelhante ao nosso é realizado por Judith Butler (2017), em *A vida psíquica do poder*, quando destaca que o reconhecimento se conforma também como estrutura de poder.

Não é que exigimos o reconhecimento do outro, e que uma forma de reconhecimento nos é conferida através da subordinação, mas sim que dependemos do poder para nossa própria formação, que essa formação é impossível sem a dependência e que a postura do sujeito adulto consiste precisamente na negação e na reencenação dessa dependência (BUTLER, 2017, p. 18).

Como poder exercido sobre o sujeito, o reconhecimento, não obstante, é um poder assumido pelo sujeito, uma suposição que constitui o instrumento do vir a ser do sujeito.

Acompanhando o raciocínio de Butler, o reconhecimento como poder (como biopolítica) age sobre o sujeito, torna-o sujeito possível, como condição de possibilidade e ocasião formativa; e é retomado e reiterado no próprio ser e agir do sujeito. O reconhecimento não só age sobre o sujeito, mas também o põe em ato.

Assim, o reconhecimento não apenas tem papel na formação dos sujeitos, mas também domina e oprime, o que, nesse sentido, significa que o reconhecimento possui efeitos reguladores. Se o reconhecimento existe para formar e também dominar e oprimir os sujeitos existentes, em que isso consiste? (Trataremos essa questão melhor no capítulo sobre modulação).

Se as formas reguladoras do reconhecimento se sustentam em parte pela formação dos sujeitos, e se essa formação acontece de acordo com os requisitos do próprio reconhecimento, como incorporação de suas normas, então cabe pensar esse processo e investigar como ele determina a topografia das identidades.

Assim, destaca Butler (2017), o preço de existir é a sujeição ao poder, pensado aqui nos termos biopolíticos do reconhecimento, ao qual o sujeito está fadado ao buscar sua própria existência. “Quando as categorias sociais garantem uma existência social reconhecível e duradoura, muitas vezes se prefere aceitá-las, ainda que funcionem a serviço da sujeição, a não ter nenhuma existência social” (BUTLER, 2017, p. 29), na medida em que não se existe sem reconhecimento. Nessa esteira, o reconhecimento coloca a sujeição como condicional rendição. “Ser radicalmente privado do reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir” (BUTLER, 2018, p. 47).

Isso significa que, antes de qualquer possibilidade de uma compreensão crítica do reconhecimento, existe uma abertura ou vulnerabilidade ao reconhecimento, que antecipa a escolha de uma identidade através da identificação com o reconhecimento.

Nesse sentido, o reconhecimento é uma forma de interpelação ao sujeito, ao qual dita as normas que devem ser reconhecidas e internalizadas pelo sujeito e constituir sua identidade e consciência. Há uma virada do sujeito em direção a essa interpelação, destaca Butler (2017).

Reconhecer é um interpelar, existe um interpelado que precede a interpelação, assim como o reconhecer precede ao interpelado.

En este sentido, como condición previa e esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritária, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella, está ya comprometido/a con los términos del reconocimiento errado pero vivificador que ofrece la autoridad a la que posteriormente se rinde. O quizás ya se ha rendido antes de dar se la vuelta y este gesto no es más que el signo de la inevitable submisión por la cual es establecido como un sujeto posicionado en el lenguaje como posible destinatario (BUTLER, 2001, p. 125)².

E destaca que:

La vuelta en dirección a la ley indica cierto deseo de ser contemplado por la cara de la autoridad y quizás también de contemplar la, es una versión visual de una escena auditiva – una fase del espejo o, quizás más adecuadamente, un ‘espejo acústico’ – que propicia el reconocimiento errado sine cual el sujeto no puede alcanzar la socialidad. Según Althusser, la subjetivación es un reconocimiento errado, una totalización falsa y provisional (BUTLER, 2001, p. 125-126).

Se o sujeito só pode garantir sua existência nos termos do reconhecimento, e o reconhecimento exige a sujeição para a subjetivação, perversamente é preciso se render a ela para continuar afirmando sua própria existência. Nesses termos, o reconhecimento é entendido como perverso (LIMA, 2010).

Claro está que:

A questão do reconhecimento é importante porque se dizemos acreditar que todos os sujeitos humanos merecem igual reconhecimento, presumimos que todos os sujeitos humanos são igualmente reconhecíveis. Mas e se o campo altamente regulado da aparência não admite todo mundo, demarcando zonas onde se espera que muitos não apareçam ou sejam legalmente proibidos de fazê-lo? Por que esse campo é regulado de tal modo que apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem? Na realidade, a demanda compulsória por aparecer de um modo em vez de outro funciona como uma pré-condição para aparecer por si só. E isso significa que incorporar a norma ou as normas por meio das quais

² Preferimos utilizar a tradução no espanhol do livro *Mecanismos psíquicos del poder* de Butler, uma vez que a tradução dele no português traz o conceito de “reconocimiento errado” traduzido por “desconhecimento”, o que pode ter conotações profundas e até equivocadas na discussão do texto da autora. A noção de reconhecimento que Butler traz nesse texto é semelhante à que estamos trabalhando aqui: que o reconhecimento se constitui também como um mecanismo de poder.

uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimentos em detrimento de outras, estreitando o campo reconhecível (BUTLER, 2018, p. 42).

Nesse sentido, Butler (2018) se indaga: quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento e quais não são? Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem? E, nos termos aqui propostos, quais normas das formas de reconhecimento perverso separam humanos de não humanos?

Butler (2018) destaca que o fato de poder perguntar quais humanos são reconhecidos e quais não significa que existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento. Por outro lado, um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano.

Eis a problemática: humanos reconhecidos como humanos e humanos não reconhecidos como humanos. A isso Butler (2017; 2018) nominou como formas de reconhecimento equivocado.

Em nossos termos, cabe demarcar que a aqueles dos quais se entende que houve uma forma de reconhecimento negada ou equivocada, não necessariamente o foi. A tese aqui é que há nesse contexto formas de reconhecimento dirigidas a tais destinatários, mas uma forma de reconhecimento perverso que se concretiza nos moldes das estruturas de poder enquanto dispositivo da biopolítica. Há uma forma de reconhecimento não que é negado, na condição do humano, mas que afirma seu contrário: predica o outro como não humano.

Somos lançados nesse dilema cruel: formas de reconhecimento que reconhecem certos grupos como não humanos. Eis a dinâmica do reconhecimento perverso enquanto dispositivo da biopolítica.

Acompanhando seu pensamento, Butler (2018) demarca que existem normas de reconhecimento que são hierárquicas e excludentes. Ela enfatiza que há reconhecimentos completos, parciais e falsos, e, para Lima (2010), perversos. Tais normas estabelecem um campo no qual se define quem pode ser reconhecido ou não e aqueles a quem se dirigem as formas de reconhecimento perverso. Nesses termos, a biopolítica condiciona as questões normativas que se colocam acerca do reconhecimento.

O que algumas vezes chamamos “direito” é tacitamente apoiado por esquemas regulatórios que qualificam apenas certos sujeitos como elegíveis para o exercício desse

reconhecimento. Assim, não importa quão “universal” o direito possa parecer, o seu universalismo é minado por formas diferenciais de reconhecimento de poder que qualificam quem pode ou não ser reconhecido.

Para ser participante da política, se tornar parte de uma ação concertada e coletiva, uma pessoa precisa não apenas reivindicar a igualdade (direitos iguais, tratamento igual), mas agir e peticionar dentro dos termos da igualdade, como um ator em pé de igualdade com os outros (BUTLER, 2018, p. 59).

Isso remete à problemática apontada por Fraser acerca do direito à paridade participativa, nos termos do reconhecimento e da representação. Se, por um lado, tal forma de reconhecimento garante a participação política, por outro, nos termos do reconhecimento condicionado à biopolítica, ele nega tal participação.

Se entendermos, portanto, que a certos grupos são dirigidas formas de reconhecimento perverso condicionadas à biopolítica, como, então, é possível que tais grupos possam falar e fazer suas reivindicações?

Para Butler (2018), algumas vezes as normas de reconhecimento nos restringem de maneira que põem em risco a nossa capacidade de viver. As mesmas categorias de reconhecimento que nos parecem prometer a vida nos tiram a vida.

Se a questão do reconhecimento está ligada ao fato de levar uma vida, e talvez essa seja a questão que a define, então o reconhecimento aparentemente está ligado à biopolítica desde a sua gênese. Pois, como vimos, biopolítica se refere aos poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que a expõem diferencialmente às vidas em condições precárias como parte de uma administração das populações por meios governamentais ou não, e que estabelecem um conjunto de medidas para a valoração da vida em si. Ao indagar como organizar a própria vida, já estou negociando com as formas de poder. A questão do reconhecimento individual está ligada à biopolítica na medida em que se delineia acerca de que vidas importam e de que vidas não importam. Tais problemáticas colocam em questão acerca de que podemos tomar como garantido o fato de todos os humanos vivos carregarem o estatuto de sujeito que é digno de proteções e direitos, com liberdade e sentido de pertencimento político.

Na verdade, não poderíamos começar a entender por que é tão difícil viver uma vida boa em uma vida ruim se não fôssemos vulneráveis às formas de poder que exploram ou manipulam o nosso desejo de viver. Desejamos viver, até mesmo viver bem, no âmbito de organizações sociais da vida, regimes biopolíticos que por vezes caracterizam nossa vida como dispensável e negligenciável, ou, pior, que buscam negar a nossa vida. Se não podemos persistir sem as formas sociais de vida, e se as únicas formas sociais de vida disponíveis são as que trabalham contra a perspectiva da

nossa vida, estamos diante de um dilema problemático, ou mesmo impossível (BUTLER, 2018, p. 230).

Butler (2018) destaca que é claro que essa questão se torna mais aguda para alguém que já entende a si mesmo como um tipo dispensável, enquanto uma vida não valorizada. Trata-se de alguém que entende que não será passível de luto. Quando não se tem certeza se haverá comida ou abrigo, ou se está certo de que nenhuma rede ou instituição social irá lhe amparar se necessário, é porque se passou a pertencer aos não passíveis de luto.

As políticas de reconhecimento contemporâneas, por um lado, insistem na interdependência das pessoas, assim como nas obrigações éticas e políticas decorrentes de qualquer política que prive uma população de uma vida possível de ser vivida. Por outro lado, na medida em que se condiciona às condições biopolíticas, opera como um modo de enunciar e destituir populações inteiras de valor.

No entremeio, como vimos com Agamben, a biopolítica não produz a vida, mas uma espécie de sobrevivência; uma sobrevivência modulável que pendula entre a vida e a morte, como uma vida vegetativa indefinida de um humano separado do não humano. A biopolítica, em nosso tempo, consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoé* e *bios*, o não humano e o humano; noutros termos, a sobrevivência.

Nessa altura, podemos observar que o reconhecimento aparece como uma aporia: como paralaxe e como perverso. Como paralaxe se dá a saber em seus diferentes aspectos – amor, direito e solidariedade (HONNETH, 2003) – como possibilidade de reconhecer a diferença dos sujeitos, nos termos de sua autêntica alteridade, possibilitando o desenvolvimento de suas autorrelações práticas conseguintes: autoconfiança, autorrespeito, autoestima e, em síntese, autonomia. Em sua dimensão perversa, o reconhecimento opera condicionado aos regimes da biopolítica, na medida em que o *deixar sobreviver* enquanto vida vegetativa implica uma vida aprisionada ao mundo das modulações, uma sobrevivência modulável indefinida ao reconhecimento de um não humano separado do humano, mas de modo não concebível.

Nesse sentido, as formas de reconhecimento perverso, na medida em que operam sob o regime da biopolítica contemporânea, impactam sob a dimensão subjetiva da identidade conformando modulações de personagens fetichizadas, como veremos nos capítulos seguintes.

2 IDENTIDADE

2.1 Identidade como problema político

Enquanto no capítulo anterior já se pôde vislumbrar acerca de como a identidade conforma uma problemática política, reservamos um momento no texto para caracterizar como o fenômeno da identidade, além de um problema político de reconhecimento, constitui por si uma questão política.

Como ensinou Antonio Ciampa (2009, p. 132), “uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia”. Nesse sentido, a identidade “deve ser vista não como questão apenas científica, nem meramente acadêmica: é sobretudo, uma questão social, uma **questão política**” (CIAMPA, 2009, p. 132-133, grifos nossos).

Como mostrou Jacques Rancière (2018), a vida social tem se organizado a partir de uma distribuição hierárquica das identidades, em que se operam relações de opressão e de dominação, que distribuem hierarquicamente lugares e funções sociais engendrados por interesses de ordem política para manutenção das estruturas do poder.

Conceber essa distribuição das identidades nos parece mais que óbvia. Somos submetidos a lugares e funções sociais a partir das identidades que nos atribuem. A problemática reside justamente nesse escopo, onde, devido a uma distribuição injusta desses lugares e funções, identidades são alocadas à subalternidade e outras, à condição de dominadores; mantém-se, por determinações identitárias, portanto, a dinâmica das relações de poder entre senhor e escravo.

Nesse sentido, as estruturas de poder determinam os privilégios e os interesses que favorecem certas identidades em detrimento de outras, e a identidade opera enquanto política estratégica no circuito das relações sociais que mantêm as estruturas de poder. Nessa estrutura hierárquica, determinadas identidades são privilegiadas, enquanto outras são mantidas na exclusão e subalternidade. Nos moldes de participação política, podemos lembrar, as relações que se estabelecem são permeadas por privilégios de alguns e silenciamento de outros. Como destaca Juracy Almeida (2005),

Essas políticas são, por consequência, políticas regulatórias que visam cristalizar os papéis e os lugares sociais, assim como as correspondentes identidades dos indivíduos. Elas (políticas) têm um caráter contrastativo, que se evidencia em núcleos de pensamento e ação associados à afirmação de uma auto-imagem positiva do indivíduo (eu) ou dos membros de um determinado grupo (nós) em contraste com a atribuição de uma imagem

negativa de outros indivíduos ou dos membros de outros grupos (eles). Neste sentido, essas políticas de identidade envolvem um conjunto de representações, ideologias e estigmas (ALMEIDA, 2005, p. 132).

Essa lógica é facilmente identificada nos contextos de participação e das lutas políticas, como em conselhos gestores, conferências de políticas públicas, movimentos sociais e outros espaços de disputa política, em que a distribuição das identidades, entre aqueles que são poder público e aqueles que são sociedade civil, delineiam-se por relações assimétricas que se demarcam por seus lugares e funções sociais. Dito de outro modo, as relações assimétricas que se circunscrevem entre poder público e sociedade civil são determinadas pela estrutura de poder que distribui as identidades de modo hierárquico. Podemos perguntar, portanto, “pode falar o subalterno?” (SPIVAK, 2010); ou, trazendo para nossa problemática, “qual o reconhecimento que se dá ao subalterno?”. Assim, destaca Almeida (2005), as políticas de identidade regulatórias reforçam a heteronomia e retiram a legitimidade das ações e dos discursos autônomos dos indivíduos e dos grupos subalternos, inferiorizados e marginalizados, negando-lhes representatividade na cena pública. É nesse sentido que a inclusão social pode se dar de modo perverso (SAWAIA, 2007), uma vez que não considera o processo social gerador da exclusão e dá manutenção às identidades excluídas ou assistidas. E, como vemos no artigo primeiro da Declaração de 1948, “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Todavia, destaca Coimbra (2000, p. 142), “sempre estiveram fora desses direitos à vida e à dignidade os segmentos pauperizados e percebidos como ‘marginais’: os ‘deficientes’ de todos os tipos, os ‘desviantes’, os miseráveis, dentre muitos outros”. Há identidades, dentro de uma lógica de distribuição hierárquica, que são marginalizadas às políticas públicas (de identidade), assim como identidades alocadas a essas políticas que são “positivamente” assistidas e “negativamente” discriminadas. Elas operam no sentido de discriminar identidades para desenvolver estratégias de compensação social bem como inserção no mercado de trabalho, podendo “correr o grande risco de transformarem facilmente a discriminação positiva das necessidades em discriminação negativa das carências dos assistidos” (SOUZA, 2011, p. 115). Assim, as políticas públicas perpassam pela questão da formação psicossocial das identidades dos beneficiários e podem desembocar em formas de discriminação e mitificação identitária, em que a identidade renegada do excluído passa a ser a identidade funcional do assistido, na qual ocorrem a fortificação e ampliação do sistema (SOUZA, 2011).

Nessa altura já podemos conceber que as formas de reconhecimento se fundamentam em políticas de identidade. Nessa medida, as formas de reconhecimento perverso se

fundamentam em (bio)políticas de identidade, as quais produzem enclausuramentos subjetivos que prescrevem de modo ideológico formas de ser e agir no mundo. As políticas de identidade que se substanciam enquanto dispositivos biopolíticos conformam formas de regulação e administração das identidades, uma vez que subsumem formas de reconhecimento perverso e personagens fetichizadas. Aqui calha a pergunta: se todo reconhecimento se fundamenta numa política de identidade, não seria, por sua vez, todo reconhecimento um dispositivo biopolítico? (Os caminhos que essa indagação abre são muitos. Essa problemática irá aparecer durante o decorrer deste trabalho).

Se, por um lado, as políticas de identidade conformam problema ao reproduzirem mitificações identitárias (CIAMPA, 2009) quando ligadas a formas de reconhecimento perverso, por outro, é pela afirmação dessas mesmas políticas de identidade, como vimos no capítulo, que se tem operado as lutas políticas em busca por reconhecimento e emancipação. Nesse sentido, assim como reconhecimento, as políticas de identidade se apresentam, como veremos, de modo aporético: como modos de regulação e emancipação das identidades.

Ranciére (2009) cita o exemplo do cidadão na política de Aristóteles: seria aquele que toma parte no governar e ser governado. Estabelece-se, assim, uma política de identidade acerca de quem é o cidadão, ou quem é o sujeito político. “Quem é o cidadão?” “Este é o cidadão!” Mas há algo que precede isso: quem define quem é o cidadão e quem determina quem são aqueles que podem tomar parte no governar e ser governado. O animal político, diz Aristóteles, é o animal falante; entretanto, bem destaca Ranciére (2009), o escravo não era possuído de fala; ou, o artesão, como apontava Platão, não poderia participar da vida política, afinal aquele que se reconhece e se define como artesão compete se dedicar apenas a esse trabalho, e não à partilha da política e da vida comum. Estamos tratando aqui de uma problemática de políticas de identidade. Como destacam Alves (2017) e Souza (2011), é preciso se reconhecer (ou se submeter) a uma política de identidade para poder ser incluído numa determinada política (pública); desse modo, a política (pública) opera como política identitária.

Podemos lembrar o caso de Severina, trabalhado por Ciampa (2009), quando de um discurso que é confirmado pelos médicos se torna louca, doente mental, como citamos.

São as políticas de identidade, por sua vez, que, em última instância, determinam os lugares sociais que estruturam a dinâmica das relações que se estabelecem no modo de funcionamento da vida social, que, como aponta Ciampa (2012), podem aparecer tanto em grupos com identidades discriminadas, marginalizadas ou oprimidas como em setores dominantes ou elitizantes da sociedade. Isso, como destacam Lima (2010) e Almeida (2005),

conforma os usos político-ideológicos das políticas identitárias, uma vez que delineiam identidades e podem fragmentar formas de preconceitos e discriminação de grupos minoritários, enquanto política regulatória, bem como podem contribuir nas lutas sociais desses mesmos grupos pela afirmação de suas necessidades e reconhecimento de direitos, enquanto possibilidades e recursos que apontam intervenções emancipatórias.

Recorrendo às contribuições da dramaturgia, Ciampa destaca que:

[...] pode-se dizer que a política de identidade de um grupo ou coletividade refere-se de fato a uma ‘personagem’ coletiva; fala-se tanto de um ‘branco’ ou um ‘negro’, quanto se pode falar de um ‘judeu’, um ‘psicanalista’, um ‘velho’, um ‘jovem’, um ‘corintiano’, um ‘trabalhador’, um ‘vagabundo’ etc.; como os exemplos estão no masculino, vamos incluir também um ‘homem’, uma ‘mulher’, lembrando que podemos fazer várias combinações: um ‘homem branco’, uma ‘mulher negra’ e assim por diante (CIAMPA, 2002, p. 139).

A partir da construção dessas personagens coletivas se circunscrevem lugares e funções sociais. Dito de outro modo, determina-se o que compete e qual o lugar de cada um e de cada grupo, e de cada um dentro de seu grupo; tais lugares, nalguns casos, podem refletir no lugar da exclusão social.

Tais políticas de identidade visam colocar as outras categorias em seus ‘devidos lugares’ sociais, (con)formar identidades, presentificar identidades subordinadas (e, por oposição, identidades superiores), as quais devem ser assumidas em nome da reprodução do sistema social estabelecido (ALMEIDA, 2005, p. 132).

Conforme esse autor (2005, p. 106),

As políticas de identidade funcionam como as pinturas com ponto fixo, colocando os indivíduos em seus (‘devidos’) lugares sociais e estabelecendo os limites do tolerável nos modos de ocupação desses lugares. Projetos singulares e/ou particulares, idealizados fora dos parâmetros estabelecidos, são, a partir daí, considerados como verdadeiras aberrações, como alucinações, como anamorfozes (figuras em perspectiva deformada) das identidades socialmente idealizadas. Do mesmo modo, os sujeitos que discrepam dos modelos sociais valorizados também são vistos como anomalias, como anormalidades.

Deste modo, as:

[...] políticas públicas com seus *scripts*, seus roteiros pré-definidos, que devem obrigatoriamente ser seguidos, seja para o indivíduo entrar, seja para permanecer nelas, encontramos um problema, pois, nesse caso, a personagem (do assistido pelas políticas) subsistiria arraigadamente nesse papel ‘independente’ de outras atividades desempenhadas, pois a intensa predicação sofrida coisificaria sua identidade e engendraria uma quase

impossibilidade do sujeito *ser-para-si*, algo que também ocultaria a verdadeira natureza da identidade como metamorfose e geraria o que será chamado *identidade mito* ou fetichizada (SOUZA, 2011, p. 123, grifos do autor).

Essa lógica pode ser identificada no estudo realizado por Lima (2010), em que, nas histórias de Ana, Gabriel e Francisco, para serem inseridos e permanecerem assistidos pelas políticas de saúde mental, eles tiveram de se subsumir à fetichização da personagem de doente mental, nos enquadres das formas de um reconhecimento perverso.

A afirmação de políticas de identidade tornou-se pauta central hoje no debate político e nas lutas dos movimentos sociais – os quais Mellucci (2001) concebe pelo conceito de identidades coletivas. Os novos movimentos sociais (demarco que os compreenderei como em Melluci) têm forjado suas lutas a partir de demandas específicas de seus grupos, por conta, como destaca Fraser (2006), das diferentes formas de injustiças culturais e simbólicas a determinados grupos, como estamos discutindo. A luta é em direção à busca por minimizar ou sanar tais injustiças. Os projetos emancipatórios dos grupos sociais, nesse cenário atual, sustentam-se em pautas alinhadas pela afirmação de políticas identitárias. A identidade, desse modo, torna-se pauta essencial das lutas políticas; identidade se conforma como problema político e, por sua vez, como lutas por emancipação. Como destaca Ciampa (2003, p. 04), “identidade é sempre processo de metamorfose, cujo sentido precisa ser compreendido sempre como emancipatório (ou não) e que sua concretização se dá sempre como ação política (explícita ou não)”.

As políticas públicas que são construídas por políticas identitárias afirmativas, delineadas pelas diferenças dos grupos sociais, passam assim a expressar dois sentidos. Por um lado, produzem intervenções emancipatórias desses grupos, na medida em que se constroem direitos e políticas que podem proporcionar os processos para construção da dignidade humana; como lembra Ciampa (2003), a exemplo disso podemos tomar o caso da abolição da escravidão. Claro está que a identidade conforma questão de cunho político, que revela os esquemas estratégicos de dominação, que de um lado aponta as possibilidades de alterações em busca do *ser-para-si* enquanto emancipação, e por outro desvela sua materialidade ao trazer o universal dominante (o capitalismo) para o particular (identidade), que reage a esse universal (SOUZA, 2011). A esse respeito, demarca Ciampa (2009, p. 235, grifos do autor):

É esse perigo que a adequada compreensão da questão da *identidade humana* pode nos ajudar a prevenir. Não ter uma identidade humana é não ser homem. Pois, como o singular materializa o universal na unidade do

particular, quando o particular (que no nosso caso é a identidade de um indivíduo dado, como Severina) não concretiza essa *unidade*, o *universal permanece* abstrato, falso (que no nosso caso é a sociedade capitalista). Tudo porque prevalece o interesse da desrazão, a razão interesseira – que demonstra a irracionalidade substancial do mundo capitalista em que vivemos, um mundo que não merece ser vivido, pois ameaça a autoconservação da espécie, na medida em que *cada singular*, em vez de devir homem – como a metamorfose é inevitável –, devém não homem, inverte-se no seu contrário: em vez de proprietário das coisas, estas é que o têm como propriedade; em vez de fazer uso das coisas, estas é que o usam; em vez de trabalhar com suas ferramentas, com seus instrumentos, estes é que trabalham com o homem como ferramenta, instrumentalizando-o.

Assim, as políticas públicas também podem conformar-se enquanto dispositivo regulatório das identidades, uma vez que, sustentadas em políticas de identidade – como destacam Alves (2017) e Souza (2011) e como estamos vendo –, delineiam-se discursos que engessam as formas de ser no mundo, podendo favorecer uma autodeterminação excludente, e que cristalizam papéis, funções e lugares sociais de modo ideológico para manutenção de realidades instituídas; a exemplo disso podemos tomar os casos trabalhados em várias pesquisas do NEPIM (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Identidade-Metamorfose), como os de Lima (2010), Souza (2011), Almeida (2005), entre tantos outros, em que, para que os sujeitos pudessem ter garantidos seus direitos no contexto das políticas públicas, tiveram de se submeter à exclusiva representação de certas personagens fetichizadas.

Claro está que as políticas de identidade servem à formação e manutenção de determinadas identidades coletivas, e podem representar um sentido emancipatório ou então regulatório; emancipatório quando ampliam a(s) possibilidade(s) de existência na sociedade, garantindo direitos para os indivíduos; regulatório quando criam regras normativas que muitas vezes aprisionam os indivíduos numa única representação possível de sua identidade, impedindo sua diferenciação. [...] Neste sentido, o potencial emancipatório das políticas de identidade reside não apenas no sentido de uma coalizão de forças, mas também de uma utopia coletiva que transcenda os particularismos daqueles que lutam contra o status quo (LIMA, 2010, p. 194).

Enquanto, por um lado, as políticas identitárias podem servir como instrumento de administração identitária, por outro, como estamos vendo e demarcam Fraser (2006), Melluci (2011) e Mouffe (1999), entre outros, são as lutas por afirmação de políticas de identidades que apontam os caminhos das lutas sociais do nosso tempo por intervenções emancipatórias.

Nesse sentido, a identidade pode representar uma “armadilha”, como aponta o filósofo paquistanês Asad Haider (2019). A identidade se torna uma armadilha, demarca o autor, quando se converte em uma política, ou, mais precisamente, em políticas de identidade, ao mesmo tempo que pode apontar para um horizonte emancipatório. A identidade é um

fenômeno real; ela corresponde ao modo como o Estado nos divide enquanto indivíduos e ao modo como formamos nossa individualidade em resposta a uma ampla gama de relações sociais.

Como destaca Silvio Almeida (2019, p. 09),

A identidade é fruto de uma história, que só pode ser alcançada caso mergulhemos nas relações sociais concretas. Se a identidade é uma ideologia, ela o é no sentido althusseriano de práticas material: a identidade como ideologia ‘existe’ nas relações concretas e manifesta na prática de indivíduos ‘assujeitados’ (tornados negros, homens, mulheres, trabalhadores, trabalhadoras etc.) pelo funcionamento das instituições políticas e econômicas, orientadas pela e para a sociabilidade do capitalismo.

Não obstante as lutas sociais no cenário contemporâneo tenham se dado por políticas de identidade afirmativas, o impasse reside justamente na questão: quem define as políticas de identidade? Ou, ainda, quem reconhece essas políticas de identidade? Como vimos com Aristóteles, a definição acerca do sujeito político de quem é o cidadão precede ao próprio cidadão. O animal político, como afirma o filósofo grego, é o animal falante; porém, o escravo não era possuído de fala, e o artesão não poderia participar da vida política, pois a ele compete o trabalho. Do mesmo modo, como apontam Lima (2010) e Chul-Han (2017), a produção das diferenças na sociedade de nosso tempo são produzidas enquanto diferenças voltadas para o mercado de consumo. Ao fim e ao cabo, a política de identidade, especialmente em tempos neoliberais, é um fator importante para que a divisão social e atomização que marcam o capitalismo continuem a acontecer (ALMEIDA, 2019).

É nesse sentido que, para Rancière (2018), a política – ou a subjetivação política – acontece, quando há um processo de desidentificação (de não identidade) que interpela a ordem desse dano social sustentado na distribuição das identidades, ou seja, quando uma determinada identidade se desidentifica com a parte que lhe é(era) pressuposta – o que implica em sua negatividade –, como uma forma de emergência de uma subjetividade não identitária, ou uma identidade não idêntica.

As políticas de identidade afirmativas produzem o político quando intervêm sobre ele pela sua negatividade, quando o des-idêntico – formas identitárias que não se enclausuram às identidades substancializadas – se afirma por via da negação da distribuição hierárquica das identidades, produzindo um dano no *status quo* da ordem social.

É justamente na brecha quando uma política de identidade busca legitimar o lugar de exclusão de certas identidades coletivas que estas constroem suas lutas em busca de intervenções emancipatórias.

Como aponta Haider (2019), o conceito de política identitária foi originalmente criado em 1977 pelo Coletivo Combahee River, um grupo de feministas socialistas lésbicas negras que reconheciam a necessidade de uma política autônoma própria, uma vez que se confrontavam com o racismo no movimento das mulheres, o sexismo no movimento de libertação negra e o reducionismo de classe. Sua política emancipatória central foi trazer para o centro a forma como as opressões econômica, racial e de gênero se materializavam simultaneamente em suas vidas. As mulheres de Combahee ainda defendiam a construção de alianças em solidariedade a outros grupos progressistas para erradicar todas as formas de opressão, ao mesmo tempo em que traziam a que elas próprias sofriam.

Haider (2019, p. 32) cita o primeiro manifesto do coletivo para ilustrar:

Esse foco em nossa própria opressão está incorporado ao conceito de política identitária. Acreditamos que a política mais profunda e potencialmente mais radical vem diretamente da nossa própria identidade, em vez de agir para acabar com a opressão exercida pelo outro.

O autor afirma que, como forma de conceituar o aspecto político do coletivo, este apresentou a hipótese de que a política mais radical surgiu ao colocarem suas próprias experiências no centro de sua análise e ao enraizarem sua política nas suas próprias identidades particulares.

Para Haider (2019, p. 37), movimentos como o Combahee River:

Não deveriam ser considerados como desvios de um universal, mas, sim, como a base para desestabilizar a categoria de identidade e criticar as formas contemporâneas de políticas identitárias – fenômeno cuja forma histórica específica a luta revolucionária negra não poderia ter previsto ou antecipado, mas cujos precursores ela identificou e a eles se opôs.

Almeida (2019) destaca que Haider busca desvendar a historicidade do que chama de categoria contemporânea da identidade, que serve ao autor para dizer que a identidade opera como um elemento a ser levado em conta na organização das lutas políticas emancipatórias e revolucionárias, a qual não nasceu como uma armadilha antirrevolucionária, mas, pelo contrário, já integrava as reivindicações de pessoas genuinamente comprometidas com a transformação social, como Malcom X, Huey P. Newton e Kathleen Cleaver.

Como aponta Almeida (2019), a identidade, como trabalha Haider, com os exemplos de revolucionários como as feministas negras do Combahee River, Malcom X e os Panteras Negras, não é uma armadilha em si. A armadilha antirrevolucionária se apresenta quando a política se reduz à afirmação de identidades específicas. E parte expressiva da esquerda caiu nessa armadilha epistemológica de graves consequências políticas. Em termos políticos, a

política de identidade acaba tendo como efeito a reafirmação da subjetividade colonial, e não uma mudança estrutural efetiva. Um negro é um negro por causa do racismo, e não porque sua negritude não é valorizada ou reconhecida; do mesmo modo, um branco é um branco por causa do racismo, e não devido à sua “brancura”. E não há racismo sem estruturas políticas e econômicas que sustentem um processo contínuo de transformação de indivíduos em “negros” e “brancos”.

É, portanto, contra o próprio processo político e econômico de constituição de subjetividades que se deve lutar, e por isso é fundamental que as identidades sejam consideradas como um dado analítico e como um elemento concreto de organização estratégica e/ou tática da política, sem o que não há revolução, e mesmo reforma, possível. Lênin, cuja veia revolucionária não se há de negar, já sabia da importância da identidade na política quando escreveu seus famosos textos sobre a questão nacional e sobre os pogroms contra os judeus (ALMEIDA, 2019, p. 13).

Assim, tomar a identidade como o centro da política é o mesmo que tentar acabar com o capitalismo comprando todas as mercadorias existentes até que não sobre mais nenhuma. A política da identidade sem um horizonte de transformação da própria máquina social que produz identidades sociais gera uma camisa de força que faz com que o “sujeito” negro, mulher, LGBT possa ser, no máximo, uma versão melhorada e menos sofrida daquilo que o mundo historicamente lhe reserva (ALMEIDA, 2019).

Para Almeida (2019), traçar uma história da construção social da periferia do capitalismo só é possível levando em conta que o problema da identidade ganha contornos bastante distintos em virtude das práticas coloniais. É impossível, demarca o autor, contar a história da formação social dos países da América Latina, da África, da Ásia e da Oceania sem levar em conta o modo como as lutas políticas foram organizadas a partir de uma concepção revolucionária da identidade e como as lutas anticoloniais tiveram na afirmação de uma “identidade nacional” negra e/ou indígena o seu ponto de ebulição.

Se a identidade, por sua vez, conforma um problema para quaisquer pleitos emancipatórios, a recusa da identidade também o é.

No Brasil, por exemplo, vemos, com a ascensão da extrema direita ao poder em 2019, as pautas identitárias ganharem um novo sentido, já que o atual governo brasileiro se apoia em um discurso ideológico de forte afirmação identitária: não universalista, branco, heterossexual, fundamentalista e virulentamente anticomunista (ALMEIDA, 2019).

As políticas de identidade, afirma Almeida (2019), quando subsumidas a esses processos, conformam sintomas da crise que levou a uma reorganização dos mecanismos de reprodução social do capitalismo. O identitarismo é uma das formas assumidas pela ideologia

neoliberal, que cultua o hiperindividualismo, o empreendedorismo, as “metas” e que, ao mesmo tempo, justifica a destruição do valor da solidariedade e dos mecanismos estatais de proteção social. Com isso, fica aberto o espaço para o extermínio da população negra e indígena e para o encarceramento em massa como métodos de controle da pobreza.

Assim, o problema da identidade é um problema político urgente, ligado à lógica da reprodução social do capitalismo. E deve ser tratado de modo crítico, a fim de que possamos lidar com uma realidade contraditória. Tal realidade nos leva a pensar que a representatividade é importante para pessoas negras; ter o direito subjetivo de exigir reconhecimento estatal da identidade é muito relevante; ter garantido o direito de estudar, de trabalhar, de não ser morto. E são coisas possíveis porque muitos de nossos ancestrais tiveram seu sangue derramado (ALMEIDA, 2019).

Desse modo, é a articulação das diferentes personagens coletivas, como mostra Ciampa (2002), que pode possibilitar a construção de uma identidade pessoal, se esse processo ocorrer por autonomia e originalidade de sua singularidade, assim como o potencial inovador de cada singularidade pode ser impedido “nos momentos em que a individualidade de determinado sujeito é massacrada pelo grupo que não suporta a não submissão à ideologia grupal, que caso fosse realizada, resultaria na própria totalidade deste mesmo sujeito” (LIMA, 2010, p. 186), o que conforma a contradição imanente aos processos das políticas identitárias, que por um lado podem conformar lutas políticas em prol à emancipação e, por outro, intervenções regulatórias das singularidades, que quando operam enquanto “políticas sociais do Estado não têm outra função senão controlar o fluxo e refluxo da força de trabalho do mercado, para atender às necessidades conjunturais e estruturais do capital privado” (LIMA, 2010, p. 189).

Como demarca Lima (2010), quando as políticas identitárias operam pela lógica da regulação, elas visam à manutenção das identidades a fim de atender a interesses do universal dominante (o capital), assim, quando produzem a fragmentação das formas de preconceito, discriminação, depreciação etc., resultantes de determinadas políticas de identidade, tem-se um problema de reconhecimento da dignidade humana.

Quando as políticas de identidade apontam para o horizonte da emancipação,

[...] estas novas identidades, estas anamorfozes dos modelos dominantes representam uma ‘exigência de superação das deformações impostas a nossas escolhas por interesses específicos ou por necessidades de grupos particulares ou indivíduos de uma comunidade’ (Steuerman, 2003: 124). Sua existência impediria a vulgarização das identidades socialmente postas, apontando (socialmente) para algo que ainda não é, mas que, ao mesmo

tempo, coexistiria com aquilo que é, mas que já não seria o mesmo (em função das metamorfoses realizadas). Ao apontar para um possível social, o vir-a-ser outro, a anamorfose é emancipatória naquilo que recusa de heteronomia e de enquadramentos (ALMEIDA, 2005, p. 115).

Neste sentido, as:

[...] políticas identitárias possibilitariam a emergência do potencial criador e inovador do humano, que permitiria o aparecimento das singularidades subjetivas e das identidades políticas, e a autorrealização individual de cada sujeito. Ou, como diria Ciampa, possibilitaria a autodeterminação. Dito de outro modo, possibilitaria ao indivíduo atingir a condição de ser-para-si, que implica a busca por e a tentativa de concretização de sua autonomia, que, como afirmado anteriormente, não significa libertar-se das determinações exteriores, mas transformá-las em autodeterminação, em processo de construção da autonomia (FURLAN, 2015, p. 72).

Isso constitui um processo de transformação dos processos de socialização em processo de individuação, na busca pela construção da própria autonomia e construção da própria identidade individual, considerada ainda uma identidade social, a qual expressa a formação de uma identidade política, como mostra Ciampa (2002).

A nova identidade, desejada ou conquistada, expressa um reposicionamento dos sujeitos frente àquela a que se espera eles devem se conformar. Expressa, nesse sentido, um processo de metamorfose dotado de características emancipatórias, pois as modificações identitárias representam, na busca da autonomia frente aos preceitos dados, o assumir um lugar de sujeito do olhar, uma (re)colocação do sujeito ante as condições pessoais e sociais restritivas que lhe são impostas (vistas, sentidas por ele como anamorfozes, deformações de seus projetos). Representa um sujeito com capacidade de julgar, isto é, de considerar hipoteticamente e de fundar normas com base em princípios interiorizados, um sujeito que não mais se liga a papéis singulares e a normas preexistentes, que vê como problemática a ligação a papéis dados, pontos de cristalização da própria biografia (cf. Habermas, 1983). O que caracteriza tal identidade é a capacidade do sujeito conservá-la mesmo em situações de conflito, organizando a si mesmo e as suas interações de maneira autônoma e individualizada, numa biografia original e insubstituível (ALMEIDA, 2005, p. 113).

A identidade política constitui uma identidade individual ou coletiva que não se reduz a pontos fixos, a anamorfozes deformadas em sua substância, mas representa formas singulares de ser no mundo, que, por sua vez, expressam uma singularidade qualquer, expressam processos de desidentificação, que faz emergir o político enquanto potência de interpelação de normativas identitárias excludentes e instituídas.

É no território do desentendimento das identidades que Rancière (2018) aponta que os enquadres ontológicos que definem a hierarquia social das estruturas de poder são

interpelados e fazem emergir o político. Desse modo, os processos identificatórios no campo político são também constitutivos da própria dinâmica transformadora das lutas sociais.

No lugar de identidades que se dissolvem não emergem indivíduos pretensamente autônomos e marcados por esquemas particulares de interesses, mas identidades políticas atravessadas por identificações que despossuem e descentram o movimento da política. A identidade não deve aparecer como substância social, mas como potência de emergência. “Uma potência que ampliará sua força se for capaz de se encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto, em vez do corpo unitário do imaginário social. Pois a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência” (SAFATLE, 2016, p. 94). Safatle (2016) afirma que vivemos uma situação singular, na qual os sujeitos políticos podem e devem emergir em sua potência não identitária de sujeitos.

O político emerge, portanto, dos processos de des-identificação em que aparecem identidades não substanciais, isto é, anamorfozes das políticas identitárias excludentes, e produzem um dano ao *status* da distribuição hierárquica das identidades. Ao produzir esse dano nessa estrutura hierárquica, no jogo do território da política, onde permeiam as demandas da cena pública, cria-se a brecha para que o político aconteça, na medida em que novas identidades se respaldam em processos de dessubjetivação, assim como quando se afirmam políticas identitárias que apontam para um horizonte emancipador. Assim, as identidades coletivas se baseiam numa multiplicidade, expressando demandas concretas de diferentes grupos distintos, muitas vezes contraditórios entre si, mas capazes de ser agenciadas em uma rede de equivalências que permite a constituição de uma identidade e a determinação de linhas antagônicas de exclusão – agora politizadas. Assim, não existe política sem identificação, pois só uma identidade afeta outra identidade. O campo político é habitado por sujeitos identificados e, em esquemas sensíveis de identificação, basta haver um circuito social que há identidades em relação. Há uma des-identificação não identitária necessária como condição para a reabertura do campo político.

As identidades políticas não estão concebidas por traços de positividade, mas por sua negatividade, ao não definir uma substancialidade nos processos de identificação e subjetivação política. Nesse sentido, a luta política não se define por sujeitos políticos determinados de antemão, mas caracteriza-se pela constituição de sujeitos políticos que se antagonizam frente à impossibilidade de existência numa comunidade política.

Desse modo, os sujeitos políticos fazem-se não por suas positivities (pelo compartilhamento daquilo pelo que são definidos – trabalhadores, mulheres, negros etc.) ou pela afirmação de um sujeito privilegiado da história, mas

por meio da negatividade, isto é, o adversário é identificado como aquele que impossibilita a existência deles como seres iguais e livres numa determinada comunidade política: que ela é sempre parcial e precária, pois é formada por relações de poder. Assim, a luta política não se caracteriza pela oposição entre sujeitos definidos em sua positividade que lutam pela repartição das partes do interior da comunidade política objetivada, mas, sim, pela afirmação do outro mundo possível, de uma ruptura com o modo de distribuição dos corpos que parte dos 'sem parte' existir como sujeito (MACHADO; COSTA, 2016, p. 69).

A subjetividade política da identidade reside no vir a ser das formas de personagens coletivas possíveis, na plasticidade, no seu ponto de oscilação e disrupção. Como afirma Butler (2003), a política tem presumido que há uma identidade definida, que deflagra os interesses e objetivos no interior de seu próprio discurso, mas que constitui o sujeito em nome de quem a representação política é almejada. Os domínios da representação política estabelecem *a priori* os critérios pelos quais as identidades são formadas, com o resultado de essa representação só se estender ao que é reconhecido no sujeito a partir de seus atributos (ou não). Desse modo, os sistemas jurídicos do poder buscam regular as identidades em termos de sua limitação, proibição e controle, relacionados à sua estrutura política, que é contingente. A identidade é construída culturalmente no interior das relações de poder, que postulam uma identidade normativa que esteja no contexto que o poder constitui em termos de impossibilidade cultural e potência política impraticável, que adia a possibilidade subversiva da identidade no seio dos próprios termos do poder. Assim, a construção da identidade política dos sujeitos procede vinculada a objetivos de legitimação e de exclusão, das quais tais operações tomam as estruturas jurídicas como seu fundamento.

A identidade política não é anterior à luta política, não é uma categoria ontológica do político, mas uma categoria provisória, pois uma categoria de construção provisória de identidades. Não se trata de identidades definidas positivamente que se politizam, mas elas se concretizam, diria Rancière (2018), no desentendimento, em processos de identificação contingentes, históricos e construídos numa relação antagônica. Podemos dizer que o político da identidade acontece quando se rompe com as estruturas das políticas de identidade determinadas *a priori*, assim como quando se usam políticas de identidades afirmativas que buscam alcançar intervenções emancipatórias dos grupos sociais. As identidades coletivas produzem o político somente *a posteriori*, na medida em que sua afirmação no modo de instituir o ordenamento social do poder implica a exclusão de possibilidades distintas que também podem se realizar num contexto histórico. A política emerge quando há subversão e deslocamento do social, portanto, quando há deslocamentos identitários e aquelas identidades que não têm parte na política nela se inscrevem. A democracia, diz Rancière (2018), trata-se

de um modo de subjetivação política, que se caracteriza por um processo de desidentificação que interpela a dominação social num campo do sensível. Há democracia se identidades excluídas, que não têm fala e estão fora do dispositivo estatal, nela se inserem.

Não há política sem (des)identificação, pois o campo político é constituído de sujeitos identificados e em contingências de identificação que se afetam por identidades. Há identificação em grupos, em uma estrutura de organização política, em movimentos sociais; basta haver circuito social para que haja identidades em relação. Existe uma (des)identificação necessária para a (re)abertura do campo político; como identificação não identitária, diríamos. Talvez essa seja uma das maiores lições que Ciampa nos ensinou: pensar o campo político das identidades pelo des-idêntico, sujeitos políticos que se dissolvem de sua identidade.

As discussões sobre a natureza do campo político nos levam à problematização do vínculo aparentemente indissociável entre política e produção de identidades coletivas, na medida em que a des-identificação produz a cesura nos enquadres normativos da política. Se não há política sem des-identificação, sem a criação de identidades políticas, uma tarefa fundamental se faz pensar em que medida, portanto, constitui-se o campo político preso aos ditames de uma unidade orgânica e determinações identitárias.

A política existe onde quer que a contagem das partes e das ‘partes’ da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parte dos sem-parte. Ela começa quando a igualdade de qualquer um com qualquer um inscreve-se como liberdade do povo. Essa liberdade do povo é uma propriedade vazia, uma propriedade imprópria pela qual aqueles que não são nada colocam seu coletivo como idêntico ao todo da comunidade. A política existe enquanto formas de subjetivação singulares renovarem as formas de inscrição primária da identidade entre o todo da comunidade e o nada que a separa de si mesma, quer dizer, da mera contagem de suas partes (RANCIÈRE, 2018, p. 135)

A atividade política desloca a identidade do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz reconhecer o irreconhecível, dá visibilidade ao invisível, dá nome ao inominável, dá centro ao marginalizável.

À “singularidade qualquer”, afirma Agamben (2013), as estruturas de poder não sabem o que fazer. Os poderes buscam um enquadramento à identidade qualquer, busca dar substância às identidades não substanciais.

“O ser que vem é o ser qualquer”, destaca o filósofo (AGAMBEN, 2013, p. 09). O ser que vem não tem essência, não é categorizável, não se define *a priori*, não é individual nem universal, não apresenta condição de pertença nem identidade pressuposta.

Ao ser qualquer – às identidades não substanciais–, na dialética dos processos de regulação e emancipação das identidades, apontam para o horizonte da emancipação e da resistência – problemática que iremos explorar no último capítulo.

2.2 Problemáticas da identidade: mitificação × metamorfose

Em nossa empreitada nesta tese, tratamos de pelos menos duas problemáticas centrais: como o reconhecimento, quando se dá de modo perverso, conforma dispositivo das estruturas de poder biopolítica; e como, nesse contexto, interferem sobre as identidades conformando modulações de personagens fetichizadas. Nesse sentido, o conceito de modulação de personagens se delinea de um aprofundamento dentro da discussão acerca da identidade inaugurada por Antonio da Costa Ciampa, em que apresenta um novo movimento da identidade no seio dessa perspectiva. Para tanto, compete percorrer o caminho trabalhado por Ciampa e alguns de seus orientandos, para, assim, podermos situar que lugar o conceito de modulação ocupa no contexto desta discussão, no entremeio dos processos de regulação e emancipação das identidades e dos movimentos de mesmice e mesmidade, na relação com o reconhecimento.

Identidade é metamorfose, ensina Ciampa (2009). Essa afirmação, em nossos dias, tornou-se mais que óbvia. Transpassados pelo tempo – em suas diferentes dimensões –, reconhecemos que não somos mais os mesmos, mudamos de tempo em tempo.

Somos múltiplas personagens (CIAMPA, 2009). Sou o que sou num determinado cenário. Noutro posso ser aquilo que sou sem estar sendo no cenário anterior. Aquilo que sou quando estou sendo, quando represento a mim mesmo num cenário em que enceno, pode ser diferente e até contrário a aquilo que sou sem estar sendo. São as múltiplas personagens que constituem nosso ser e formam nossas identidades (LIMA; CIAMPA, 2012).

Se em nosso tempo tornou-se apreensível essa reflexão, isso não é mero fortuito do acaso. Não à toa os grandes *slogans* que buscam apreender os sujeitos por suas identidades sempre trazem a promessa de que podemos ser tudo aquilo que desejamos ser, na permanente insistência permeável a estarmos sempre em constante mudança.

Mudar, até meados dos últimos trinta anos, por outro lado, nem sempre foi um elemento chave dos processos que engendram os interesses sociais. Mudar quem se era, ou, noutros termos, mudar a identidade que definia os indivíduos em seus lugares sociais, sempre representou uma espécie de ameaça aos interesses sociais. Mudar quase sempre representava sentido de resistência e de processos emancipatórios, uma vez que definir as identidades, em seus devidos papéis sociais, significava estabelecer formas de enclausuramento e controle dos indivíduos, o que se daria não pelo cassetete, mas justamente pelas regras e valores que precisam ser repetidos e representados nas ações que definem as identidades.

Assim, criam-se identidades: o ser homem, ser marido, ser menino, ser mulher, ser esposa, ser menina, ser criança, ser negro, ser índio, ser trabalhador, ser criminoso, ser louco, ser negro, ser gay, ser lésbica, ser trans, ser um homem louco, ser uma mulher louca...

Nesse bojo de distinções das identidades, cria-se, ainda, uma espécie de estrutura social que se determina por uma distribuição hierárquica das identidades (RANCIÈRE, 2018), o que produz formas de exclusão, dominação, racismos, preconceitos, estereótipos etc., as quais estão sustentadas culturalmente pelas definições dos enquadres identitários.

É por meio da identidade que se exerce o controle dos indivíduos, afinal nada mais eficiente ao controle social que operar com as formas de enclausuramento subjetivo. Se sou o que sou, portanto, devo representar aquilo que sou me comportando por valores, ideologias, regras etc., que definem politicamente a identidade que assumo e afirmo meu ser.

A identidade, até meados dos anos 1990, serviu como dispositivo de controle social via tentativa de impedimento à transformação. Hoje, por outro lado, serve de dispositivo de controle via o *slogan* “mude”. É acerca dessa problemática que nos debruçaremos nesta tese, isto é, as relações entre o reconhecimento, enquanto dispositivo biopolítico de controle social, e as modulações de personagens.

A identidade como clausura subjetiva expressava axioma social, que constituía, nas relações interpessoais, um caminho para as formas de controle social, como grilhões que aprisionam não com correntes ao pescoço, mas enquanto materialidade que constitui o próprio ser. O Eu seria nosso maior grilhão. Ou, como diria Lacan (1986), já em seu primeiro seminário, o Eu é nosso sintoma por excelência.

Nos moldes desse axioma, identidade é o idêntico a si mesmo, o não mutável, o que se repete de si, o que reproduz aquilo que sou, o que expressa a substância, como uma espécie de essência, daquilo que sou e nasci sendo.

Não por acaso, o movimento de contracultura nos 1960 e 1970 e o movimento feminista representavam sentido subversivo aos regimes da cultura dominante, uma vez que reivindicavam a possibilidade de formas alternativas de vida, de novas formas de ser no mundo, e expressavam a contradição imanente dos enquadres ontológicos do ser social que determinavam identidades ditadas por regimes de controle.

Lembremos no Brasil a repercussão da expressão da música do grande Raul, “Metamorfose ambulante”, que expressava uma crítica social aos ditames do ser idêntico a si mesmo e o desejo de transformar-se de modo constante: “Eu prefiro ser esta metamorfose ambulante/ Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo/ Eu prefiro dizer agora o oposto do que eu disse antes”. Assim como tantas outras canções com mesma expressividade,

como “Sociedade alternativa”, e de outros artistas ligados à Música Popular Brasileira, à tropicália, ao samba, à bossa etc.

Também não por acaso as discussões sobre identidade tanto na Psicologia como na Filosofia e Ciências Sociais começaram a olhar para os processos de transformação da identidade justamente nessa época. Podemos lembrar os trabalhos de Ciampa, na Psicologia, de Ricoeur, na Filosofia, de Lévy-Strauss, nas Ciências Sociais, entre outros.

Se, por um lado, identidade implicava uma forma de controle subjetivo pela tentativa de manutenção de uma espécie de enclausuramento do idêntico a si mesmo, transformar a si e à vida, por outro, representava caráter subversivo, de resistência e emancipação, como podemos ver no caso de Severina (CIAMPA, 2009; LIMA, 2010; LIMA; CIAMPA, 2012).

Nos estudos realizados por Ciampa (2009; 1977), construídos em meados das décadas de 1970 e 1980, podemos ver como os processos identitários buscavam operar por formas de controle dos enquadres que se definiam por papéis sociais na manutenção de si, enquanto, por outro lado, pretendiam velar os processos de metamorfose da identidade os quais perpassam todos os seres humanos.

Ciampa, para defender que identidade é metamorfose, teria aceitado o diagnóstico da decomposição da centralidade da negação na estruturação do pensamento, das dicotomias produzidas pelo princípio da identidade, da irreduzibilidade ontológica de um conceito não substancial de sujeito e da possibilidade em pensar um regime de identificação entre sujeito e objeto não baseado na assimilação simples do segundo pelo primeiro. Ele teria aceitado partir do princípio de subjetividade crítica da identidade, o qual não excluiria modalidades de reconciliação reflexiva entre o idêntico e o não idêntico e de reconhecimento entre os sujeitos e os outros.

Assim, como bem defendeu Ciampa (2009) em seu estudo de doutoramento: identidade é metamorfose. Em que pese um conceito recuperado da Biologia, isso implica reconhecer que a metamorfose da identidade não ocorre como no caso de borboletas, que se dá apenas uma vez na vida na passagem da lagarta à borboleta, mas enquanto um processo semelhante, que tem variações de grau e significado na vida de um ser humano, porém que ocorre de modo constante ao longo da vida. Passamos, portanto, por muitas e diferentes metamorfoses ao longo de nossa história.

A proposição de Ciampa, nesse sentido, de que a identidade é metamorfose é uma proposição crítica da identidade. As teorias da identidade sempre a pensam no sentido da identidade como o idêntico a si mesmo, pelo princípio da identidade. Ciampa, para pensar a identidade, teria aceitado estudar a identidade a partir de seu ponto de oscilação e

instabilidade, não identificando o idêntico, mas o des-idêntico, a negação da identidade, o que, por sua vez, conforma uma teoria crítica da identidade.

Em *A estória de Severino e a história de Severina*, publicado originalmente em 1987, trabalho resultante de sua tese de doutorado, o autor procura superar a produção de conhecimento dentro da Psicologia que lidava com a identidade como sendo um traço estático que define o ser, uma identidade que se cristaliza, que é imóvel e imutável, que determina o sujeito, num sentido não transformacional.

A alternativa encontrada para tanto foi realizar uma pesquisa teórico-empírica, em que a estória de uma personagem ficcional – Severino do poema ‘Morte e Vida Severina’, do escritor brasileiro João Cabral de Melo Neto – e a história de uma personagem da vida real, uma das muitas Severinas que vivem em nossa sociedade –, são articuladas para demonstrar como o singular pode materializar o universal (LIMA; CIAMPA, 2012, p. 13).

A metamorfose da identidade, nesse sentido, como revela Ciampa (2009), constitui não apenas um fenômeno condicional a determinadas histórias, mas é condição da identidade social e de existência humana, o que implica conceber que a identidade humana é “constitutivamente social, e, como tal, sujeita às mudanças que a estrutura social experimenta” (LIMA, 2010, p. 143).

Tal concepção assemelha-se à perspectiva adotada por Berger e Luckmann (2002, p. 75, grifos dos autores):

Os homens *em conjunto* produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas. Nenhuma dessas formações pode ser entendida como produto da constituição biológica do homem, a qual, conforme indicamos, fornece somente os limites externos da atividade produtiva humana. Assim como é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento, igualmente é impossível que o homem isolado produza um ambiente humano. O ser humano solitário é um ser no nível animal (que, está claro, o homem partilha com outros animais). Logo que observamos fenômenos especificamente humanos entramos no reino do social. A humanidade específica do homem e sua socialidade estão inextricavelmente entrelaçadas. O *Homo sapiens* é sempre, e na mesma medida, *homo socius*.

Identidade, nesse sentido, é compreendida não como inata ao sujeito, mas constituída ao longo da vida e determinada pelas condições históricas e estruturais de cada sociedade. Como destaca o autor,

Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais. Uma identidade

concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia. No seu conjunto, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo que são constituídas, cada uma por ela. A questão da identidade, assim, deve ser vista não como questão apenas científica, nem meramente acadêmica: é sobretudo, uma questão social, uma questão política (CIAMPA, 2009, p. 132-133).

Nessa esteira, Ciampa (2009, p. 169-170) afirma que nós:

[...] nos tornamos nossas predicções; interiorizamos a personagem que nos é atribuída; identificamo-nos com ela. É discutível o grau de liberdade que um indivíduo tem de escolher (e de ser escolhido para) uma personagem; mesmo para adultos, esse grau de liberdade (ou o grau de seletividade da personagem) parece ter uma relação direta com a quantidade de poder a que a personagem dá acesso.

Nesse sentido, Lima (2010) e Almeida (2005) demarcam que a proposição de Ciampa acerca do fenômeno da identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica pode ser reconhecida enquanto uma Teoria da Identidade (ou, nos termos propostos, uma Teoria Crítica da Identidade) de grande relevância tanto em conteúdo teórico/intelectual como em teor político, uma vez que tal proposição permite desvendar “a ideologia da não transformação do ser humano como condição para a não transformação da sociedade” (LANE, 2009, p. 12).

A identidade como metamorfose:

[...] pode ser entendida como uma constelação conflitiva ou uma configuração mais ou menos cambiante de posições subordinadas de si-mesmo. Posições subordinadas que não são fixas ou complacentes (ainda que algumas vezes aparentemente se transformem em fixações, como é o caso de determinadas personagens que se transformam em fetiches ou subsumem a identidade de determinados sujeitos). Logo, para que se possa compreender a identidade em sua função dinâmica, enquanto metamorfose, torna-se necessário que se assumam o desconforto de compreendê-la em seu ponto de oscilação e de instabilidade. Isso significa que devemos estudar a identidade em sua forma negativa, ou seja, procurando identificar em determinadas narrativas como as personagens vão surgindo e colocam, em questão, a identidade pressuposta dos sujeitos (LIMA, 2014, p. 23-24).

A identidade como metamorfose revela-se em seu ponto de oscilação, em que sua condição formativa expressa seu caráter transformacional. Como destaca Almeida (2005, p. 84),

A noção de metamorfose supõe o caráter inacabado, nunca concluído do ser humano, privilegiando o processo de formação e transformação do sujeito humano. Deste modo, a metamorfose discrepa das proposições que a associam ao modo sincrônico como um mesmo indivíduo desempenha vários papéis e encarna múltiplas personagens, variáveis conforme os contextos de sociabilidade que vivencia e percorre no cotidiano.

Conceber a identidade como metamorfose significa considerar os seres humanos a partir de sua potência, como seres que ultrapassam seus limites, que não se dão por acabados, mas em permanente mudança, em que a aparência imediata não conforma ponto de chegada e sim de partida, a partir da qual desenvolve sua potencialidade (ALMEIDA, 2005). Como demarca Ciampa (2009, p. 39), “o humano é sempre uma porta abrindo-se em mais saídas”.

Entender a identidade como metamorfose significa entendê-la na contramão dos estudos que visam a proposição da identidade como algo dado, a partir de uma essência, da igualdade, deixando de lado as diferenças presentes nas diversas formas de ser, como se os sujeitos estivessem em busca de seu ser, de sua essência. Significa estudar os processos do fenômeno identitário e os modos como os diferentes sujeitos vão lidando com a problemática das formas de representação de si nos diversos cenários, assumindo de antemão que a identidade é constituída socialmente a partir das relações que vivenciamos ao longo da vida, influenciada pelo contexto social e cultural no qual estamos imersos (FURLAN, 2015, p. 48-49).

Essa noção de identidade como metamorfose, portanto, decorre de sua concepção dialética (ALVES, 2017), na medida em que ela diz respeito a esse constante processo de transformação humana, que reflete numa plasticidade e contínuo movimento de vir a ser dos sujeitos humanos e do caráter mutável e histórico das relações sociais.

Nas palavras de Lane (1994, p. 40),

O indivíduo sujeito da história é constituído de suas relações sociais e é, ao mesmo tempo, passivo e ativo (determinado e determinante). Ser mais ou menos atuante como sujeito da história depende do grau de autonomia e de iniciativa que ela alcança. Assim, ele é história na medida em que se insere e se define no conjunto de suas relações sociais, desempenhando atividades transformadoras destas relações; o que implica, necessariamente, atividade prática e inteligência, tão inseparáveis quanto, no nível da sociedade, são inseparáveis a infra e a superestrutura, e cuja unidade é estabelecida por um processo cujo agente exclusivo é a atividade humana em suas diferentes formas.

A identidade como metamorfose, nesse sentido, conforma categoria social que se constitui como todos “os fenômenos sociais e humanos são históricos e produzidos a partir da vida material, a qual se constitui em um processo de transformação constante, revelador de um movimento que tem por base a contradição” (ALVES, 2017, p. 02).

Como destaca Carvalho (2004, p. 54), a identidade “é construída com base nas múltiplas e distintas determinações que são desenvolvidas nas interações sociais do indivíduo com os outros e a estrutura social”. “Só se é alguém através das relações sociais. O indivíduo isolado é uma abstração. A identidade se concretiza na atividade social” (CIAMPA, 1994,

p. 90). Identidade, desse modo, constitui ponto nodal da relação entre indivíduo e sociedade (CIAMPA, 1977). Ou, como diz Butler (2003), não há explicação plausível que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea. Haverá uma identidade que as pessoas possuem, como se diz, ou a identidade é um atributo essencial do que se diz que a pessoa é, como implica a pergunta “quem é você?”. A identidade é em si mesma uma construção.

Nas palavras de Kolyniak e Ciampa (2002, p. 09), identidade “é construção, reconstrução e desconstrução constantes, no dia-a-dia do convívio social, na multiplicidade das experiências vividas”; isso implica, por sua vez, entender que não nascemos humanos, mas humanizáveis; o humano é um vir a ser humano. O humano, nesse sentido, é concebido com um ser de potência. Significa que cada pessoa nasce não humana, mas com as pré-condições genéticas e biológicas para tornar-se humana. Nasce-se com a potencialidade para se tornar humano. Um animal, embora também com corpo biológico semelhante ao nosso, apesar dele, não comporta as condições biológicas de nossa espécie para se inserir naquilo que é próprio da humanidade. O humano é, portanto, um ser de possibilidades. É uma espécie animal que contém as pré-condições biológicas para vir a ser humana. Porém, essas mesmas condições biológicas são de ordem da natureza, não são humanas, elas tornam-se humanas no processo de socialização e formação social e cultural. O vir a ser humano depende condicionalmente das relações sociais com outros seres humanos. Basta nos lembrarmos dos casos de crianças criadas por animais; a partir de sua relação com os animais da espécie por quem foi adotada, a criança apreende os comportamentos exclusivamente dessa espécie. Essa criança não apreende os comportamentos, os gestos, os gostos, os costumes, a ética, a cultura, a fala, que são construções exclusivamente humanas; não sai da condição de quadrúpede para bípede; não só sua condição social não se constrói, mas também seus corpos se desenvolvem a partir de outras desenvolturas. Para um nascituro vir a ser humano ele depende de ser inserido na dimensão do que chamamos de cultura, constituída pela linguagem, construída pelos humanos em suas transformações sobre o mundo social. É apenas pela inscrição na dimensão da linguagem, na relação com outros seres humanos, que nos formamos humanos, que passamos a portar uma identidade humana. Há uma potencialidade humana em cada nascituro; cada nascituro nasce com a possibilidade de tornar-se humano, mas isso se torna possível apenas pelo processo de socialização com outros humanos. Ciampa propõe que a identidade seja uma situação e instrumento da liberdade humana, e não uma essência definidora e limitadora. Rompe-se com a ideia hegemônica de que a identidade aparece como substância, como ser idêntico a si mesmo, no perigo de cair nas armadilhas da ilusória conexão entre “ser” e “substância” que se circunscrevem pela formulação gramatical de

sujeito e predicado e que pretendem refletir uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo, mas a identidade emerge, assim, como multiplicidade subversiva.

“O humano é vir-a-ser humano. Identidade humana é vida!” (CIAMPA, 2009, p. 39). Além de condição de existência humana e da identidade social, como estamos discutindo neste capítulo, Ciampa circunscreve a metamorfose inclusive como uma “questão vital”.

Identidade humana é vida! Tudo o que impede vida impede que tenhamos uma identidade humana. Podemos, então, entender que o desejo de Severino de encontrar vida pode ser traduzido por buscar concretizar uma identidade humana. [...]. Ter uma identidade humana é ser identificado e identificar-se como humano! (CIAMPA, 2009, p. 39-41).

Metamorfose constitui assim uma questão vital que, conforme Souza Filho (2017, p. 15), não deixa, por sua vez, de estar entrelaçada a questões sociais: “a metamorfose enquanto expressão de vida implica atentar que cada biografia materializa o emaranhamento das relações sociais que estruturam projetos coletivos e pessoais, pelos quais as identidades ganharão concretude por meio de pessoas e instituições que as atravessam”.

Ao defender que identidade é metamorfose, Ciampa propõe que se deve assumir que ela é, portanto, a articulação entre igualdade e diferença, em que nos igualamos e nos diferenciamos com os outros, em uma unidade entre o singular e o geral. Lima e Ciampa (2012) demarcam que podemos entender isso a partir da distinção entre *singularidade* e *individualidade* em que a singularidade se constitui “como fenômeno que nos diferencia enquanto sujeitos e ao mesmo tempo nos iguala nas expectativas em relação à sociedade; e a individualidade, como negação de todas as determinidades que nos dá acesso à subjetividade e possibilita a reconstrução do Eu a partir das diferenças” (LIMA; CIAMPA, 2012, p. 16).

“Como o real é sempre movimento, transformação incessante, não deveria nem mesmo atrair nossa atenção uma afirmação como essa, que identidade é metamorfose; ela é óbvia” (CIAMPA, 2009, p. 153). Isso ocorre, como destaca Almeida (2005, p. 14), por conta de que “a metamorfose não se dá, contudo, de modo único, envolvendo tanto processos de reposição (conformista ou de resistência), como de alterização (seja por degradação, seja por superação) da identidade”.

Como nos mostra Ciampa (2009), por vezes, a concepção da identidade como metamorfose pode produzir certo estranhamento pelo fato de que em determinadas situações ela pode tomar aparência de não metamorfose, o que demonstra, por sua vez, que há algo da identidade que permanece no tempo (FURLAN; LIMA; SANTOS, 2015).

Há, assim, como veremos com mais profundidade nos próximos capítulos, processos de reposição e alterização da identidade, que, por sua vez, estão atrelados a processos de regulação e emancipação, que expressam, conforme Lima e Ciampa (2012), formas de luta na direção de metamorfoses em processos de emancipação (ou não).

O que Ciampa demonstra é que esse fenômeno de permanência no tempo representa uma espécie de experiência ilusória de atemporalidade: enquanto ser social sou um ser-posto. Sendo que, na medida em que represento a mim mesmo, estou sempre *sendo* representante de mim e não apenas *sou* aquilo que fui um dia. A dimensão temporal da identidade expressa um *estar sendo* – ao representar a mim mesmo nos diferentes cenários que enceno, estou sendo uma parte de mim –, todavia, a aparência imediata de meu *estar sendo* pode aparecer como aquilo que *sou* enquanto algo *dado*, e não como *se dando*.

De certa forma, reatualizamos, através de rituais sociais, uma identidade pressuposta, que assim é vista como algo dado (e não como se dando continuamente através da reposição). Com isso, retira-se o caráter de historicidade da mesma, aproximando-a mais da noção de um mito que prescreve as condutas corretas, reproduzindo o social (CIAMPA, 2009, p. 169).

Desse modo,

A reposição da identidade, neste sentido, perde seu caráter temporal e passa a ser considerada como atemporal. Ao invés de um ser passante, o sujeito é visto como simples manifestação de um ser idêntico a si mesmo em permanência e estabilidade: afinal, como seres sociais, somos seres-postos. [...] Processo contínuo e constante de reposição de uma mesma personagem, mantendo a personagem presa à má infinidade – não superação das contradições, não negação das determinidades que o negam, que cria a aparência de não-metamorfose da identidade e impede muitas vezes que vejamos o processo de metamorfose (FURLAN; LIMA; SANTOS, 2015, p. 36).

É como se a dimensão da permanência no tempo da identidade representasse um encobrimento da metamorfose da identidade pela sua aparência de não metamorfose e a identidade como *se dando* se estagnasse como *dada* e o vir a ser da identidade transformasse o vir (*estou sendo*) em apenas ser (*sou*). Em Ciampa, é possível observar que pensar a identidade consiste em pensar as experiências de não identidade que quebram o círculo mítico da identidade como quadro controlado de trocas intersubjetivas previamente estruturadas.

Ainda que, em muitas situações, permaneçamos os mesmos e aparentemente a identidade apareça como algo dado, e não em processo de constante transformação, para Ciampa, sempre sofremos processos de metamorfose da identidade ao longo da vida. A

metamorfose da identidade não necessariamente está ligada à emancipação (veremos isso mais adiante). Assim, devemos entender o processo de metamorfose como um fenômeno que ocorre na constituição da identidade de todo sujeito humano, como a possibilidade de um indivíduo transformar-se durante toda a vida, podendo ultrapassar os limites biológicos (FURLAN, 2015).

Embora Ciampa entenda que a afirmação de que a identidade é metamorfose possa soar como óbvia, devido a tudo o que é real e concreto transformar-se, tal afirmação pode parecer, por vezes, estranha, por conta de em determinados momentos a identidade ter a aparência de não metamorfose.

Isso conforma, para Ciampa (2009), o que o autor denomina *identidade mito*. É como se a identidade pressuposta estivesse dada permanentemente, e não como reposição, no presente, de uma personagem que está se dando em um determinado momento, como identidade passante. Isso pode levar ao entendimento ilusório de que a metamorfose parece ter cessado. Desse modo, a reposição da identidade perde seu caráter temporal e passa a ser considerada como atemporal, sendo vista como simples manifestação de um ser idêntico a si mesmo em permanência e estabilidade: como ser social, sou um ser-posto.

A mitificação da identidade constitui esse processo contínuo e constante de reposição de uma mesma personagem, mantendo a personagem presa à *má infinidade* – não superação das contradições, não negação das determinidades que a negam; o que cria a *aparência de não metamorfose da identidade* e impede muitas vezes que vejamos o processo de metamorfose.

Para demonstrar esse processo, Ciampa recorre à narrativa do personagem Severino, de João Cabral de Melo Neto, que, embora não mais exercesse a atividade de lavrador, continuava sendo identificado por tal atividade, isto é, a atividade se coisifica pela predição, ou seja, a atividade predica o ser, assim, mantém e reproduz sua identidade, mesmo que a personagem esteja envolvida em outra atividade. O autor cita: “Severino é lavrador, mas já não lavra” (CIAMPA, 2009, p. 144). Como afirmado anteriormente, é como se o ser posto, enquanto *dar-se*, ficasse preso enquanto *dado permanentemente*. A atividade exercida pelo indivíduo deixa de ser empenhada, porém a predicação permanece.

A identidade, assim, é entendida como *dada*, e não como *se dando*. Sempre dizemos “eu sou” ao invés de “estou sendo”, afirma Ciampa (2009). “É como se, uma vez identificado o indivíduo, a produção de sua identidade se esgotasse com o produto” (CIAMPA, 2009, p. 169).

É possível ainda observar isso no caso de Severina, analisada por Ciampa. Severina é diagnosticada como louca e por conta disso se torna louca, é louca. Severina passa a representar e ser reconhecida por tal personagem em todos os contextos. Fica aprisionada à personagem louca, que faz com que sua identidade aparente o caráter de não metamorfose.

[...] as personagens são vividas pelos atores que as encarnam e que se transformam à medida que vivem suas personagens. Enquanto atores, estamos sempre em busca de novas personagens; quando novas não são possíveis, repetimos as mesmas; quando se tornam impossíveis tanto novas como velhas personagens, o ator caminha para a morte simbólica ou biológica (CIAMPA, 2009, p. 163).

A identidade mitificada está relacionada ao que Ciampa (2009) denomina fetichismo da personagem (tal conceito será mais bem explorado adiante). O fetiche da personagem leva ao impedimento da busca por emancipação, que explica “a quase impossibilidade de um indivíduo atingir a condição de ser-para-si, ocultando a verdadeira natureza da identidade como metamorfose e gerando o que será chamado *identidade mito*” (CIAMPA, 1987, p. 146, grifos do autor).

Assim, “a personagem reposta é vista como dada permanente, como se aquele modo de agir – que é contingente e determinado por um contexto – fosse a manifestação de uma suposta essência do indivíduo, ou algo estrutural, ou inerente a ele” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2011, p. 36).

Esta aparência de não metamorfose e de permanência da identidade no tempo ocorre pelo fato de que a personagem é pressuposta como dada permanentemente e não como repetição que um dia foi posta. É como se o personagem dissesse eu sou, e não estou sendo. Analiticamente falando, é como se a mesmidade fosse recoberta pela mesmice, como se no processo de vir-a-ser, o vir (estou sendo) se tornasse apenas ser (sou), e a identidade como se dando estabilizasse como dada, e assim o processo de metamorfose que constitui a identidade sofresse a imposição da aparência de permanência da identidade, aparência de não metamorfose (FURLAN; LIMA; SANTOS, 2015, p. 37).

É como se o movimento de reposição da identidade, nesse sentido, perdesse seu caráter temporal e passasse a ser considerado como atemporal. Ao invés de um ser passageiro, o sujeito é visto como simples manifestação de um ser idêntico a si mesmo em permanência e estabilidade.

A linha tênue para acompanhar a armadilha da identidade como metamorfose enquanto um mito pode ser resolvida com a questão da narrativa e do tempo, elemento a que

Ciampa recorre para defender sua tese. A narrativa traz para seu enredo a dimensão da temporalidade.

Ambas – a narratividade e a temporalidade – se vinculam por laços muito estreitos. Se, por um lado, a ‘temporalidade’ é uma estrutura da existência que acede à linguagem mediante a narratividade, a ‘narratividade’, por sua vez, consiste numa espécie de estrutura linguística que tem como referente último a temporalidade. Em outras palavras, uma narrativa possui a função de atribuir e manifestar a temporalidade implícita na existência humana. Realmente, é possível vislumbrar uma dada história como um desenrolar de transformações que nos levam de uma situação inicial – marcada por dada ‘identidade’ – até uma situação derradeira, conseqüentemente distinta. A ‘identidade narrativa’ dependerá das transformações subjetivas e objetivas verificadas nesse desenrolar dos eventos, que podem referir-se tanto a uma trama ficcional, quanto à história de uma vida (CASTRO, 2012, p. 620).

A questão da mitificação da identidade e do fetiche da personagem é central para as argumentações desenvolvidas nesta tese, uma vez que o processo de modulações de personagens está relacionado aos modos como se modulam personagens fetichizadas. Isto, por sua vez, traz conseqüências para se pensar a noção de metamorfose da identidade, tendo em vista que a mitificação identitária ganha novos contornos com os processos de modulação. O movimento da identidade se circunscreve, com a modulação, a partir de processos que representam novas formas de metamorfose.

Para dar conta das problemáticas das metamorfoses e da mitificação da identidade, Ciampa busca compreender seus movimentos – de que trataremos em nossa próxima seção.

Assim, podemos tentar sintetizar que a metamorfose da identidade possui algumas características:

- é relacional;
- depende do reconhecimento recíproco de outros;
- é constitutivamente social;
- ocorre num terreno intersubjetivo;
- é constante e contínua na vida dos sujeitos;
- ultrapassa os limites biológicos do corpo;
- expressa o humano em sua potência;
- conforma diferentes sentidos: reposição e alterização, emancipação e regulação;
- ocorre pelos diferentes modos de representação das personagens que constituem nosso ser;
- é uma questão vital à vida humana;
- e, por sua vez, conforma-se enquanto condição de existência humana.

Em suma, como destaca Ciampa (2009, p. 117), metamorfose se trata disso: “[...] a gente ir se transformando permanentemente!”.

2.3 Dialética da identidade: regulação × emancipação, mesmice × mesmidade

Identidade é metamorfose. Foi essa a tese que recuperamos de Ciampa para delinear a condição da identidade na seção anterior.

Por sua vez, entende-se que identidade se processa por movimentos, os quais o autor identifica como o da mesmidade e o da mesmice. Para dar conta desses movimentos das metamorfoses identitárias, Ciampa recorre a um conceito chave na dramaturgia soviética de Stanislavski: o de personagem.

Assim, Ciampa, ao revelar o caráter metamórfico da identidade, demonstrou que empiricamente ela se expressa na vida cotidiana por meio de personagens e que é a articulação dessas personagens que vai constituir a identidade dos seres humanos (LIMA; CIAMPA, 2012). Nesse sentido, “são múltiplas personagens que ora se conservam, ora se sucedem; ora coexistem, ora se alternam. Essas diferentes maneiras de se estruturar as personagens indicam como que *modos de produção da identidade*” (CIAMPA, 2009, p. 162, grifos do autor).

Isso implica conceber, a partir de uma perspectiva dramática, que as esferas do cotidiano são constituídas de muitos cenários, em que representamos diferentes personagens, num grande palco que chamamos de vida. Nesse palco, o “ator, o que age, o que exerce a atividade, só existe como personagem” (CIAMPA, 2009, p. 161).

[...] as personagens são vividas pelos atores que as encarnam e que se transformam à medida que vivem suas personagens. Enquanto atores, estamos sempre em busca de novas personagens; quando novas não são possíveis, repetimos as mesmas; quando se tornam impossíveis tanto novas como velhas personagens, o ator caminha para a morte simbólica ou biológica (CIAMPA, 2009, p. 163).

A categoria personagem, recuperada a partir de Stanislavski, permite a Ciampa conceber que os sujeitos humanos, ao serem socializados a partir dos determinismos prescritos aos papéis sociais, não apenas os reproduzem *ipsis litteris*, mas podem lhes colocar algo próprio e até subverter tais papéis; cada sujeito atribui elementos de sua própria vida à personagem que irá representar, ou seja, é possível o ator dar autoria própria à personagem que representa e encarna.

As personagens, assim, expressam as formas de ser dos sujeitos humanos. Significa que em cada cenário da vida cotidiana, caracterizado pela especificidade de seu contexto, somos convocados a representar determinada personagem. Dentro do cenário da vida

doméstica, posso ser pai, posso ser filho, ou mãe, ou irmã/irmão etc. Dentro da sala de aula, posso ser professor ou aluno. São muitas as personagens que constituem a nossa identidade; estas são convocadas a se representarem de acordo com o cenário em que estamos. Do mesmo modo, um mesmo sujeito pode ser professor e aluno. Nessa medida, aquilo que sou quando estou sendo, ao representar a mim mesmo, pode ser diferente e até contrário a aquilo que sou sem estar sendo.

Existem Outros de mim que não são convocados para determinados contextos; desse modo, os outros de mim, que também sou eu, constituem a totalidade de minha identidade, que o caráter imediato do momento mantém velado, na medida em que expresso uma dimensão singular do que estou sendo ao encarnar uma dada personagem.

Como diz Butler (2003), se alguém “é” uma pessoa, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; não porque os traços predefinidos do gênero da pessoa não transcendam a forma específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque se estabelecem interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas.

Neste sentido, o outro Outro que também sou eu, enquanto representante de mim, nega os outros de mim, na mesma medida que os outros Outros que sou sem-estar-sendo negam aquilo que sou no momento que sou. Os outros de mim são expressos nos diversos cenários em que os encarno enquanto personagens quando me relaciono com Outros externos a mim; frente a meu pai sou filho, frente a meu filho sou pai, frente a meu professor sou aluno e frente a meu aluno sou professor, isto é, sempre me represento pelas minhas personagens. Quando a expressão das diversas personagens que estão em nós são negadas, caímos no aprisionamento do fetichismo da personagem que oculta nossas outras formas de ser, e a identidade tende assim a aparecer como algo estático, não mutável, aprisionando-nos numa única forma de ser, como numa clausura identitária (FURLAN; LIMA; SANTOS, 2015, p. 36-37).

Somos sempre um *estar sendo*, um vir a ser, representamo-nos a nós mesmos num determinado momento, noutra podemos nos representar da mesma forma ou de outra, a depender do contexto e das exigências de reconhecimento dos outros com quem nos relacionamos.

Como Ciampa (2009, p. 205) destaca, “podemos dizer que as personagens são momentos da identidade, degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento, ao mesmo tempo, de progressão e de regressão”. Ciampa entende que:

[...] as personagens vão se constituindo umas às outras; os outros (personagens) com quem nos relacionamos têm papel fundamental na constituição de nossas personagens, ou seja, eles são co-autores destas personagens. Refere-se a um jogo dialético no qual, por exemplo, o filho é co-autor do personagem pai e o pai co-autor do personagem filho. Isto implica entender que sempre nos representamos a nós mesmos como personagens por meio das predicções que encarnamos, que podem ser mantidas, metamorfoseadas ou abandonadas. Deste modo, a identidade nunca pode ser representada em sua totalidade, pois o indivíduo é sempre um ser passante, ora apresenta uma personagem, ora outra, ora repõe a mesma, e assim mantém ocultas outras personagens, ou seja, quando representamos a nós mesmos, precisamos negar nossa totalidade, negarmo-nos como sujeitos, para nos representarmos como personagens frente aos outros (FURLAN, 2015, p. 54).

Isso constitui um jogo de interação em que se estabelece uma complexidade impossível de estabelecer um fundamento originário para cada personagem, “não só a identidade de uma personagem constitui a de outra e vice-versa (o pai do filho e o filho do pai), como também a identidade das personagens constitui a do autor (tanto quanto a do autor constitui a das personagens)” (CIAMPA, 1977, p. 60).

Em determinados cenários, repetimos certas personagens, permanecemos os mesmos, noutros ou talvez nesses mesmos cenários (porém, noutros momentos ou situações), encarnamos outras e/ou novas personagens.

Eis o movimento da *mesmice*: um processo que decorre da reposição de personagens “que pode se dar como consciente busca de estabilidade identitária ou inconsciente compulsão à repetição” (LIMA; CIAMPA, 2012, p. 18).

Antes de cairmos na armadilha de pensar a *mesmice* como algo negativo, ao contrário, ela possibilita certa sociabilidade nos diferentes cenários que ocupamos, bem como que sejamos reconhecidos como os mesmos. A reposição de uma mesma personagem e sua manutenção podem aparecer como escolha pessoal de cada indivíduo, que pode considerar isso uma forma de vida digna de ser vivida.

[...] há que considerar que nem sempre o processo de reposição da identidade expressa alienação e heteronomia. Com efeito, ele pode ser fruto de uma atitude positiva perante a vida, de expressão afetiva do ser, de satisfação com um modo de vida específico, que se considera suficientemente válido e digno de manter. Alguns indivíduos chegam a demonstrar uma altivez frente a dissabores e perdas (doenças, deficiências adquiridas, desemprego, projetos materiais prejudicados, perdas de entes queridos, etc.), reafirmando seus propósitos de uma existência digna e autônoma apesar dos problemas que os afetam. O que se preconiza, então, é que os indivíduos não se transformem em prisioneiros do que estão sendo ou têm sido, de seus papéis ou das situações que vivenciam. A vivência prazerosa não pode ser feita à custa da procura incessante e alienada da imutabilidade e nem transformar-se numa obsessão e numa luta a todo custo

contra a mudança de si, dos outros, das relações e das situações e, principalmente, à revelia dos outros. Os papéis desempenhados não podem ser tratados como uma realidade absoluta da pessoa. Ao contrário, admitida a identidade como metamorfose, os seres humanos devem ser considerados do ponto de vista de sua potência, seres capazes de ultrapassar limites, considerados esses limites não como um término (ALMEIDA, 2005, p. 92).

Como vimos discutindo, a *mesmice* possibilita certa sociabilidade nos diferentes cenários em que (re)apresento minhas personagens, bem como pode portar sentido emancipatório e de resistência política (como veremos adiante).

Por outro lado, há um efeito de naturalização do social sobre o processo de reposição da identidade que implica em tornar o caráter temporal da identidade em atemporal: como ser social, sou um ser-posto. “É como se, uma vez identificado o indivíduo, a produção de sua identidade se esgotasse com o produto. [...]. A *mesmice* de mim é pressuposta como dada permanentemente e não como re-posição de uma identidade que uma vez foi posta” (CIAMPA, 2009, p. 170).

Ou seja, é pressuposta uma identidade que é reposta a cada momento, sob pena de esses objetos sociais ‘filho’, ‘pais’, ‘família’, etc., deixarem de existir objetivamente (ainda que possam sobreviver seus organismos físicos, meros suportes que encarnam a objetividade do social). [...] Uma vez que a identidade pressuposta é reposta, ela é vista como *dada* – e não como *se dando* num contínuo processo de identificação. É como se uma vez identificada a pessoa, a produção de sua identidade se esgotasse com o produto. Na linguagem corrente dizemos ‘eu sou filho’; dificilmente alguém dirá ‘estou sendo filho’. [...] O caráter temporal da identidade fica restrito a um momento originário, quando nos tornamos algo (CIAMPA, 2004/1984, p. 66).

Desse modo, como explicam Gonçalves Netto e Lima (2011, p. 36), “a personagem reposta é vista como dada permanente, como se aquele modo de agir – que é contingente e determinado por um contexto – fosse a manifestação de uma suposta essência do indivíduo, ou algo estrutural, ou inerente a ele”. Com isso, retira-se a historicidade da identidade, que lhe dá o caráter de um mito, como fetiche da forma-personagem (CIAMPA, 2009; CASTRO; LISBÃO, 2017).

É a fetichização da personagem, para Ciampa (2009), que conforma problema à identidade. O fetichismo da personagem expressa um processo constante de reposição de uma mesma personagem – que produz a aparência de não metamorfose –, como uma forma de clausura identitária, que mantém a personagem presa à *má infinidade* – não superação das contradições, não negação das determinidades que a negam–, o que, por sua vez, impossibilita a possível luta do sujeito em busca de emancipação e de atingir a condição de *ser-para-si*.

Ser-para-si refere-se à possibilidade de buscar a autodeterminação, que não significa libertar-se das determinações exteriores, mas transformá-las em autodeterminação. É, portanto, buscar a articulação entre “a unidade da subjetividade e da objetividade que faz do agir uma atividade finalizada, relacionando desejo e finalidade, pela prática transformadora de si e do mundo” (CIAMPA, 2009, p. 151).

Ora, se na sua apresentação cotidiana o indivíduo re-põe uma identidade (ele se representa como idêntico ao que está sendo), por conseguinte, ele repõe no presente o que tem sido até então, reitera a apresentação que vem fazendo de si e confirma a imagem (positiva ou negativa) que os outros fizeram e fazem dele. Ou seja, ele se re-apresenta: sua identidade, aquilo que representa hoje, é igual a aquilo que representou ontem e que se espera ele represente amanhã. Sua identidade adquire, pois, como que um caráter atemporal, fixo, imutável. Ele procura ou é levado a conservar a identidade produzida (mesmice) e, em consequência, paralisa a ocorrência de novas identificações (ALMEIDA, 2005, p. 86).

Ciampa demarca que isso ocorre na medida em que a atividade que predica o *ser* conforma uma presentificação do *ser* a partir de uma predicação anterior, criando a ilusão de que a identidade é dotada de uma substância, uma essência. A identidade, desse modo, é percebida como *dada* e não como *se dando*, como *sou* e não como *estou sendo*.

Analisando o personagem Severino, da obra de João Cabral de Melo Neto, Ciampa mostra como as proposições substantivas dão corpo à identidade, na medida em que a identidade de Severino, mesmo já exercendo outra atividade, coisifica-se na predicação de uma atividade anterior: “Severino é lavrador, mas já não lavra”; impossibilitando o processo de superação das personagens.

A superação das personagens, por sua vez, delinea o outro movimento da identidade, o de mesmidade (ou alterização); que constitui os processos de construção de novas personagens, de um outro Outro que também sou eu, e implica na superação de identidades pressupostas. Nas palavras de Ciampa (2009, p. 187), “a expressão do outro *outro* que também sou eu consiste na metamorfose da minha identidade, na superação de minha identidade pressuposta”.

A alterização, forma específica de metamorfose, diz respeito às alterações que se processam no modo como os indivíduos se vêm a si mesmos e se percebem no mundo e, mais do que isto, à individualização deles; diz respeito, também, às alterações no modo como eles são vistos e tratados pelos outros. Em termos de mundo da vida, a alterização aponta para alterações no modo como cada um é socializado e, ao mesmo tempo, se individualiza (ALMEIDA, 2005, p. 84).

Alterização não implica processos que expressam aparência de mudanças, mas que na verdade conformam-se como re-posições (como veremos adiante com a ideia de modulação); significa superações dialéticas, transformações significativas e profundas, em acúmulo de mudanças quantitativas que culminam num salto qualitativo, em negação da negação, ou seja, o sujeito negar as determinidades objetivas e subjetivas que lhes negam a possibilidade de atingir a condição de ser-para-si e buscar emancipação.

A negação da negação permite a expressão do outro outro que também sou eu: isso consiste na *alterização* da minha identidade, na eliminação de minha identidade pressuposta (que deixa de ser *re-posta*) e no desenvolvimento de uma identidade posta como metamorfose constante, em que toda a humanidade contida em mim se concretiza (CIAMPA, 2009, p. 188-189, grifos do autor).

Deste modo,

A superação das personagens, como a expressão de um outro Outro que também sou eu, expressa o que o autor chama de mesmidade. Um outro que é negado por aquilo que sou, mas que também é negado por este outro que pode ser contrário àquilo que sou quando represento a mim mesmo. Sendo assim, na dialética da negação da negação, que constitui aquilo que sou, pode-se afirmar, em última instância, que sou um 'Eu' e também sou meus contrários. Dito de outro modo, eu sou a articulação das diversas personagens que represento, como possibilidade de vários outros. Nas palavras de Ricoeur, o 'si mesmo' como um outro (FURLAN; LIMA; SANTOS, 2015, p. 36).

A distinção de Ciampa entre *mesmice* e *mesmidade* serve para explicar o que realmente resta à pessoa ao longo do tempo, de modo que se possa criticar nele a ideia de que exista um núcleo de si mesmo, isto é, uma identidade estática, apesar de dimensão temporária. Ao contrário, Ciampa recusa a redução da identidade pessoal a um substrato imutável que transformou a pessoa em um ser imune a mudanças e também rejeita todo ponto de vista que reduz a identidade humana à pura disseminação.

Assim, chegamos às formas de representação das personagens as quais Ciampa vai propor enquanto tríplice forma de representar: como representante de mim; quando desempenho papéis; quando reponho uma personagem. As duas primeiras dão abertura para os processos de superação de personagens, enquanto a última circunscreve a condição de aprisionar a personagem à má-infinitude.

1º) representar, quando compareço como o representante de mim; 2º) representar, quando desempenho papéis decorrentes de minhas posições; 3º) representar, quando reponho no presente o que tenho sido, quando reitero a apresentação de mim. [...] Se entendermos que ao me representar (no 1º

sentido – representante de mim) transformo-me em um desigual de mim por representar (no 2º sentido – desempenho papéis) um *outro* que sou eu mesmo (o que estou sendo parcialmente, como desdobramento de minhas múltiplas determinações, e que me determina e por isso me nega) veremos que ao representar (no 3º sentido – re(a)presentar, repor no presente) estou impedido de expressar o outro *outro* que também sou eu (o que sou-sem-estar-sendo). Ou seja, se deixasse de representar (no 3º sentido), expressaria o outro *outro* que também sou eu, então negaria a negação de mim, (indicada pelo representar no 2º sentido) (CIAMPA, 2009, p. 186-187, grifos do autor).

Se, como vimos anteriormente, noutros tempos existia uma política de fixidez e rigidez às identidades e aos papéis sociais, o que, por sua vez, dava a metamorfose, ligada ao movimento da mesmidade, comportar sentidos emancipatórios, no capitalismo de nosso tempo, por outro lado, conforme diagnóstico de Ciampa (1997) e Safatle (2008), a metamorfose foi cooptada pelo mercado de consumo, e, assim, as personagens, no processo de suas expressões, na medida em que buscam saídas emancipatórias, são incorporadas por forças sociais regulatórias.

Como destaca Ciampa (2009), isso ocorre na medida em que o capitalismo inverte o processo de devir humano, e o homem, que deveria fazer uso de seus instrumentos, é instrumentalizado; do mesmo modo, a metamorfose humana enquanto devir homem, devém não homem, e passa a atender também aos interesses do capital.

Tudo porque prevalece o interesse da desrazão, a razão interesseira – que demonstra a irracionalidade substancial do mundo capitalista em que vivemos, um mundo que não merece ser vivido, pois ameaça a autoconservação da espécie, na medida em que cada singular, em vez de devir homem – como a metamorfose é inevitável –, devém não homem, inverte-se no seu contrário: em vez de proprietário das coisas, estas é que o têm como propriedade; em vez de fazer uso das coisas, estas é que o usam; em vez de trabalhar com suas ferramentas, com seus instrumentos, estes é que trabalham com o homem como ferramenta, instrumentalizando-o (CIAMPA, 2009, p. 235).

Por outro lado ainda, Gonçalves Neto e Lima (2011) identificam, num estudo sobre a História de Maria – uma líder comunitária, atuante do conselho local de saúde de seu bairro –, que o movimento de reposição de sua personagem *cuidadora*, que aparece na adolescência e passa a ser reposta ao longo de sua história, não representou aprisionamento subjetivo, mas comportou sentidos emancipatórios em sua vida e em sua identidade, assim como possibilitou a ela fazer resistência frente às formas de opressão e como um movimento ativo na luta política por meio do processo de reposição de sua personagem. Isto implica num processo de (re)atualização da personagem, que manifesta-se enquanto aparência do mesmo, mas transformada porque a situação é outra e ela já viveu isso anteriormente, ela se transformou.

Nesse sentido, as metamorfoses passam a representar processos que comportam sentidos emancipatórios ou regulatórios, imbricados aos movimentos da mesmidade e da mesmice, incorporados aos modos de expressão das personagens. Há, destaca Ciampa (1997), metamorfoses da metamorfose humana.

Essas diferentes variações das metamorfoses têm tornado cada vez mais sutis as possibilidades de leitura do fenômeno identitário, uma vez que tais variações podem comportar movimentos e sentidos dos mais distintos, e, na maioria das vezes, distintos e imbricados. Essas variações das metamorfoses no capitalismo de nosso tempo levam Ciampa a propor que se analise o fenômeno social da identidade por interpelação do sintagma identidade-metamorfose-emancipação (LIMA; CIAMPA, 2012).

A ideia do sintagma:

[...] acabou servindo para enfatizar a orientação política dos estudos de identidade em Psicologia Social: estudar identidade deveria ser mais do que uma descrição de características identificatórias, não sendo suficiente compreender só a história de um indivíduo ou de um grupo; estudar identidade deveria ser analisar os processos de individuação-socialização e/ou alienação-emancipação, buscando compreender a sociedade e a política em que o indivíduo está inserido, e como essas esferas indivíduo-sociedade se determinam mutuamente, e daí se propor mudanças ao que está estabelecido. Entendendo que a metamorfose é algo que faz parte da identidade, por ser algo inerente à natureza (tudo no mundo se transforma), as pesquisas deveriam passar a ser principalmente sobre as possibilidades de emancipação dos indivíduos (nas suas metamorfoses) (GONÇALVES NETO, 2015, p. 76).

Como afirma Ciampa (2003, p. 04), “identidade é sempre processo de metamorfose, cujo sentido precisa ser compreendido sempre como emancipatório (ou não) e que sua concretização se dá sempre como ação política (explícita ou não)”. Ele assinala que nos estudos biográficos depara-se com “uma variedade de formas de ‘metamorfose humana’[...] em que uma utopia emancipatória sempre surge, seja como meta visada, seja como falta sentida” (CIAMPA, 1997, p. 03).

Se pensarmos nas condições em que, em nossa sociedade desigual, a identidade dos indivíduos é pressuposta, re-posta, a noção de metamorfose agora adquire seu pleno significado, ou seja, a de ser possibilidade de emancipação, entendida esta como mudança dotada de poder inovador, de construção de novos sentidos para a existência, de superação de condições pessoais e sociais restritivas que impedem as pessoas de participarem na determinação de suas próprias ações ou na definição das condições nas quais elas acontecem, e que são geradoras de sofrimentos e inquietações, de subordinação e inferiorização do indivíduo e do cidadão (ALMEIDA, 2005, p. 93).

É nesse sentido que Almeida (2005) propõe que a metamorfose com caráter emancipatório conforma como que modos de anamorfoses, na medida em que os pontos fixos que visam enclausurar as identidades são subvertidos por modos deformados de ser e estar no mundo.

A metamorfose emancipatória nos leva a ser anamorfoses de modos de ser e viver estabelecidos, transgressores que não se contentam com os lugares que nos são atribuídos, rompendo com os limites daquilo que é socialmente aceitável e desejável em um determinado momento. A metamorfose representa, em sua força emancipadora, uma violência criativa que se caracteriza como tal não só por seu impacto, mas, sobretudo, porque este procedimento está além dos limites do pensamento reificado que toma o estabelecido como normal ou natural, além dos limites do socialmente conveniente e do razoável (cf. Lévy, 2001: 76). É na transgressão que concebemos a mudança e a transformação radical (DaMatta, 1991: 137). A transgressão emancipatória, não é, entretanto, um ato isolado, momentâneo e impulsivo de recusa ou de agressividade (ainda que este ato em si comporte uma denúncia e um inconformismo com aquilo que se vive), mas algo que exige a vontade e, mesmo, a criatividade individuais para estabelecer o novo que está além das experiências cotidianas (ALMEIDA, 2005, p. 116).

Desse modo, as metamorfoses, no contexto do capitalismo contemporâneo, por um lado, podem estar alinhadas a interesses da sociedade do consumo, enquanto instrumento ideológico que atende a fins econômicos e políticos, assim como, por outro, apontar horizontes emancipatórios e de resistência quando subvertem os enquadres ontológicos e jurídicos determinados pelo sistema social.

No processo contínuo de vir a ser das metamorfoses, os movimentos que reverberam em mesmidade (vir) podem ser encobertos pela mesmice (ser), e a construção de uma nova personagem (mesmidade), na medida em que passa a representar a si mesma nos diferentes cenários da vida cotidiana, tem de repor a si mesma (mesmice); assim, certos movimentos da identidade podem aparentar mudanças significativas, entretanto, como apontamos anteriormente, são apenas reposições de si mesmo que portam aparência de mesmidade. Na verdade, como as personagens se atualizam, o que ocorre é um processo de (re)atualização das personagens, em que se repõe uma mesma personagem, mas com nuances diferentes de representação, que trata, por sua vez, de um movimento da mesmice; a isso temos chamado de modulação de personagens, ou modulações da mesmice. Nas palavras de Lima (2009, p. 48), “as personagens representadas como mesmidade são na verdade modulações da mesmice de identidades fetichizadas”.

Eis um dos objetos desta tese: o processo de modulação das personagens. Em nosso caso, tentar compreender em que medidas se articulam os processos de reconhecimento sobre

o fenômeno da identidade, quando subsumidos às relações de poder das estruturas políticas (enquanto biopolítica), que impactam sobre as identidades sob a forma de modulações de personagens fetichizadas.

Pressuposição, alterização e reposição, como vimos, conformam movimentos das metamorfoses identitárias delineados pelos modos de representação das diferentes personagens que encarnamos; a esses processos, pelo que têm identificado as atuais pesquisas acerca do fenômeno da identidade, agrega-se agora o de modulação.

Eis, por sua vez, as variações das metamorfoses: pressuposição, alterização, reposição/modulação, movimentos que se atravessam e que comportam processos de regulação ou de emancipação das identidades.

2.4 Modulações de personagens

Esse processo de modulação de personagens é identificado inicialmente na pesquisa de doutoramento de Lima (2009), em que, ao estudar o campo da saúde mental, a partir das narrativas de Ana, Gabriel e Francisco, identifica que após o diagnóstico de “doente mental” eles permanecem aprisionados a essa personagem fetichizada de doente mental, embora modulem diferentes expressões dessa mesma personagem, a fim de atender interesses inerentes a estratégias políticas.

No caso de Ana, Lima (2010) observa que ela modula as personagens *anoréxica*, *deficiente*, *louca-suicida*, *moribunda-que-não-morre*, que transcrevem anamorfozes de si mesma nas quais não se reconhece, porém delineiam o reconhecimento perverso de uma mesma personagem fetichizada, enquanto modulações da personagem *doente mental*.

Isso leva Lima (2010) a entender que o capitalismo de consumo é imperativo na exigência por metamorfoses constantes, que conformam na verdade modulações da mesmice sob a forma aparente de mesmidade (alterização). Desse modo, os sujeitos não estão mais aprisionados à reposição de personagens, mas na substituição infinita de personagens, que reverberam e são produzidas, por sua vez, por formas de sofrimento de indeterminação.

Esse diagnóstico assemelha-se ao de Safatle (2008) e Zizek (2012), que compreendem que o mundo do consumo se rege pela ética do direito ao gozo, uma vez que o capitalismo contemporâneo precisa da procura do gozo que impulsiona uma espécie de plasticidade infinita de possibilidades de escolha no universo do consumo. O capitalismo não visa mais impor conteúdos normativos e de condutas às formas de ser; pelo contrário, seu grande *slogan* é a mudança das identidades que ele mesmo produz. Dito de outro modo, seu grande *slogan* é a metamorfose. Tem-se, diz Chul Han (2017), a abertura à produção da diferença, mas apenas a diferenças consumíveis.

[...] em uma sociedade da insatisfação administrada, os sujeitos não são mais chamados a identificar-se com tipos ideais construídos a partir de identidades fixas e determinadas, o que exigiria engajamentos e certa ética da convicção, fato impossível em uma situação de crise de legitimidade como a nossa. Na verdade, eles são cada vez mais chamados a sustentar *identificações irônicas*, ou seja, identificações nas quais, a todo momento, o sujeito afirma sua distância em relação àquilo que ele está representando ou, ainda, em relação a suas próprias ações. Pois uma exigência irrestrita de gozo que procura realizar-se através da anulação de toda determinidade ‘restritiva’ encontra sua forma perfeita na ironia absoluta que reenvia todo vínculo com a determinidade ao campo do inefetivo. Assim, essa ironização absoluta dos modos de vida com sua lógica de autonomização da aparência nada mais é do que posição subjetiva que internalizou a *desvinculação geral*

entre imperativo de gozo e conteúdos normativos privilegiados própria a essa nova figura social do supereu. Ela ganha relevância em uma situação histórica, como a nossa, na qual a ideologia no capitalismo pode livrar-se de todo e qualquer vínculo privilegiado a conteúdos substantivos (SAFATLE, 2008, p. 134, grifos do autor).

Observar os processos de mutações das identidades dos sujeitos seria uma forma de determinar o que são aquilo que se pode chamar de “identidades mutáveis”, identidades que absorvem a dissolução mercantil das determinações de conteúdo e flertam com a indeterminação mesmo ainda conservando a determinação formal de predicação por propriedades – por isso identidades (SAFATLE, 2016). Esse movimento das identidades estamos chamando de modulação.

É nessa esteira que podemos nos ater aos processos de modulações das personagens. O fenômeno da modulação de personagens aparece ainda na história de Davi, em nosso estudo de mestrado (FURLAN, 2015), quando vemos emergir uma nova função à sua personagem *cuidador-responsável-que-zela-pela-família*, a de protetor. Em sua narrativa, acompanhamos a história de um garoto que foi afastado de sua família, por conta de situação de violência doméstica, e foi inserido num abrigo, mas que aos dez anos de idade retornou ao convívio familiar e desde esse momento se vê a construção de uma personagem central em vida: o *cuidador-responsável-que-zela-pela-família*. Na adolescência, o garoto vê a mãe sofrer situações de violência por parte do padrasto e uma nova funcionalidade aparece: a de protegê-la. Não se trata, nesse contexto, da construção de uma nova personagem, mas da integração de uma nova funcionalidade no modo de desempenhar a personagem anterior de cuidador. Assim, essa personagem é (re)atualizada e passa a ser representada com novas nuances, novas funções, novas desenvolturas, novas tonalidades.

Nesse sentido, é possível vermos uma forma de modulação da personagem que não se constitui pela construção e superação de uma personagem pressuposta e repostada, mas pela emergência de uma nova função de uma personagem que já vinha sendo desempenhada. Dito de outro modo, há a atualização de uma personagem já desempenhada, no caso a atualização da personagem cuidador-responsável e que agora também desempenha a função daquele que busca dar proteção, e que aparece devido às circunstâncias dadas que exigem a sua emergência para garantir a sobrevivência e proteção da família (FURLAN, 2015, p. 99).

Para auxiliar na compreensão do conceito, recuperamos a noção de modulação da teoria musical. As músicas possuem diferentes tonalidades. Uma modulação musical significa uma mudança na tonalidade da música, muda-se o seu tom. Ao mudar seu centro tonal e seu arranjo, seus acordes mudam de funcionalidade, de intensidade e se altera seu modo.

Modulações demarcam uma alternância no modo tonal, porém resguardam sua tonalidade original. Semelhante às modulações na música é o que ocorre com as modulações de personagens. Muda-se a tonalidade, alteram-se as funcionalidades, intensidade e sentidos, entretanto, a personagem desempenhada é a mesma, com novos arranjos, novas nuances, novos tons.

Este fenômeno que estamos chamando de modulação da personagem está pressuposto na ideia de (re)atualização de personagens em Ciampa, e aparece explicitamente neste processo de constituição da nova função do cuidador-responsável que ocorre no caso de Davi. Trata-se, assim, do processo de emergência e construção de novas funções, tonalidades e sentidos de uma personagem, ou seja, da mudança da tonalidade de uma personagem, mas que (re)atualiza uma personagem que já vinha sendo desempenhada anteriormente. Como na modulação musical, transforma-se a personagem, mudam-se suas funções, às quais se acrescentam outras e novas; é uma personagem (re)atualizada que constitui-se por novas funções, tons e sentidos incorporados a uma personagem já desempenhada (FURLAN, 2015, p. 100).

A realidade da vida de Davi faz emergir, devido às condições objetivas, uma personagem que marca toda sua história: o *cuidador-responsável-pela-família*. Tal personagem, devido às condições objetivas e ao reconhecimento perverso que se circunscreve nos moldes de uma política sobre os pilares biopolíticos, passa por modulações identitárias.

Davi, o menino que precisa desde sempre representar a personagem *cuidador-responsável-pela-família*, vê-se diante de uma situação que não produz uma nova personagem, mas expressa a incorporação de uma nova função a essa mesma personagem: a função de protetor.

É possível aqui vermos uma forma de modulação da personagem que não se constitui pela construção e superação de uma personagem pressuposta e repostada, mas pela emergência de uma nova função de uma personagem que já vinha sendo desempenhada; há a atualização de uma personagem já desempenhada, no caso, a atualização da personagem *cuidador-responsável-pela-família*, que agora também desempenha a função daquele que busca dar proteção e que aparece devido às circunstâncias dadas que exigem a sua emergência para garantir a sobrevivência e proteção da família.

É como se a vida nua produzida num certo campo de reconhecimento perverso nos enquadramentos biopolíticos produzisse uma espécie de experiência modulável aos viventes que estão incluídos nesse campo. A biopolítica, nos modos de vida de Davi, projeta-se sobre ele sob as formas das políticas sociais, mas o inclui excluindo-o. Como vimos, desde criança foi preciso trabalhar para garantir a sobrevivência. Nem a vida, nem a morte. Nem a morte no

lar doméstico, nem a morte no abrigo, tão menos a vida no abrigo como no lar doméstico, mas uma sobrevivência, que repercute enquanto resto identitário de uma personagem modulável que se circunscreve nos enquadres dos dispositivos biopolíticos do reconhecimento enquanto morte simbólica.

Como afirma Ciampa(2009),

[...] as personagens são vividas pelos atores que as encarnam e que se transformam à medida que vivem suas personagens. Enquanto atores, estamos sempre em busca de novas personagens; quando novas não são possíveis, repetimos as mesmas; quando se tornam impossíveis tanto novas como velhas personagens, o ator caminha para a morte simbólica ou biológica (CIAMPA, 2009, p. 163).

Isso, por sua vez, torna a singularidade confundível com esse ou aquele corpo que se apresenta pela aparência imediata, enquanto substância modulável; contudo, uma substância que não tem outra consistência senão aquela, como puramente um eco, sem reciprocidade. Assim, os corpos aparecem enquanto substâncias moduláveis. Se o vínculo da relação do reconhecimento não tem imersão, torna-se algo absoluto, portanto, substancial. Desse modo, o reconhecimento se confunde entre o “ser por si” e o “ser em outro” (mesmice e mesmidade se confundem) e aquilo que é em-si torna-se mais compreensível situado numa diferenciação modulável.

A ideia de modulação torna pensável a relação entre mesmice e mesmidade, que são distintas e, ao mesmo tempo, absolutamente inseparáveis. A distinção entre elas é, porém, assimétrica, pois aponta para o que chamamos de modulação. Assim, a modulação não pode subsistir por si só nem pode ser separada daquilo que é modular. Nessa distinção, se concebermos a existência como modulação, isso implica uma inversão ontológica da essência, uma vez que identidades moduláveis são reconhecidas como essências de uma identidade modal. É justamente esse primado da essência que torna, porém, incompreensível a individuação, ou seja, a passagem da essência para a existência. Se a existência é de fato inessencial e se circunscreve por suas modificações, quando se reconhece uma essência ela só pode ser reconhecida enquanto modulação.

A modulação, como *modus operandi* das formas biopolíticas, expressa o ser como uma essência; como se a personagem imediata que se apresenta enquanto aparência representasse a essência do ser; assim o reconhecimento perverso enclausura o ser nessa essência, enquanto ontologia, impedindo-o de ser-para-si em detrimento do ser-em-si. A essência é transfigurada no ser como sujeito, sua manifestação é expressa pelas modulações,

as quais o reconhecimento captura na dimensão da linguagem; a linguagem consubstancia o ser, que se revela enquanto aparência imediata na essencialidade da substância.

O não substancial, que expressaria a existência, fica condicionado às formas de reconhecimento pós-convencionais (veremos adiante); nessa medida, a substância do ser, manifesto pelas modulações, toma forma da subjetividade, a qual fica enclausurada na forma do fetiche da personagem.

O conceito de modulação, enquanto procura pensar a coincidência ou a indiferença de essência e existência, de potência e ato, carrega consigo uma ambiguidade, que se apresenta ora como conceito lógico, ora como ontológico. Essa ambiguidade se faz imanente à ideia de modulação por expressar a relação a um objeto com o qual se coloca nossa faculdade de conhecer e que, contudo, diz respeito às categorizações e políticas identitárias. A indecibilidade entre lógica e ontologia é, nesse sentido, consubstancial ao conceito de modulação e deve ser remetida a indecibilidade constitutiva das problemáticas da ontologia.

Tal compreensão da modulação permite ser mais bem compreendido com as aporias do dispositivo do reconhecimento, sendo fundamental pensar a relação entre o ser e a linguagem. O que está em jogo é a identidade, a relação entre o ser e o não ser. No entanto, tal relação só é pensável porque o ente foi nomeado, porque de quem se diz se tem um nome, foi dito de alguém. Noutras palavras, trata-se de uma relação linguística entre o ser nomeado, o ser dito, que, em última instância, constitui um atributo ontológico.

Agamben (2017) reconhece que existe uma implicação onto-lógica entre ser e linguagem, na qual o ser sempre já está na linguagem, a qual opera enquanto dispositivo de divisão, que divide e, ao mesmo tempo, articula o ser por regimes ontológicos de categorias – que se equipara ao *modus operandi* do reconhecimento: divide o ser por categorizações.

A distinção entre o *dizer* e o *ser* do sujeito, afirma o autor, passa pela pressuposição de uma estrutura de subjetivação, a qual determina um ser existente que jaz-debaixo-no-fundo, isto é, pressupõe recolher um ente ontológico. “O ser é aquilo que é pressuposto à linguagem que o manifesta, aquilo sobre cuja pressuposição se dizer aquilo que se diz” (AGAMBEN, 2017, p. 143).

A subjetivação do ser, sua pressuposição de algo que jaz debaixo, portanto, é inseparável da predicação da linguagem, é parte da própria estrutura linguística e do mundo que ele articula e interpreta. Assim, as categorizações, enquanto o ser é considerado do ponto de vista da predicação da linguagem, apresentam-se mais propriamente em primeiro lugar e, sobretudo, na forma de subjetivação. A linguagem que se dirige ao ser o subjetiva, pressupõe

numa forma de ser, de um existente singular que jaz-debaixo-e-no-fundo (AGAMBEN, 2017). Em nossos termos, a pressuposição é inseparável do reconhecimento.

Todas as outras coisas se dizem sobre a pré-su-posição (sobre a subjetivação) das *ousiai* primeiras ou estão na pressuposição delas... Assim, ‘animal’ é predicado do homem, portanto, também desse determinado homem; se não fosse de nenhum desses homens particulares, nem sequer o seria do homem em geral... Se as substâncias (*ousiai*) primeiras não existissem, seria impossível que houvesse algo diferente; todo o resto se diz, de dato, a partir do pressuposto de seu estar-debaixo ou está neste pressuposto (AGAMBEN, 2017, p. 144).

Na modulação, aquilo que foi dito resulta com clareza que, das coisas que se dizem de um sujeito – sua pressuposição de algo que jaz-de-baixo –, o nome e a definição o predicam. Assim, o homem se diz sobre sua subjetivação (sobre a pressuposição) desse determinado homem, e seu nomear o predica; um sujeito se predicará como sujeito, e a definição de quem se é predicará quem se é. Esse determinado sujeito fica preso, portanto, também a uma predicação, e o nome e sua definição serão predicados do sujeito. Assim, para Agamben (2017), o ser cinde-se desde o início em um ser existitivo e um ser predicativo.

Tal problemática remete à questão da identidade como existência e como essência, do ser existencial e do ser predicativo, mas o faz de tal modo que, em última instância, o sujeito que jaz-no-fundo fica inacessível, e a essência aparece como algo primeiro.

Todo problema entre mesmice e mesmidade, entre o ser-sem-si e o ser-para-si, aparece sob nova luz se o situarmos no contexto dessa problemática ontológica da modulação. Assim, a essência não pode ser sem o relativo reconhecimento, tampouco o ser seu ente, porque a modulação acontece entre o ente e sua identidade consigo mesmo, entre a singularidade que diz do ser dito e a nomeação. O problema ontológico da modulação, assim, acontece no fato primordial de que o ser já se diz de si mesmo; o ser dito não é uma individuação particular de uma essência humana universal, mas, como modulação, é o ente para o qual, em seu existir, está em jogo o fato de ter nome, seu ser na linguagem. O ser dito “ele é, sim, a qualidade ou o caráter que o ente recebe como dito, como sempre já recebeu um nome e, como tal, sempre já foi pré-suposto. O nome é, aqui, um atributo ontológico da coisa, não um contrassigno exterior” (AGAMBEN, 2017, p. 192).

A partir daí se tem o estatuto ontológico particular da modulação; ela configura uma essência, que não é uma implicação lógica contida na essência, nem sequer coincide com a representação da personagem atual do sujeito. No ontológico ela consiste no limiar que une e ao mesmo tempo separa o ôntico e o lógico, a existência e a essência, mesmice e mesmidade, ser-em-si e ser-para-si. O ser aparece como modulação estendida entre linguagem e o mundo,

uma vez que a modulação se torna a exigência de uma essência, que, assim, a possibilidade como existência se torna modulável, quando capturado pelos dispositivos das biopolíticas do reconhecimento.

De acordo com Agamben (2017), esse primado de substâncias primeiras está expresso na linguagem que nomeia o ser ou por um pronome ostensivo, que é confirmado por poucas pelas *ousiai* primeiras, enquanto são supostas a todas as outras coisas, assim as pressuposições das substâncias são ditas por excelência. Isso leva à problemática da essencialização primeira do ser, porque ela é o ponto limite da subjetivação, do ser na linguagem, que é aquele além do qual se nomeia, predica-se sem significar, e que, portanto, apenas indica. Assim, toda substância parece significar um determinado isso, que manifesta sempre algo individual e uno: o sujeito que jaz-no-fundo, como substância primeira.

É por conta desse primado da determinação subjetiva do ser como primeiro que a singularidade é predicável como aquilo que está-debaixo-e-no-fundo da predicação da linguagem, que expressa uma substância enquanto subjetivação.

Para Agamben, o que está em jogo é, antes de tudo, a própria estrutura da linguagem como dispositivo ontológico, que cinde o ser em existência e essência, em um sujeito pressuposto sobre o qual se diz e em uma predicação que dele se diz. Se, enquanto for pressuposto, o indivíduo só pode ser captado como passado, assim o único modo de captar a singularidade em sua verdade é o tempo. O passado em que se “era” certamente expressa a identidade e a continuidade do ser, mas sua atribuição é a introdução do tempo no ser: “a *identidade* do ser, que a linguagem cindiu, implica necessariamente, se tentarmos pensá-la, o *tempo*. No mesmo gesto com o qual cinde o ser, a linguagem produz o tempo” (AGAMBEN, 2017, p. 149, grifos do autor).

Desse modo, para o autor, o dispositivo ontológico é um dispositivo temporalizante; a divisão do ser realizada pelo dispositivo serve para colocar em movimento o ser, para dar-lhe tempo.

O dispositivo choca-se com uma dificuldade particular quando uma coisa não é predicada de outra. Nesse sentido, defronta-se a uma questão em que não é analisável nem sujeito nem seus predicados. Nesse caso, o dispositivo serve para captar o ser de uma substância simples e primeira; o passado “era” remete, assim, certamente à existência do que já é conhecido e dito, no qual o dispositivo não se compreende como modo de existência essencialmente temporal, mas implica um passado; é a subjetivação do ser como aquilo-sobre-o-que-se-diz, que põe movimento ao dispositivo. “O dispositivo deve, pois, capturar na forma da subjetivação o ser vivo, pressupondo-o como aquilo sobre o qual se diz, como aquilo que a

linguagem, ao acontecer, pressupõe e abandona” (AGAMBEN, 2017, p. 153). Assim, o reconhecimento e a linguagem, como dispositivos ontológicos, também incluem excluindo.

Por um lado, ele é excluído enquanto não pode ser dito, apenas nomeado e indicado; por outro, ele é o fundamento sobre o qual tudo se diz. Eis o sentido da cisão entre o “que é” e o “aquilo que é” (AGAMBEN, 2017). Assim, o reconhecimento como dispositivo ontológico reatualiza e repete o evento antropogenético; abre e define tanto o horizonte do agir quanto o do saber, condicionando, nesse sentido, como um *a priori* histórico, o que o homem pode fazer e o que ele pode conhecer e dizer; o reconhecimento, nesse sentido, pensa o ser enquanto ser dito e chamado em causa na linguagem, ou seja, enquanto ser constitutivamente como ontologia; o ser é aquilo que cada vez era pressuposto na linguagem e pela linguagem, enquanto subjetivação.

O ser não preexiste às modulações, mas constitui a si modificando-se, nada mais é do que suas modificações. Compreende-se, então, que a modulação é um movimento de reposição da identidade, modulação da mesmice. Se a modulação constitui uma sequência de modificações de uma substância, ela conforma um conceito central da ontologia, uma vez que, nos moldes biopolíticos, o ser é uma exigência de modulações.

A modulação expressa essa natureza “rítmica” e não “esquemática” do ser; o ser se constitui, assim, como um fluxo, e a substância se “modula” e adquire ritmo, isto é, não se fixa e se esquematiza nas modulações. Assim não é o individualizar-se, mas o ritmar-se da substância que se define por uma ontologia.

A modulação indica um “agora”, um leve corte no tempo, que não é tanto um passado cronológico quanto uma não coincidência do instante consigo mesmo; podemos dizer que a forma temporal da modulação não é o passado nem o presente, menos ainda o futuro, ela é o moderno, sob a condição de devolver a essa palavra seu sentido originário de “modo”, “moda”. Ela é a problemática central da identidade no seio das problemáticas da biopolítica moderna.

Como afirma Agamben (2017), o moderno é intimamente histórico e arcaico porque precisa do antigo para ser relacionado e, ao mesmo tempo, contraposto a ele. Analogamente, a temporalidade da modulação não é a atualidade; na existência presente e atual, é corte que a impede de coincidir consigo mesma, ou seja, o tempo opera num fluxo em que se para, recomeça e repete, e, desse modo, modula-se em um ritmo. Ela exige conservar em seu ser a substância que se dissemina nas modulações e, assim, pode dar forma ao tempo. O ser que era é também sua retomada, entre existência e essência, substância e não substancial, mesmice e

mesmidade, ser-em-si e ser-para-si, passado e presente nada mais são do que momentos ou figuras desse ritmo, dessa tonalidade musical do ser.

Ela não tem outra substância senão aquela do único ser, mas mantém ao mesmo tempo uma figura, uma maneira e um movimento que lhe pertencem como próprios. As modulações são redemoinhos no interminável campo da substância, que, submergindo e turbilhonando em si mesma, dissemina-se e também expressa singularidades; elas expressam, assim, modificações de uma mesma substância.

As modulações conformam modos de personagens fetichizadas; expressam o fetiche da personagem, que aponta para a identidade enquanto mito, a aparência de não metamorfose. Mas, diferentemente da reposição de um modo único de ser, elas modulam diferentes nuances que estão subsumidas por uma personagem fetichizada.

A personagem que expressa uma particularidade e singularidade da identidade, na modulação, é concebida como a própria identidade. A personagem como o estar sendo do sujeito, enquanto identidade posta (ser-posto) é tida como essência do ser. Há uma dialética entre personagem e identidade que na modulação aparece enquanto negatividade. O ser que se apresenta é sempre o mesmo transfigurado em diferentes nuances. O modo de representar da personagem possui tonalidades distintas, mas representa a mesma personagem, uma personagem fetichizada que pendula suas formas de representação. O vir a ser, enquanto processo constante de transformação, é encoberto pelo dever-ser.

As modulações, assim, exigem suas modificações; elas possuem uma moral que lhe é própria: uma forma irreparável consignada aos seus próprios modos de ser, o seu ser “assim”. O ser “assim” se refere a um ente, uma categoria que pertence notavelmente tanto a uma ontologia quanto a uma moral, o que também pode expressar que a modulação coincide com seu próprio modo. A reivindicação a uma ontologia modular já corresponde por si a uma crescente moral, que, por sua vez, sob essa condição, já supõe mais uma vez a própria ontologia.

Nesse registro, as modulações aparecem enquanto morte simbólica; é o ponto de instabilidade da identidade que enclausura o sujeito na própria subjetividade; a identidade, que depende do reconhecimento para existir, deixa de ser reconhecida em sua autenticidade e reconhece-se apenas a aparência substanciada como essência do ser. Assim, as possibilidades de ser no mundo ficam aprisionadas ao mundo das modulações da mesmice, mas que se expressam como aparência de mesmidade.

O reconhecimento perverso, desse modo, circunscreve-se como dispositivo da biopolítica que opera a partir da gestão da morte simbólica que produz personagens

moduláveis – é um dispositivo de gestão que produz mortes simbólicas; modulável é toda identidade que está aprisionada a reatualização constante, ou talvez infinita, de personagens fetichizadas num campo subscrito nos registros nem da vida, nem da morte, mas de uma sobrevivência modulável.

A modulação comporta caráter regulatório da identidade. Na dialética da regulação e emancipação da identidade, a modulação transmuta-se à forma de um sentido emancipatório, na medida em que o sujeito pode manifestar diferentes nuances de sua forma de ser, mas tal aparência imediata dessas manifestações conforma, por sua vez, sentidos regulatórios, uma vez que conformam modulações da mesmice e mitificação identitária.

Isso comporta consequências para pensar a metamorfose. Uma vez que, por um lado, metamorfose é vida, como vimos com Ciampa – metamorfoses para a vida –, por outro, no cenário de nossa sociedade contemporânea, com a captura da metamorfose pelo capitalismo no contexto da biopolítica, tem-se também metamorfoses para a morte – biológica ou simbólica.

A modulação como movimento da mesmice, que, por sua vez, conforma movimento da metamorfose, como vimos com Ciampa, constitui-se como movimento da metamorfose, portanto, que tem por *télos* a morte simbólica. Uma vez que a metamorfose foi capturada pelo capital e se inscreve na cultura na formação dos sujeitos, o que temos é cada vez mais processos identitários na direção das modulações, desse modo, para morte simbólica – o fetichismo da personagem; o enclausuramento subjetivo restrito a um único modo de ser modulado pelas nuances que as formas de reconhecimento possibilitam. Diagnóstico semelhante é realizado por Adorno e Horkheimer (1993), na *Dialética do esclarecimento*, em que insistem que os sujeitos estão diante de uma realidade mutilada pelo pensamento identitário numa lógica própria ao fetichismo da mercadoria.

O reconhecimento, assim, enquanto dispositivo biopolítico, opera como modo de gestão da morte simbólica, como gestão das modulações, e as possibilidades de metamorfose com sentido emancipatório ficam cada vez mais reduzidas. Nessa gestão os indivíduos ficam aprisionados em suas identidades, e o ser-em-si se sobrepõe sobre o ser-para-si. As determinações objetivas, transpassadas pelo reconhecimento, reverberam em determinações subjetivas incorporadas nas formas de modulações de personagens fetichizadas; tais personagens conformam o ser como ente, como essência, as quais são reconhecidas como substâncias.

Há, nesse sentido, uma administração das metamorfoses. E estas são apresentadas, de modo universal na sociedade, em sua dimensão enquanto *télos* para a morte simbólica. Isso

faz com que a aparência de não metamorfose também tenha novas consequências. A aparência de não metamorfose agora se confunde com a metamorfose, uma vez que a gestão das modulações das personagens aparece como metamorfose com sentido emancipatório e não regulatório. Se a aparência de não metamorfose representava o enclausuramento numa personagem fetichizada que tinha limitada a expressão de sua identidade a uma única personagem, enquanto uma identidade mito, agora as personagens fetichizadas não aprisionam os modos de expressão, mas permitem a modulação dessas personagens em diferentes nuances e tonalidades.

Em determinadas situações, a metamorfose da identidade aparece como não metamorfose, como não movimento, como não transformação, que vai revelar o que Ciampa discutiu como sendo a expressão de uma identidade mito: a aparência de não metamorfose enquanto reposição constante do mesmo. Com a problemática da modulação mantém a questão da reposição constante do mesmo, porém essa reposição se dá de modo modular; é um mesmo, mas que parece um outro.

A modulação pode incluir a metamorfose, a mutabilidade na coesão de uma vida; na mesma medida, está ligada basicamente à reidentificação do mesmo, como, por exemplo, quando há duas ocorrências da “mesma” coisa. Nesse sentido, se há duas ocorrências, há também dois momentos diferenciados, o que significa dizer que o fator “tempo” está implicado na sucessão de ocorrência.

A temporalidade é central nesse processo. A aparência de não metamorfose oferece uma experiência ilusória de atemporalidade. Expressa um processo contínuo e constante de reposição de uma mesma personagem, mantendo a personagem presa à má infinidade – não superação das contradições, não negação das determinidades que o negam, que criam a aparência de não metamorfose da identidade e impedem muitas vezes que vejamos o processo de metamorfose. Na modulação, o movimento inclina a representar o que a aparência de não metamorfose revela, e ao mesmo tempo não. Ao mesmo tempo, inclina a revelar o processo constante de metamorfose e superação de contradições que impedem o indivíduo de atingir a condição de ser-para-si, a autodeterminação e a autonomia. Assim, a modulação é um movimento da metamorfose que pendula entre a mesmice e a mesmidade, mas que está aprisionado ao mundo da mesmice.

O dilema da identidade como o idêntico a si mesmo tem, assim, novas nuances. A identidade compreendida no sentido de um mesmo (mesmice) e compreendida com um si mesmo (mesmidade) pendula ao dilema do mesmo e do outro, na medida em que repousa

numa estrutura temporal conforme o modelo de identidade dinâmica oriunda da composição das modulações.

As possibilidades do indivíduo de atingir a condição de ser-para-si, nesse sentido, ficam cada vez mais restritas. A mesmidade é encoberta pela modulação. As personagens que aparecem como fenômeno da mesmidade são na verdade modulações de uma mesma personagem fetichizada. Os dispositivos biopolíticos do reconhecimento interferem sobre as identidades interpelando as personagens a se conformarem enquanto fetiches. O movimento permitido a essa fetichização de personagens é tolhido às modulações.

Assim, a mesmice que antes aparecia como algo estático, como o idêntico a si mesmo, como algo dado, assim como a mesmidade, toma a forma de novas nuances. Não se apresenta mais como estaticidade e aparência de não metamorfose, mas, pelo contrário, apresenta-se com aparência de mesmidade e metamorfose, porém é justamente seu contrário, é modulação disfarçada de mesmidade e como metamorfose o é com sentido regulatório. Com isso se tem o problema que Ciampa (2009) chamou de má infinidade, a não superação das contradições – por isso a dialética entre identidade e personagem na modulação é uma dialética negativa.

O reconhecimento, enquanto dispositivo da biopolítica contemporânea, tem condicionado as identidades a modulações de personagens fetichizadas. O reconhecimento é uma forma de interpelação, e a identidade é a resposta a ela. A identidade, porém, ao ser interpelada, deixa algo de inassimilável pelo reconhecimento, e este, por sua vez, pode reconhecer esse “resto” inassimilável enquanto não substancialidade da identidade; o que aponta, por sua vez, os caminhos para compreendermos a identidade e o reconhecimento como resistência e emancipação.

3 RESISTÊNCIA

3.1 Reconhecimento: dialética dos conceitos e resistência

“O desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Tal reconhecimento lhe é, aliás, tão essencial que, segundo Hegel, cada um está disposto, para obtê-lo, a colocar em jogo a sua própria vida. Não se trata, de fato, simplesmente de satisfação ou de amor próprio: ou melhor, é somente através do reconhecimento dos outros que o homem pode constituir-se como pessoa” (AGAMBEN, 2014, p. 77).

“Pode-se dizer que identidade é o reconhecimento de que um indivíduo é o próprio de quem se trata; é aquilo que prova ser uma a pessoa determinada, e não outra” (CIAMPA, 2009, p. 142), assim demarca o autor que existe uma pretensão identitária que só se efetiva a partir do reconhecimento dos outros. Uma vez que o reconhecimento intervém sobre a questão da identidade, este, destaca Lima (2010), pode vislumbrar como as personagens são superadas, articuladas ou condenadas à reposição. Isso revela como a busca por emancipação identitária, em última instância, conforma uma luta por reconhecimento, a qual depende de condições históricas e sociais, que coloca o reconhecimento como necessidade histórica e psicossocial.

a) faz parte do desenvolvimento da identidade uma sequência de formas de reconhecimento; b) esse reconhecimento, quando ausente ou feito de forma desumana, se dá a saber aos indivíduos pela experiência de aprisionamento à ‘mesmice’, ao fetiche de uma personagem que impede a concretização do sentido emancipatório (LIMA, 2010, p. 140).

Isso faz com que no jogo do reconhecimento a identidade seja sempre pressuposta, abrindo o precedente para que ela seja repostada (LIMA, 2010).

[...] o processo de socialização e individuação da identidade é entendido como sendo sempre algo que pode ser observado na história da espécie. Em sua forma política, está ligado também às formas de reconhecimento mútuo, que são necessárias, senão inevitáveis para a constituição das personagens, o que aproxima Ciampa das proposições de Honneth (2003) e nos permite dizer que a história de Severina é a história da luta pelo reconhecimento de sua humanidade e pelo ‘tornar-se escrava de si mesma’. A identidade, portanto, é concretizada com base em um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento (LIMA, 2010, p. 167).

Axel Honneth (2003) – filósofo de que iremos nos valer neste momento – afirma que a luta por reconhecimento é a força motriz da formação da identidade. Influenciado pelos pensamentos de Hegel e Mead, demarca que a identidade resulta da luta por reconhecimento dos sujeitos; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de suas identidades. É somente quando os indivíduos veem confirmada sua autonomia por um outro que eles podem chegar à compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado. A formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento entre sujeitos.

Para Honneth (2003), a articulação entre a experiência do reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal, na medida em que os indivíduos se constituem como pessoas a partir da perspectiva dos outros, em que aprendem a se referir a si mesmos como seres portadores de certas propriedades e capacidades; tais propriedades e seu grau de autorrealização positiva crescem a cada nova forma de reconhecimento, uma vez que o indivíduo pode se referir a si mesmo como sujeito. É nesse sentido que a formação da identidade de um sujeito está necessariamente vinculada à experiência do reconhecimento intersubjetivo. Um indivíduo que não reconhece um outro da interação como determinado gênero de pessoa não pode experienciar-se de modo integral ou irrestrito como um tal gênero de pessoa. Assim, o reconhecimento comporta *status* de reciprocidade, enquanto reconhecimento recíproco.

Nessa perspectiva, é na experiência de ser amado que o sujeito é capaz de experienciar a si mesmo pela primeira vez como um sujeito querente e desejante; daí a premissa de que o desenvolvimento da identidade está fundamentalmente ligado à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos. Assim, é no intercâmbio de uma relação mútua que os sujeitos podem conhecer-se-no-outro, enquanto uma experiência recíproca de saber-se-no-outro intersubjetivamente partilhada, em que um igual é o oposto a ele por aquilo que lhe é outro, portanto, é ele mesmo. O recíproco saber-se-no-outro se desenvolve até se tornar um conhecimento comum entre dois parceiros.

[...] se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele (HONNETH, 2003, p. 78).

Um sujeito só pode adquirir consciência de si quando aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbólica, de uma outra pessoa, o que indica que o mecanismo da psique

que torna possível o desenvolvimento da autoconsciência depende da existência de uma segunda pessoa; assim, sem um parceiro de interação que lhe reage, um sujeito não influi sobre si mesmo enquanto manifestações autoperceptíveis. Baseando-se em Mead, Honneth explica que:

Se esse potencial de reação criativa do ‘Eu’ é concebido como contraparte psíquica do ‘Me’, então salta à vista rapidamente que a mera interiorização da perspectiva do ‘outro generalizado’ não pode bastar na formação da identidade moral; pelo contrário, o sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas [ponto fixo, inscrição simbólica] intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social, de sorte que ele tem de pôr em dúvida seu próprio ‘Me’. Esse atrito interno entre ‘Eu’ e ‘Me’ representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: o ‘Me’ incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu ‘Eu’. Mead insere na autorrelação prática uma tensão entre vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social; pois para poder pôr em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. É a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social (HONNETH, 2003, p. 141).

Neste sentido, o autor destaca que:

Se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais de ação do ‘outro generalizado’, deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de ‘reconhecimento’: na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atividades normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação (HONNETH, 2003, p. 136).

O reconhecimento só constitui a condição de efetividade da possibilidade de um ser-em-si na medida em que ser reconhecido por um outro requer ser considerado por ele como absoluto. Adquirir a compreensão de ser-si-mesmo intersubjetivamente certificada exige tentar fazer o mesmo que seu parceiro de interação empreendera com relação a ele: seu saber de si, de seu ser-aí, é tornar-se reconhecido.

Honneth (2003) destaca que o reconhecimento se dá em três esferas: do amor, ou da dedicação emotiva, do direito, ou das relações jurídicas, e da estima social, ou da solidariedade. Responsáveis pela constituição da autorrelação prática da autoconfiança – resultante do amor –, do autorrespeito – resultante do direito –, e da autoestima – resultante da

estima social; em cujo quadro os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas. Para o autor, a reprodução da vida social acontece sob o imperativo do reconhecimento recíproco na medida em que os sujeitos só chegam a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, do prisma de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais.

O autor afirma que o amor se circunscreve como a forma mais elementar de reconhecimento mútuo, a qual implica aos sujeitos pretensões recíprocas, portanto, solidárias, e que coloca em primeiro lugar a função que deve caber no processo de formação da autoconsciência de uma pessoa de direito. Em Hegel, o amor é o elemento da eticidade, assim, a relação de reconhecimento no amor conforma o processo de formação do sujeito, em que a experiência de ser amado constitui para os sujeitos o pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade. Sem esse sentimento de ser amado, não poderia se formar um referente psíquico para a noção ligada à concepção de comunidade ética.

É na relação amorosa que se amadurece uma primeira relação de reconhecimento recíproco, que constitui o pressuposto para o desenvolvimento posterior da identidade, na medida em que confirma o indivíduo em sua natureza instintiva particular, que propicia uma medida indispensável de autoconfiança.

Honneth (2003) coloca o reconhecimento da esfera do amor no âmbito das relações primárias, que consistem das ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, das amizades, das relações sexuais e românticas, das relações de família e entre pais e filhos. O amor não conforma substância para produzir a gramática moral dos conflitos sociais, mas está na base da constituição da autoconfiança e das relações sociais entre adultos. Essa forma de reconhecimento é responsável pelo desenvolvimento da autoconfiança, bem como da autonomia necessária para a participação na vida em sociedade.

Honneth (2003) destaca que, para Hegel, o amor é primeira etapa do reconhecimento e o cerne estrutural de toda eticidade, uma vez que em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza de suas carências: “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 160). Essa forma de reconhecimento se liga à necessária existência dos outros concretos. O amor pode ser entendido como ser um si mesmo num outro, referente às relações primárias afetivas, que dependem e pendulam entre a autonomia e a ligação, enquanto relação simbiótica e autoafirmação individual. Assim, o amor é considerado como um elemento fundamental para o amadurecimento. E se constitui como forma de reconhecimento em virtude do modo específico pelas ligações afetivas que se

tornam dependentes da capacidade de equilíbrio entre a simbiose e a autoafirmação. Assim, o amor representa uma relação caracterizada por uma simbiose quebrada pela individuação recíproca e possui caráter de uma aceitação cognitiva de autonomia do outro, que cria a medida da integridade física e de autoconfiança individual, que é a base para a participação autônoma na vida pública.

No reconhecimento do amor, o autor demarca que os dois parceiros de interação, na satisfação de suas carências, dependem inteiramente um do outro, sem delimitação individual. Esta delimitação, por sua vez, conforma o elemento de individuação que constitui a autonomia. Essa forma de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação na qual os sujeitos alcançam uma confiança elementar em si mesmos, que precede as outras formas de reconhecimento recíproco, o que pressupõe o desenvolvimento de outras atitudes de autorrespeito.

O amor não contém experiências morais que possam levar a conflitos sociais, enquanto as outras formas de reconhecimento, do direito e da estima social, representam um quadro moral de conflitos sociais (LIMA; LIMA, 2012; SAAVEDRA, 2007).

Para Honneth (2003), é na medida em que os sujeitos reconhecem sua mortalidade e vontades individuais que constroem relações jurídicas vinculantes e podem se reconhecer enquanto portadores de direitos, o que constitui a capacidade de participação numa esfera universal em cujo quadro se realiza a reprodução da vida social. A esfera de ser reconhecido nos processos de formação individual é mantida em vida pela nova constituição dos indivíduos em pessoas de direito. Assim, na vida social, a relação jurídica expressa uma espécie de base intersubjetiva, em que cada sujeito deve tratar os outros de acordo com pretensões legítimas, na medida em que a esfera da sociedade deve ser constituída pela relação de direito, que se impõe enquanto construção da realidade social pela realização do direito.

Reconhecer-se reciprocamente enquanto sujeito de direitos significa que estes incluem em sua ação a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivas reconhecidas de uma sociedade (HONNETH, 2003); tal experiência pelos membros de uma coletividade implica ao sujeito individual poder adotar uma atitude positiva em relação a si mesmo.

No direito, destaca o autor, só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos na medida em que, inversamente, conhecemos as obrigações que temos em face dos outros.

[...] apenas da perspectiva normativa de um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179).

O reconhecimento jurídico concede ao sujeito a proteção de sua dignidade humana, isto é, reconhecer um outro ser humano como pessoa, porém fundida a um papel social no quadro de distribuição de direitos e encargos dentro de uma lógica desigual. Daí ser central no reconhecimento jurídico a questão que determina as propriedades constitutivas das pessoas como tais, que se dá na medida em que os sujeitos se respeitam mutuamente, quando se reconhecem como pessoas de direito. Nesse sentido, essa forma de reconhecimento sedimenta o aspecto cognitivo do respeito que resulta na autorrelação prática do autorrespeito e na imputabilidade moral na dimensão da personalidade, com potencial de generalização e resguardo da integridade social.

O direito enquanto reconhecimento recíproco representa aquilo que a pessoa experiencia como portadora de mesmas pretensões, como uma forma de respeito, mas que não implica uma mediação de respeito da biografia particular de cada indivíduo. Mas tal forma de reconhecimento supõe um elemento de participação emotiva que torna a vida do outro uma experiência de autorrealização individual, que, diferentemente do direito, é acompanhada de sentimentos de participação social, na medida em que só nessa esfera a vontade singular do sujeito recebe confirmação social, em que cada pessoa, em sua particularidade individual, conta com um sentimento de reconhecimento solidário, em que suas propriedades particulares se distinguem de seus parceiros enquanto sujeito biograficamente individuado e se expressam positivamente suas diferenças individuais. A luta por reconhecimento, assim, recebe confirmação intersubjetiva enquanto pessoas biograficamente individuadas. Essa forma de relação social, destaca Honneth (2003), surge quando o amor, sob pressão cognitiva do direito, purifica-se e se constitui em uma solidariedade universal, a qual respeita no outro sua particularidade individual, em que se efetua a forma mais exigente de reconhecimento recíproco, como forma de estima social ou solidariedade.

Na estima social se coloca a questão de como se constitui o sistema referencial valorativo no interior do qual se pode medir o valor das propriedades características. Honneth (2003) constrói seu conceito de reconhecimento da estima social ou da solidariedade sustentado no conceito de “eticidade” de Hegel e na ideia de uma divisão democrática do trabalho de Mead.

A estima social, em sua concepção, aplica-se às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais; expressa as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal e intersubjetivamente vinculante.

De acordo com o autor, a compreensão cultural de uma sociedade determina os critérios pelos quais se orienta a estima social, na medida em que cooperam na implementação de valores culturalmente definidos, em que se pressupõe um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores enquanto objetivos comuns; assim, a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos.

A estima social chega a depender, portanto, do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definidos – podemos pensar, nesse sentido, que aqui residem as dificuldades em se reconhecer determinadas identidades no contexto de nosso país. “Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas” (HONNETH, 2003, p. 200).

A estima social comporta função de reconhecer as propriedades e capacidades dos indivíduos nas quais os membros de uma sociedade se distinguem uns dos outros; “uma pessoa só pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (HONNETH, 2003, p. 204). Assim, as concepções axiológicas sociais são necessárias aos processos de individualização das realizações, portanto, dos modos de autorrealização pessoal.

A experiência do reconhecimento da estima, por sua vez, refere grande parte somente à identidade coletiva de seu grupo, que, em suas relações internas, assumem formas de relações solidárias, na medida em que todos os membros se sabem estimados pelos demais.

[...] as realizações, para cujo valor social o indivíduo pode se ver reconhecido, são ainda tão pouco distintas das propriedades coletivas tipificadas de seu estamento que ele não pode sentir-se, como sujeito individuado, o destinatário da estima, mas somente o grupo em sua totalidade (HONNETH, 2003, p. 209).

A estima social, assim, pode ser entendida como uma forma de relação interativa em que os sujeitos tomam seus interesses reciprocamente em seus modos distintos de vida, quando se reconhecem entre si de forma simétrica: “estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2003, p. 210).

Constituem-se como relações solidárias, demarca o autor, na medida em que não movem apenas a tolerância para com a particularidade individual de outra pessoa, mas despertam o interesse afetivo por essa particularidade.

Assim, a estima social pressupõe o reconhecimento das capacidades e propriedades na dimensão da identidade, dentro de um conjunto de valores solidários de uma comunidade social, que reconhece sujeitos autonomamente individuados, que resultam na construção da autorrelação prática da autoestima.

Nesse sentido, podemos ver que faz parte da condição de um desenvolvimento bem sucedido do Eu uma sequência de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência, afirma Honneth (2003), dá-se a saber aos sujeitos pela experiência daquilo que o autor denomina por desrespeito, que, para ele, constitui a fonte motivacional dos conflitos sociais.

Como as formas de reconhecimento, Honneth (2003) aponta também três formas de desrespeito: a violação, a privação de direitos e a degradação. Todas em contraponto, respectivamente, às formas de reconhecimento: amor, direito e estima social. Se, por um lado, tais formas de reconhecimento expressam uma manifestação positiva que assegura a integridade do ser humano, as formas de desrespeito conformam seu respectivo contrário, ou seja, são formas de reconhecimento recusado, enquanto uma espécie de comportamento lesivo no qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que se adquire de modo intersubjetivo. Essas formas de desrespeito são capazes de ferir a autoimagem positiva dos sujeitos, produzir-lhes o perigo de lesão e desmoronar sua identidade de pessoa inteira.

Se a experiência de desrespeito sinaliza a denegação ou privação de reconhecimento, então, no domínio dos fenômenos negativos, devem poder ser reencontradas as mesmas distinções que já foram descobertas no domínio dos fenômenos positivos. Nesse sentido, a diferenciação de três padrões de reconhecimento deixa à mão uma chave teórica para distinguir sistematicamente os outros tantos modos de desrespeito: suas diferenças devem se medir pelos graus diversos em que podem abalar a auto-relação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões da identidade. [...] como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento? (HONNETH, 2003, p. 214).

À violação se liga a integridade corporal da pessoa, às formas de maus-tratos práticos, em que são violentamente tiradas as possibilidades de livre disposição do corpo das pessoas, o que, para o autor, representa a forma mais elementar de rebaixamento pessoal e desrespeito. A tentativa de se apoderar do corpo de alguém contra sua vontade e com qualquer intenção

produz um grau de humilhação que interfere destrutivamente em sua autorrelação prática, com mais profundidade que as outras formas de desrespeito. Inscrevem-se como modos de lesão física, dor puramente corporal, ligada ao sentimento de sujeição à vontade de um outro. Se no reconhecimento do amor a autorrelação prática que daí resulta é a autoconfiança, no desrespeito da violação, é justamente a autoconfiança que ela destrói, bem como perda da coordenação de sua autonomia e, por conseguinte, perda de confiança em si; também a perda de confiança no mundo, subtraída a disposição autônoma sobre o próprio corpo, que é adquirida na dedicação emotiva.

Se tal forma de desrespeito conforma maus-tratos corporais que repercutem na destruição da autoconfiança, a segunda forma de desrespeito reflete em experiência de rebaixamento que afeta o autorrespeito, constituído no reconhecimento do direito, que ocorre pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no seio da sociedade.

Tal denegação jurídica implica o sujeito ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral. Assim, a privação dos direitos, demarca Honneth (2003), interfere sobre a autorrelação prática na perda do autorrespeito, que refere a perda da capacidade do sujeito se referir a si mesmo como parceiro de igualdade na interação com todos os próximos, o que subtrai sua imputabilidade moral. “Por isso, a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos” (HONNETH, 2003, p. 217).

O outro tipo de rebaixamento se refere negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos, enquanto forma de depreciação de modos de vida individuais ou coletivos, que Honneth também denomina de “ofensa” ou “degradação”. Se dentro da hierarquia social de valores alguns modos e formas de vida e de crenças são considerados de menor valor, isso tira dos sujeitos a possibilidade de atribuir a si e seus grupos o valor social às suas próprias capacidades. Essa degradação valorativa repercute na autorrealização de determinados padrões de vida que têm por consequência não poderem se referir à condução de sua vida com significado positivo no seio de uma coletividade.

Isso, por sua vez, repercute na perda da autoestima pessoal, isto é, de entender a si próprio como um ser estimado em suas propriedades e capacidades características. Assim, é o assentimento social uma forma de autorrealização que encontrou solidariedade de outros grupos. Uma pessoa experimenta essa forma de degradação quando encontra padrões institucionalmente ancorados de estima social individualizados historicamente, ou seja, às

capacidades individuais, em vez de propriedades coletivas. Se no reconhecimento da estima social o sujeito adquire a autorrelação prática da autoestima, nessa forma de desrespeito da degradação, a autoestima é destruída.

Assim, destaca Honneth (2003) que as experiências dessas formas de desrespeito repercutem: na tortura e violência, na experiência de “morte psíquica”, na privação de direitos, na experiência da “morte social” e na degradação cultural, na experiência da “vexação”.

Com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças. Se essa interpretação, sugerida por nossa práxis lingüística, não é de todo implausível, ela contém duas indicações implícitas, ambas oportunas para as finalidades que perseguimos. Por um lado, a comparação com a enfermidade física nos estimula a nomear também para o sofrimento do desrespeito social a camada de sintomas que de certa maneira chama a atenção do sujeito atingido para seu próprio estado, aos indícios corporais correspondem aqui, é o que se pode supor, as reações emocionais negativas que se expressam nos sentimentos de vergonha social. Por outro, porém, a comparação empregada dá também a possibilidade de extrair da visão geral sobre as diversas formas de desrespeito e ilações acerca do que contribui, por assim dizer, para a saúde ‘psíquica’, para a integridade dos seres humanos (HONNETH, 2003, p. 219).

Se o reconhecimento é base fundamental para a constituição da identidade, sua negação, isto é, as formas de desrespeito, são a base para destruí-la, bem como podem refletir em lesões que atingem diretamente o corpo e a saúde psíquica dos sujeitos. “A garantia providente de doenças corresponderia, como foi visto, a garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla” (HONNETH, 2003, p. 219). Para chegar a uma autorrelação bem-sucedida, o sujeito depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e suas realizações. Sem tal assentimento social no desenvolvimento, abre-se na identidade uma lacuna, a qual reflete em reações emocionais negativas; daí o desrespeito estar acompanhado de sentimentos afetivos que podem revelar as formas de reconhecimento socialmente denegadas. Assim, as três formas de reconhecimento criam as condições sociais sob as quais os sujeitos podem chegar a uma atitude positiva para consigo mesmos. Só por meio da aquisição da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, resultantes do amor, do direito e da estima social, garantidas pelo reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber como sujeito autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos, os quais se conformam como dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade e realização de metas individuais, visto que os indivíduos precisam se saber reconhecidos em suas

capacidades e propriedades particulares para estarem em condições de autorrealização pessoal e coletiva.

As reações negativas, por outro lado, levam Honneth (2003) a considerar que elas estão no plano psíquico do desrespeito que pode representar a base motivacional na qual se ancora a luta por reconhecimento, enquanto o psíquico que conduz o sofrimento à ação ativa. Isso por conta de que os indivíduos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, nas formas de maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, que conformam ao reconhecimento uma espécie de realização no seio da vida social em geral.

Saber se o desrespeito está no plano motivacional para a ação política e moral, porém, depende, sobretudo, de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos.

Não se encontra nos teóricos da Filosofia do Reconhecimento, nesta medida, uma consideração sistemática acerca das formas de reconhecimento desumano. Identifica-se, com louvável medida, uma sistematização acerca das formas positivas do reconhecimento que, como bem exploram, quando negadas, podem incorrer em pressuposições dos modos de vida dos sujeitos. Entretanto, tais formas de desrespeito performam os modos de negação do reconhecimento e não se delineiam as formas de reconhecimento que são efetuadas de modo desumano, como se vê em Lima (2010), ou como aparato do poder, como se vê em Butler (2017).

Honneth (2018), além da forma de desrespeito, compreende, influenciado por Lukács, que a negação do reconhecimento consiste em uma forma de reificação; assim o esquecimento do reconhecimento constitui uma espécie de reificação.

A condição de reificação, em que tanto atitudes práticas quanto outras pessoas e mundo circundantes são tratados como objetos instrumentalizados, é derivada – e constitui uma distorção – da atitude e da prática de reconhecimento. A reificação consiste no ‘esquecimento’ ou na deflexão do próprio reconhecimento (BUTLER, 2018a, p. 135).

Tal perigo de reificação, afirma Honneth (2018), ocorre quando é abandonada a atitude do reconhecimento. Desse modo, as formas de conhecimento sensíveis ao reconhecimento se opõem às formas de conhecimento nas quais se perdeu a origem de um reconhecimento prévio. A essa forma de esquecimento do reconhecimento Honneth chama reificação. Dessa forma, o eu, o outro e o mundo podem ser tratados como objetos instrumentalizáveis, em vez de sujeitos e portadores de reconhecimento (BUTLER, 2018a).

O reconhecimento prévio é concebido, assim, como uma exibição do objeto do conhecimento: não se sabe de antemão quem se reconhece, não se sabe com quem iremos lidar e interagir se não tomarmos consciência da experiência originária de engajamento direto. Assim, na tentativa de efetivar o conhecimento sobre o outro, perde-se o vestígio de adotar a postura do reconhecimento, em que se desenvolve a tendência de perceber os outros seres humanos como objetos insensíveis. É no esquecimento do reconhecimento prévio que reside o núcleo do processo de reificação. Isso dá a saber que o reconhecimento prévio sempre pode cair em esquecimento no processo de reconhecimento. “Portanto, reificação no sentido de um ‘esquecimento do reconhecimento’ significa deixar de dar atenção ao fato de que, na efetuação do conhecimento, o próprio ato de conhecer é tributário de um reconhecimento prévio” (HONNETH, 2018a, p. 89).

Honneth está convencido de que são as coerções anônimas do mercado capitalista sobre o comportamento que levam os sujeitos a adotar uma postura de não reconhecimento. (Em nosso caso, aprofundamos como essa postura se circunscreve nos enquadres da biopolítica).

“O reconhecimento da individualidade de outras pessoas nos obriga a perceber os objetos da singularidade de todos aqueles aspectos que tais pessoas lhes atribuíram segundo seu próprio ponto de vista” (HONNETH, 2018, p. 94). Isso significa que o reconhecimento das singularidades exige um movimento de paralaxe, conformando assim um reconhecimento como paralaxe.

Nesse movimento, de forma cronológica, o reconhecimento precede o conhecimento, afirma Honneth (2018). Trata-se de um processo de formação individual em que o sujeito precisa se identificar com sua pessoa de referência e, além disso, precisa tê-la reconhecido emocionalmente para que possa, assumindo outra perspectiva, conhecer o mundo de forma objetiva. Assim, a pessoa se reconhece anteriormente a assumir a perspectiva do outro para reconhecê-lo. Nesse sentido, existem condições para se assumir a perspectiva do outro, e a especificidade do reconhecimento reside justamente na atitude comunicativa que acompanha a adoção da perspectiva do outro.

Desse modo, Butler (2018a) destaca que Honneth considera o reconhecimento como um modo primário, se não primordial, de apreensão dos outros. A autora aponta que, para o filósofo, os seres humanos participam da vida social por meio do reconhecimento, na medida em que se colocam na perspectiva de sua respectiva contraparte, o que sugere que participar implica adotar a posição do outro. Agimos, portanto, conforme o reconhecimento, na perspectiva de Honneth, quando somos capazes de nos apropriar da perspectiva do outro.

Entretanto, destaca Butler (2018a), existe uma tensão entre uma visão da alteridade que é constituída e produzida pelo sujeito e uma outra pertencente ao modo interacionista, que produz a possibilidade do reconhecimento do outro. O reconhecimento da alteridade do outro ser humano depende da capacidade de distinguir a perspectiva do outro da minha própria e, desse modo, compreender tal perspectiva da melhor maneira possível. Assim, a identificação precede a formação do sujeito e o eco mimético do outro instiga o Eu, que mantém inconsciente o traço do Outro na base de si mesmo.

Assumir a perspectiva de um outro a quem se vincula exige um movimento de compreender um mundo objetivo que existe com algum grau significativo em relação a ela. Isso ocorre por dois passos:

Primeiro ocorre mediante o reconhecimento da segunda pessoa, assunção da perspectiva da segunda pessoa (mas ainda não é claro o que isso significa), e, no segundo passo, pela diferenciação da perspectiva da segunda pessoa, abrindo a percepção para um mundo que existe objetivamente e, portanto, é independente de nós (BUTLER, 2018a, p. 158).

Assim, em Honneth, o encontro com o outro é diádico, e a consequência desse encontro é o movimento de adotar o ponto de vista da segunda pessoa, permitindo assim uma outra perspectiva sobre um objeto (BUTLER, 2018a). Nesse sentido, o reconhecimento como paralaxe encontra seu pleno significado, na medida em que reconhecimento implica um movimento de reconhecer a partir do olhar do outro sobre si mesmo. Tal adoção da perspectiva do outro não apenas introduz um novo aspecto do objeto, mas é o meio através do qual a objetividade do objeto é constituída.

Se falharmos em adotar a posição do outro, portanto, pressupõe-se que o outro se mantém reificado para nós, mantemos um conjunto de relações reificantes frente ao outro. Assim, demarca Butler (2018a) que estamos diante de duas escolhas: observacional, que falha ao adotar a posição do outro, ou participativa, em que adotamos a posição do outro. Dito em nossos termos, uma posição de reconhecimento ou reificação.

Embora isso não apareça em Honneth, o autor aponta que Adorno estava convencido de que era possível falar de reconhecimento também em referência a objetos não humanos. Em Honneth, esse fenômeno seria tratado como forma de desrespeito ou esquecimento do reconhecimento, entretanto, como podemos ver na análise de Lima (2010), existe uma forma de reconhecimento, não trabalhada por outros autores, que é perversa. Tal explanação vai de encontro ao diagnóstico de Agamben (2007), que identifica que por trás do reconhecimento ainda está o corpo do *homo sacer*, na medida em que se tem o reconhecimento de um humano

como não humano, ou, como aponta Butler (2018a), a reificação sempre é garantida pelo reconhecimento.

Conceber o reconhecimento como perverso implica entender que o reconhecimento não significa apenas um movimento de reação diante do outro de forma benévola e afetuosa, mas que também conforma uma espécie de indiferença e sentimentos negativos, enquanto modos possíveis de reconhecimento intersubjetivo, uma vez que refletem somente uma afirmação não epistêmica da identidade humana.

Embora Honneth compreenda que a reificação é um processo de esquecimento do reconhecimento, Butler (2018a) afirma que ela acontece de forma plena justamente onde o reconhecimento foi eviscerado. Se a reificação deriva do reconhecimento, apesar de seus objetivos manifestos, segue-se que ela sempre pressupõe e restitui o reconhecimento; os traços do reconhecimento permanecem ao longo dos possíveis atos de reificação.

Isso ocorre, conforme Butler (2018a), devido ao fato de o reconhecimento não apenas carregar significado emocional, mas também os modos de reificação podem se tornar eles próprios formas de paixão, modos de afeição, terrenos de investimento e excitação emocionais.

Assim, a ideia de reconhecimento perverso encontra âncora nas formas de relação. Para Lima (2010), o reconhecimento se dá de modo perverso quando existe uma relação perversa entre um indivíduo que, frente ao sofrimento de indeterminação, busca reconhecimento de sua personagem, quando aparece enquanto anamorfose.

O reconhecimento perverso é uma forma de relação que reduz os indivíduos a personagens fetichizadas, condenando-os à reposição de uma mesma personagem, ao aprisionamento à má infinidade. Lima (2010) destaca que se trata de uma relação perversa entre um indivíduo que busca reconhecimento de sua personagem e que tem sua personagem reconhecida com base em um ponto de vista reducionista da identidade, que nega toda sua história de vida e a totalidade de seu ser.

Lima (2010) aponta que no caso de Severina, trabalhada por Ciampa, o único reconhecimento possível à sua identidade é o reconhecimento perverso, que mantém estruturada sua personagem fetichizada, conferindo-lhe a representação de personagem louca.

A designação de uma identidade louca a Severina foi resultado de um discurso com pretensão interesse em diagnosticar o sofrimento individual, mas que na sua concretização se manifestou como elemento de administração da identidade, que reduz todas as possibilidades de criação de personagens à representação de uma identidade fetichizada e estigmatizada.

O reconhecimento perverso se efetiva não porque reconhece o outro como alguém que está ali com uma situação, mas porque desconsidera toda sua história e a convence de que o problema é algo de ordem individual (LIMA, 2010).

Se no amor, no direito e na estima social, como formas de reconhecimento recíproco, se desenvolvem as formas de autorrelação prática – autoconfiança, autorrespeito e autoestima –, assim como a autonomia e autorrealização pessoal dos sujeitos, o reconhecimento perverso, como dispositivo biopolítico, é a âncora para as formas de desrespeito – violação, privação de direitos e degradação –, bem como é constituinte de reificação enquanto continuidade de reconhecimento.

O reconhecimento recíproco está no plano motivacional para o desenvolvimento pessoal à participação na vida pública; o reconhecimento perverso, por sua vez, está no plano do impedimento e esvanecimento de tal participação, que restringe o sujeito à não participação na vida política.

No contraponto do reconhecimento perverso, Lima (2010) afirma que existem formas de reconhecimentos pós-convencionais, que expressam uma determinada utopia que envolve considerar o surgimento de identidades pós-convencionais que estariam antecipando formas de vida com valores e normas ainda não estabelecidas. A construção de identidades pós-convencionais, por outro lado, não conforma a garantia de sujeitos completamente emancipados, nem é definitiva na vida dos indivíduos.

Tal forma de reconhecimento, diferente do perverso, que reduz os indivíduos a personagens fetichizadas, comporta potencial para produzir o processo de alterização, que interpela o outro a narrar-se de outro modo, a construir novas personagens, e reconhece sua história na individualidade e constituição social.

O reconhecimento pós-convencional implica um reconhecimento de outra ordem, efetuado pela perspectiva da própria diferença, o que significa não adotar nem o próprio ponto de vista nem o ponto de vista de outros, o que torna possível reconhecer uma personagem considerada anamórfica, como vimos; o potencial da anamorfose expressa o sofrimento de indeterminação e denuncia as contradições sociais, em que neutraliza o reconhecimento perverso que reduz as identidades a personagens fetichizadas, mantido pela dinâmica das relações do capitalismo tardio (LIMA, 2010).

Essa forma de reconhecimento está no plano constitucional da participação na vida pública e política, uma vez que não opera pela lógica da distribuição hierárquica das identidades, a qual exclui determinadas identidades de seu cenário em detrimento de outras, mas comporta potência para a emergência da identidade política que se inscreve na cena

pública pela afirmação de sua diferença identitária enquanto ponto de oscilação que interpela o sistema político em seus enquadramentos e produz a cesura no quadro da normatividade social.

O reconhecimento pós-convencional comporta potencial para reconhecer identidades anamórficas, em sua potencialidade emancipatória, as quais trazem uma nova proporcionalidade entre exigências de reposição e reclamos de alterização, que produzem uma deformação em relação ao que estava estabelecido. Nesse sentido, tal forma de reconhecimento pode ser compreendida enquanto um movimento de paralaxe, como destaca Lima (2010); noutros termos, tais formas de reconhecimento constituem o reconhecimento como resistência e emancipação e oferecem as condições para a identidade emergir enquanto resistência.

3.2 Identidade como resistência

“Anota aí: eu sou ninguém!”
(Militante das manifestações de junho de 2013)

“Não sou nada e serei tudo”
(Marx)

“Anota aí: eu sou ninguém!”, respondeu uma militante das manifestações de junho de 2013 no Brasil às tentativas dos repórteres de escarafunchar a identidade pessoal dos manifestantes; o que, para Pelbart (2013), mostra como a dessubjetivação homérica de Odisseu (ou podemos dizer, o des-idêntico) é condição para a política de nosso tempo. Assim como o silêncio dos manifestantes nos protestos de ocupação de Wall Street em 2011, como mostra Zizek (2012), conforma potência política por não se determinar por enquadres identitários.

Como mostrou Agamben (2013), os poderes não sabem o que fazer com a “singularidade qualquer”– eis o que estava em jogo nas manifestações de junho de 2013. Significa que o poder busca atribuir um enquadramento à identidade qualquer, busca dar substância às identidades não substanciais.

É a partir da distribuição hierárquica das identidades que Rancière (2018) demarca que os poderes operam as relações de opressão e de dominação, na medida em que na dinâmica da vida social é produzida uma espécie de dano, uma distorção, e se estruturam hierarquicamente lugares e funções sociais.

Conceber essa distribuição das identidades nos parece mais que óbvia. Somos submetidos a lugares e funções sociais a partir das identidades que nos atribuem. A problemática reside justamente nesse escopo, onde, devido a uma distribuição injusta desses lugares e funções, identidades são alocadas à subalternidade e outras à condição de dominadores; mantém-se, por determinações identitárias, a dinâmica das relações de poder entre senhor e escravo, ou soberano e *homo sacer*.

Rancière (2009) cita o exemplo do cidadão na política de Aristóteles: seria aquele que toma parte no governar e ser governado. Estabelece-se, assim, uma política de identidade acerca de quem é o cidadão. “Quem é o cidadão?” “Este é o cidadão!” Mas há algo que precede a isso: quem define quem é o cidadão e quem determina quem são aqueles que podem tomar parte no governar e ser governado. O animal político, diz Aristóteles, é o animal falante, entretanto, bem destaca Rancière (2018), o escravo não era possuído de fala; ou o artesão, como apontava Platão, não poderia participar da vida política, afinal aquele que se

reconhece e se define como artesão compete se dedicar apenas ao trabalho, e não à partilha da política e da vida comum.

É nesse sentido que, para Rancière (2018), a política, ou a subjetivação política, acontece quando há um processo de desidentificação que interpela a ordem desse dano social sustentado na distribuição das identidades, ou seja, quando uma determinada identidade se desidentifica com a parte que lhe é(era) pressuposta – o que implica em sua negatividade –, como uma forma de emergência de uma subjetividade não identitária, ou uma identidade não idêntica.

São as políticas de identidade, por sua vez, que, em última instância, determinam os lugares sociais que estruturam a dinâmica das relações que se estabelecem no modo de funcionamento da vida social, que, como aponta Ciampa (2002), podem aparecer tanto em grupos com identidades discriminadas, marginalizadas ou oprimidas como em setores dominantes ou elitizantes da sociedade.

Mostra Agamben (2014a) que lhes escapa à regra e ao direito a gênese de novas formas de vida, às quais a regra e o direito não se aplicam por terem sido engendradas a processos jurídicos determinados a formas de vida já existentes.

Os novos gêneros identitários emergem, por sua vez, nas sociedades transculturais de nosso tempo, enquanto fora do sistema político-jurídico, como forma disruptiva, e, portanto, negativa dos regimes políticos de reconhecimento, interpelando tanto as esferas de sociabilidade como do direito, e produzem o germe de potência para os processos emancipatórios desses regimes.

A gestão da vida social infere, a partir da gestão sobre o medo, forjada no limiar entre a escolha por segurança e renúncia da liberdade e da felicidade, um regime que dita os limites da ontologia do ser social prescrita sob a forma de um ser-em-si.

A antítese, portanto, das condições de um regime biopolítico, que inclina sobre os processos político-jurídicos de gestão de uma sobrevivência nos limites que separam a vida e a morte, sob controle do medo social, pode emergir da gênese e subversão das identidades, ao produzirem novos símbolos às relações identitárias e de reconhecimento e reivindicarem uma ontologia negativa e a reinvenção dos sistemas político-jurídicos.

As reivindicações do movimento feminista e negro são exemplos desses processos; além de interpelarem as circunstâncias prescritas na esfera do direito, subvertem os enquadres ontológicos que definem a identidade de seus grupos sociais, os quais conformam uma espécie de clausura subjetiva.

Nessa esteira, a gênese e a subversão das identidades operam enquanto um processo de subjetivação política, a partir da emergência de identidades não substanciais, que produzem um conflito aos danos sociais alicerçados sob a distribuição hierárquica das identidades que se delineiam por lugares e funções sociais de dominação e geram relações de opressão e identidades subalternas.

“O ser que vem é o ser qualquer”, demarca Agamben (2013, p. 09). O ser que vem não tem essência, não é categorizável, não é individual nem universal, não apresenta condição de pertença nem de identidade pressuposta.

O Qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. Com isso, a singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento do universal. [...] não é um universal nem o indivíduo enquanto compreendido em uma série, mas a ‘singularidade enquanto singularidade qualquer’ (AGAMBEN, 2013, p. 10).

Nesse sentido,

[...] o ser-*qual* é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-tal, para o próprio pertencimento (AGAMBEN, 2013, p. 10).

Safatle (2012; 2016) tem enfatizado em seus últimos trabalhos que a questão central da política de nosso tempo é dar conta da emergência das novas subjetividades que não se apresentam pelas determinações substanciais dos enquadres pedagógicos que definem a humanidade. Dito de outro modo, a problemática central da política atual é dar conta das exigências de reconhecimento das novas identidades não substanciais.

Os novos movimentos, as novas identidades, os novos sujeitos, têm emergido não por determinações *a priori* dentro dos enquadres ontológicos que definem os seres humanos no contexto da distribuição hierárquica que define os lugares sociais; o ser que vem, como aponta Agamben, vem como qualquer, sem determinações, sem substância – é não substancial –, sem essência, sem conteúdo; a identidade que vem é uma identidade sem pessoa. O que implica, diz Safatle (2012), pensar o eu fora de si mesmo, como despossessão de si, como condição inhumana. A questão política da modernidade remonta ao fato de que as formas de reconhecimento institucionais são sempre finitas e determinadas, enquanto o sujeito comporta uma dimensão infinita e indeterminada (DUNKER, 2014).

É nesse vazio de significação – nesse vazio de substância –, que reside o potencial político da identidade. Em nosso tempo, é justamente nesse contexto que a identidade se conforma enquanto problema político central.

Esse cenário tem conformado, assim, o terreno político em que se emergem novos gêneros identitários, os quais forjam identidades coletivas que têm constituído suas lutas sociais enquanto lutas por reconhecimento – como se pode ver em Honneth (2003), Fraser (2006) e Safatle (2016).

Tais reivindicações identitárias, como as de identidade de gênero, por exemplo, reverberam como foco não apenas em regimes teológicos e ontológicos, mas também político-jurídicos. A identidade, nesse sentido, é usada enquanto estratégia política, como estratégia de luta social.

“Anota aí: eu sou ninguém!”, marca uma forma de uso estratégico da identidade como luta social no campo das disputas políticas. Assim como, podemos citar como exemplo, os movimentos feministas e *queer*, ao subverterem os enquadres ontológicos de homem.

Se, como escrevera Hegel (2003, p. 14), a identidade é a “passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto”, “Eu sou ninguém”, para além dos enquadres identitários, demarca a emergência de sujeitos capazes de experiências produtivas de indeterminação.

Lembremos o exemplo do proletariado, que na Roma Antiga era a última classe sem nada, os despossuídos de si; que com advento do capital retornam como classe assolada pela pobreza que necessita de amparo, e que Marx (2017) transforma-a da passividade a atividade; o proletário, os despossuídos, que não possuem lugar, que não possuem propriedade, os necessitados de amparo, podem, nessa condição, implodir em qualquer lugar, têm potência política, na medida em que são o qualquer um: “o ser que vem é o ser qualquer”, como apontou Agamben (2013). O não idêntico, nesse sentido, comporta potência política para ser qualquer coisa, para ser o qualquer um; não é nada, mas pode ser tudo.

Butler (2015) identifica que é de acordo com as normas que determinam uma vida que possibilita que uma vida seja reconhecida. Não obstante, diante dessas normas sempre há um “resto” de vida que perturba incessantemente a normatividade.

Do mesmo modo, uma identidade é produzida de acordo com as normas pelas quais uma identidade é reconhecida, entretanto, nos enquadres dessas normas, há um “resto” de identidade, que de modo incessante perturba e interpela o reconhecimento, que se subscreve enquanto forma de resistência aos enquadres normativos de reconhecimento.

Se, numa leitura lacaniana, podemos considerar que a dimensão simbólica da realidade engendra processos de reconhecimento das identidades, em termos linguísticos, há sempre um “resto” de significação – o Real – que escapa às significações e incessantemente o perturba e interpela. Nesses termos, o não substancial da emergência das identidades, que escapa ao simbólico e aos enquadramentos normativos do reconhecimento, é produzido nesse “resto” de simbolização, ou “resto” de identificação. A esse “resto” de identidade podemos chamar de anamorfose (ALMEIDA, 2005), que conforma o que também chamamos de alteridade. Como destaca Žižek (2008), é só quando nos confrontamos com um Outro opaco (ou com a anamorfose identitária), isto é, com a alteridade, que surge realmente a questão do reconhecimento.

Uma personagem nem sempre é reconhecida em sua singularidade, entretanto, ao reivindicar um estatuto ontológico do reconhecimento, aparece aí a dimensão de sua alteridade, que emerge enquanto “resto” nos enquadramentos do *nomos* do reconhecimento e produz uma espécie de interpelação do reconhecimento, que interpela a dimensão normativa e biopolítica do reconhecimento. A alteridade emerge, por sua vez, enquanto potência que interpela os regimes ontológicos do reconhecimento e lhes exige um movimento de paralaxe; dito de outro modo, as exigências de reconhecimento da alteridade convocam o outro que reconhece a narrar-se de outro modo, a transformar a si mesmo, uma vez que precisa despir-se dos enquadres previamente definidos que sustentam as (bio)políticas do reconhecimento e o impelem a um deslocamento sob a perspectiva de quem exige reconhecimento; o reconhecimento da alteridade, assim, comporta potencial para interpelar aquele que reconhece a um movimento de alteração.

Pensando a identidade como anamorfose, como estudado por Almeida (2005), enquanto uma figura em perspectiva deformada, ela exige movimento de deslocamento do observador para ser reconhecida, ou seja, um abandono de sua posição convencional e uma busca de um novo ponto de vista que é desconhecido, que implica na possibilidade de formas reconhecíveis. Esse deslocamento implica um movimento de paralaxe do reconhecimento e do Outro sob o prisma da perspectiva da anamorfose. É como se o reconhecimento dado pelo Outro que reconhece fosse devolvido como uma forma de espelho daquele que é reconhecido.

A dimensão da alteridade, portanto, tem potencial para produzir o reconhecimento em sua radicalidade; uma forma de reconhecimento a qual não se circunscreve frente ao sujeito por *nomos* identitários normativos, mas enquanto uma paralaxe ou como reconhecimento pós-convencional. Essa forma de reconhecimento se subtrai dos moldes normativos ontológicos e pedagógicos do humano, que definem identidades, e constitui-se como um fenômeno em

paralaxe, isto é, um reconhecimento vazio de significações apriorísticas determinadas, em que a alteridade, que constitui o outro como diferente, performa o modo de operar do reconhecimento.

Esse modo de operar do reconhecimento aponta como uma espécie de reconhecimento antipredicativo (SAFATLE, 2016). Nessa forma de reconhecimento não há predicções determinadas de antemão. O que se reconhece, podemos dizer, é o “resto” da identidade, o “resto” do que se predica, a negatividade do *nomos* humano. Lembremo-nos de Severino (CIAMPA, 2009), “Severino é lavrador, mas já não lavra”, o reconhecimento da personagem se dá sob a forma predicativa, predica-se, mesmo o predicado não sendo mais atividade em ato, para reconhecê-lo nos enquadres do *nomos* ontológico, que se determina por políticas identitárias.

O “resto” de identidade culmina, por sua vez, numa forma de ruptura com os enquadres do reconhecimento, uma vez que ele não é capaz de capturar completamente o que pretende e a que tenta dar conteúdo definitivo. É nesse “resto” da identidade, da subversão da diferença e negatividade da alteridade que se produz a resistência ao *nomos* ontológico e pedagógico das biopolíticas de reconhecimento e se interpela o reconhecimento a se constituir enquanto efeito de paralaxe e/ou como pós-convencional.

Ao acompanhar aquilo a que nossas investigações têm nos levado, podemos entender que o reconhecimento é aporético: por um lado, circunstancia o controle das identidades; por outro, dá abertura ou possibilita os caminhos para emancipação. No primeiro caso, opera enquanto dispositivo da biopolítica. No segundo, opera enquanto resistência que interpela os ditames normativos da biopolítica.

As identidades não substanciais, nesse sentido, enquanto “resto” das identidades substanciais enclausuradas pelos enquadres normativos do reconhecimento, aparecem enquanto uma forma de discurso (ou narrativa) de resistência que interpela as formas (bio)políticas de reconhecimento.

Quando o reconhecimento interpela uma identidade, há uma volta do sujeito a essa interpelação, na qual se reconhece a si mesmo. Ao responder aos enquadres ditos pelo reconhecimento, define-se uma identidade.

O reconhecimento, condicionado aos ditames da lógica biopolítica, tem condições de interpelá-la apenas na medida em que não reconhece a substancialidade da identidade do sujeito, mas o “resto” de sua identidade, quando reconhece aquilo que escapa aos regimes ontológicos e pedagógicos que ditam o que define a identidade do humano; quando reconhece

não apenas o idêntico a si mesmo, mas também o não idêntico, o Outro outro que também sou eu, a alteridade.

Como aponta Butler (2017), a interpelação implica uma forma de encenação. O sujeito, interpelado pela lei, responde “Eis-me-aqui”. Do mesmo modo, o sujeito interpelado pelo reconhecimento pode responder “Eis-me-aqui”. O reconhecimento promete uma identidade. A virada a seu chamado implica reconhecer-se nos enquadres dessa identidade. Entretanto, tal chamado não necessariamente implica resposta positiva do sujeito ou total vulnerabilidade a ele. Antes de qualquer resposta, há a possibilidade de compreensão crítica desse chamado, que implica na escolha pela identificação ou não da identidade que se promete.

Não obstante a possibilidade da consciência crítica dessa escolha, Butler (2017) destaca que há o desejo prévio pela lei, assim como há também desejo prévio pelo reconhecimento.

Como afirma Agamben (2014, p. 77),

O desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Tal reconhecimento lhe é, aliás, tão essencial que, segundo Hegel, cada um está disposto, para obtê-lo, a colocar em jogo a sua própria vida. Não se trata, de fato, simplesmente de satisfação ou de amor próprio: ou melhor, é somente através do reconhecimento dos outros que o homem pode constituir-se como pessoa.

Se nos circuitos da vida socioeconômica o trabalho comporta função condicional para a produção da subsistência, nos circuitos das relações intersubjetivas, em que circulam as identidades, o reconhecimento é quem ganha tal estatuto: é condicional da existência.

En este sentido, como condición previa e esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritaria, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella, está ya comprometido/a con los términos del reconocimiento errado pero vivificador que ofrece la autoridad a la que posteriormente se rinde. O quizás ya se ha rendido antes de dar se la vuelta y este gesto no es más que el signo de la inevitable submisión por la cual es establecido como um sujeto posicionado en el lenguaje como posible destinatario (BUTLER, 2001, p. 125).

Butler levanta a indagação: porque o sujeito se submete à interpelação da lei? Em nossa investigação, cabe-nos a pergunta: porque o sujeito se submete à interpelação do reconhecimento? E ainda: existe identidade sem reconhecimento? O que leva ao desejo pelo reconhecimento mesmo se seu preço é a subordinação quando se dá de modo perverso?

Tais respostas, Butler (2001) acredita, parecem indicar que a existência como sujeito, a existência social, a existência em si, portanto, de uma identidade, só pode ser obtida por tal aceitação.

Si el sujeto solo puede asegurarse la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces, de manera perversa, uno/a puede (siempre desde antes) rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia. [...]. Assim, la misma posibilidad de la formación del sujeto dependa de la búsqueda apasionada de um reconocimiento que, desde la perspectiva del ejemplo religioso, es inseparable de la condenación (BUTLER, 2001, p. 126-127).

Para Butler (2017), há a possibilidade de virada diferente frente à lei e ao reconhecimento, uma virada que, com a permissão, afaste-se deles e resista a seu engodo de identidade, uma capacidade de ação que supere as condições de seu surgimento e se oponha a elas. Essa virada exigiria uma disposição do não ser – uma dessubjetivação crítica – com a finalidade de expor o reconhecimento, em sua dimensão biopolítica, como menos poderoso do que parece.

Assumir uma identidade – portanto, submeter-se a uma forma de reconhecimento –, não significa simplesmente aderir a um conjunto de normativas que determinam tal identidade, não se trata apenas de seguir suas regras, mas, como já nos ensinou Ciampa (2009), incorporar as regras e reproduzi-las na própria atividade, como parte dela, em rituais em que são incorporados. Podemos reinterpretar a identidade do “ser” precisamente aí como potencialidade que não se esgota por nenhuma interpelação particular.

Nesses termos, haveria identidade anterior a essa reprodução? E o que leva a essa reprodução?

Está claro que no se trata sólo de una apropiación mecánica de las normas, ni tampoco de una apropiación voluntariosa. No es simple conductismo ni tampoco un proyecto deliberado. En la medida en que precede a la formación del sujeto, no pertenece todavía al orden de la conciencia, y, sin embargo, esta compulsión involuntaria no es tampoco um efecto inducido de manera mecánica. La noción de ritual sugiere que se trata de una actuación cuy a repetición genera una creencia que es luego incorporada a la actuación en operaciones posteriores. Pero toda actuación lleva implícita una compulsión a <<exonerarse a uno/a mismo/a>>, y, por consiguiente, com anterioridad a ella hay una ansiedad y una intuición que se vuelven articuladas y vivificadoras sólo con ocasión de la amonestación (BUTLER, 2001, p. 134).

Entretanto, como estamos discutindo, há sempre um “resto” da identidade. Há algo de inassimilável da identidade pelo reconhecimento. Esse “resto” constitui a sombra de negatividade da afirmação identitária que dá as condições para a emergência da não

substancialidade negativa da identidade enquanto potência de resistência que interpela o reconhecimento, em seus termos biopolíticos, e as políticas de identidade, em seus moldes regulatórios.

Se nos enquadres da biopolítica o reconhecimento opera como esquema normatizante do poder instituído, é fora dos regimes do poder biopolítico que ele encontra potência desinstitucionalizante e de resistência.

O “resto” de identidade, a alteridade, a não identidade, como se vê com os manifestantes de junho de 2013, o proletariado na Antiga Roma, os ocupantes de Wall Street de 2011, expressa a manifestação do sujeito que deixa de ser substancial a qual fundamenta os processos de autodeterminação, para transformar-se no *lócus* da não identidade e da clivagem.

Assim, a não identidade, ou seja, uma negatividade não recuperável fundamental para a estruturação de uma subjetividade que não se perde no meio universal do reconhecimento e da linguagem, que, por sua vez, poderá constituir um horizonte utópico emancipatório. A resistência aparece no lugar da não identidade, dirá Safatle (2006).

Estamos diante de uma crítica à anulação de toda dignidade ontológica do que aparece como *resistência e opacidade do objeto* ao esquema intersubjetivo de significação, resistência do objeto ao acordo intersubjetivo a respeito da determinação nominal do que aparece como não idêntico ao sujeito. Por outro lado, crítica também à anulação de toda dignidade ontológica da *irreduzibilidade do sujeito* e de suas funções às determinações positivas da palavra partilhada nos usos da linguagem da vida ordinária (SAFATLE, 2006, p. 304, grifos do autor).

Isso quer dizer que o reconhecimento encontra no sujeito algo da ordem da opacidade do que se determina como obstante.

Afinal, como já citamos, não é o próprio Lacan que fala às vezes de “objeto perdido” para se referir àquilo que permanece como “resto” dos processos de socialização? É importante lembrar que o que está realmente em jogo é a constatação de que sujeitos podem se colocar naquilo que não se submete integralmente à individuação. Esse esquema é fundamental para que possamos quebrar a ilusão da subjetividade constitutiva. Trata-se da compreensão do sujeito como espaço de tensão entre exigências de reconhecimento (submetidas a protocolos de alienação) e reconhecimento da irreduzibilidade da opacidade da identidade que não se conformam à imagem de si. O reconhecimento especifica-se, assim, como algo inapreensível; uma maneira de insistir que algo fundamental do sujeito não encontra lugar no campo intersubjetivo.

Como aponta Zizek (2016), o paradoxo em ação aqui é que o próprio fato de não haver um corpo positivado preexistente em que se possa fundamentar ontologicamente nossa

resistência aos mecanismos disciplinadores do poder é que torna possível a efetiva resistência. Nesse sentido, o sujeito se manifesta como centro ausente da ontologia política.

Nos protestos do *Ocuppy Wall Street* de 2011, Zizek (2012) aponta para o potencial de resistência do silêncio à exigência dos poderes por pautarem suas reivindicações. Os protestos de Wall Street se deram pelo descontentamento com o *modus operandi* do capital, mas não tinham um programa. Para a indagação sobre o programa, a resposta foi o silêncio. Zizek (2012) aponta que tal resposta foi o violento silêncio para um novo começo.

Nessa esteira, a exigência por um programa implica na tentativa de enclausuramento identitário dos protestos. É como se dissessem: digam o que querem que saberemos quem são. A identidade constitui dispositivo político na tentativa de enclausuramento por parte dos poderes, e, no seu contragolpe, aparece enquanto potencial de resistência para a luta política dos manifestantes. “Anota aí, eu sou ninguém” acompanha a mesma estratégia. A identidade, nesse sentido, conforma estratégia de luta política. Aparece enquanto singularidade qualquer. “A singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento é o principal inimigo do Estado” (AGAMBEN, 2013, p. 79)

Qualquer pode ser a política da singularidade qualquer, isto é, de um ser cuja comunidade não é mediada por nenhuma condição de pertencimento (o ser vermelho, italiano, comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, tal como foi recentemente proposta na França por Blanchot), mas pelo próprio pertencimento? [...] *Pois o fato do novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal* (AGAMBEN, 2013, p. 77, grifos do autor).

As singularidades quaisquer não podem formar uma sociedade, pois não dispõem de nenhuma identidade, de nenhum laço de pertencimento para serem reconhecidas. Assim, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade que seja, a de que uma identidade estatal no interior de si mesmo; mas as singularidades podem formar uma comunidade sem reivindicar uma identidade, a que sujeitos copertencem sem uma condição representável de pertencimento – eis o que o Estado não pode tolerar (AGAMBEN, 2013).

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é simplesmente indeterminada; ela é, antes, determinada somente através da sua relação com uma *ideia*, isto é, com a totalidade das suas possibilidades. Através dessa relação, a singularidade confina, como disse Kant, com todo o possível e recebe assim a sua *omnino da determinatio* não através da participação em um conceito determinado ou de uma certa propriedade atual

(o ser vermelho, italiano, comunista), mas *unicamente através desse confinar*. Ela pertence a um todo, mas sem que esse pertencimento possa ser representado por uma condição real: o pertencimento, o ser-*tal*, é aqui apenas relação com uma totalidade vazia e indeterminada (AGAMBEN, 2013, p. 63, grifos do autor).

A singularidade qualquer aponta um sujeito que pode ser nada e pode ser tudo, como citamos Marx. Tem como potência o ser e o não ser. Como destaca Agamben (2013), o ser qualquer tem sempre caráter potencial e do mesmo modo, porém, ele não é potente, nem simplesmente incapaz, privado de potência, e tampouco capaz de toda coisa. Qualquer é o ser que pode não ser, pode a própria impotência. Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando, no ato, a própria potência de não ser.

A maioria dos movimentos sociais hoje tem por pauta a identidade, engendram suas lutas por políticas afirmativas de identidade, como vimos com Fraser. Assim, apresentam-se enquanto identidade não substancial, como singularidade qualquer, e, embora ao se pautarem na identidade se sustentem na potência do ser, comportam também a potência do não ser, na medida em que conformam a identidade fora do cenário político – a potência de Marx, não são nada, mas podem ser tudo. Tais identidades não substanciais não encontram lugar na cena pública e têm sua voz e direito exclusivos. Isso conforma o mote para as lutas políticas.

Na medida em que se produz um campo da vida nua que se determina por políticas de identidade, é no contragolpe, na afirmação de políticas de identidade, que os movimentos sociais e políticos encontram seu fundamento para a luta por emancipação.

Isso significa que a estratégia que devemos adotar no nosso corpo a corpo com os dispositivos biopolíticos de reconhecimento não pode ser simples, já que se trata de nada menos que liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos para restituí-lo a um possível uso comum.

Como demarca Lima (2010), as políticas de identidade conformam sentido emancipatório quando ampliam a(s) possibilidade(s) de existência na sociedade, garantindo direitos para os indivíduos e ampliando a possibilidade da diferença; nesse sentido, o potencial emancipatório das políticas de identidade reside não apenas no sentido de uma coalizão de forças, mas também de uma utopia coletiva que transcenda os particularismos daqueles que lutam contra o *status quo*.

Assim, os movimentos se apresentam numa perspectiva aporética: como singularidade qualquer, mas também pela afirmação de políticas de identidade na perspectiva de seu potencial emancipatório.

Se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível [...]. Isso não significa, todavia, que o homem não seja nem tenha que ser alguma coisa, que ele seja simplesmente entregue ao nada e possa, portanto, a seu arbítrio decidir ser ou não ser, estabelecer ou não estabelecer este ou aquele destino (niilismo e decisionismo se encontram neste ponto). Há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência* (AGAMBEN, 2013, p. 45, grifos do autor).

Podemos observar esse movimento no coletivo “Fala Guerreira”. O “Fala Guerreira” é um coletivo formado por mulheres residentes da periferia de São Paulo, que busca dar voz e visibilidade às mulheres periféricas a partir das vivências e histórias que carregam. Partem do diálogo e da afirmação da diversidade da trajetória de mulheres adolescentes, jovens, adultas, idosas (cisgênero e transgênero), na busca da construção de uma representação real do que é ser mulher e estar no mundo a partir do lugar que ocupam³. Vejamos na fala do coletivo.

Nós dizemos não sistematicamente aos estereótipos e significados que nos são dados. Queremos construir nossas histórias, falas, sentimentos, particularidades e subjetividades. Mais do que construir queremos ‘nomear’, ‘significar’, nossas demandas, fortalecendo novas representações das mulheres negras. Queremos ocupar, definitivamente, o lugar de falantes de si e falantes neste processo de encontrar a nós mesmas.

A potência de resistência pendula entre o ser e o não ser. Nega-se uma identidade em prol da afirmação de uma outra. Nega-se, podemos dizer, a identidade circunscrita nos ditames do reconhecimento perverso a fim de construir uma identidade no horizonte da emancipação, que busca atingir a condição de ser-para-si. Vejamos:

Precisamos nos unir para a garantia de algo ainda mais fundamental: ser e pertencer. O ser se expande na dimensão do pertencimento, precisamos pertencer a nós mesmas, tomar posse sobre nosso corpo e nossa vida.

³ O coletivo “Fala Guerreira”, para tanto, possui uma revista com publicações periódicas compostas de textos com reflexões e relatos de vivências das mulheres que compõem o coletivo. Desse modo, para apresentar como a identidade comporta sentido de resistência e é possível encontrar saídas da personagem fetichizada, iremos nos valer dos textos (reflexões e relatos) das mulheres desse coletivo, publicados na revista *Fala Guerreira*. Tais relatos, portanto, estarão entremeando a tessitura do texto. Muitos poderiam ser os coletivos presentes aqui, como coletivos LGBT, movimento negro, entre outros; escolhemos o *Fala Guerreira* pela articulação que se assemelha ao objeto desta tese. Para tanto, foi realizado um mapeamento nos artigos da revista e selecionados trechos de relatos das autoras em que se destacava a questão da identidade como resistência.

Pertencer é algo sutil, mas fundante que engrena novidades no espaço público e político mudando a dinâmica da cidade, da linguagem do trabalho e da própria vida.

Tal movimento indica a luta na tentativa de saída de personagem fetichizada, no mundo das modulações. A política de identidade, o ser e o pertencer, que constitui a identidade coletiva, aponta para um horizonte utópico: a pretensão emancipatória dos enquadres nos quais subjaz a identidade da mulher. Nesse caminho aponta também para a não identidade, o des-idêntico; a dessubjetivação da clausura subjetiva que tal identidade conforma.

Uma de suas poesias tem por título: “Não aceito padrão imposto porque o que me dá gosto é ser admirada pela essência”.

*E quando tiver a mim
Como a negra bonitinha
Dos cabelos emaranhados
Eu rasgo!
Todos esses rótulos
Porque eu,
Não aceito o padrão imposto
Porque o que me dá gosto
É ser admirada pela essência
A mulher negra que duas crianças
Amamenta
E o faz ao mesmo tempo?
E gritarei aos setes ventos
NÃO TE INTERESSA
Se estou ou não de calcinha
A cor predominante da melanina
Nunca se submeterá
A essa papel de mulata
Quando retratada
A um ícone de carnaval
De um corpo escultural
Porque não é você homem
Branco que dá o aval
Você burguês
Não entende o português
Esse nosso periférico
Que se opõe aos seus critérios
E direcionar
Espremendo um olhar em minha
Direção
Com esse olho azul
Meu brado ecoará
Mandando você tomar
NO CU.*

O poema expressa uma crítica ao padrão nos modos de ser mulher, nos enquadres ontológicos, podemos dizer na nossa leitura, de um reconhecimento perverso circunscrito nos regimes da biopolítica.

Periferia segue sangrando e não estanca. Em nome desse sangue é que nós mulheres periféricas, negras, faveladas, nordestinas, donas de casa, trabalhadoras, chefes de família, artistas, lésbicas, trans, estudantes, mães-solteiras nos levantamos em sentimentos, voz e ação para bradar todas violações as quais estamos submetidas diariamente. O sangue que escorre também é o nosso. É chegado o tempo de deixar para trás o pesado fardo do silêncio, que há muito recai sobre nós como mácula. Por isso, levantamos para dizer não! Para dizer basta! Levantamos para irmos além do ontem e do agora.

Reivindica-se a identidade – mulheres, periféricas, negras, faveladas, nordestinas, donas de casa, trabalhadoras, lésbicas, trans... – como forma de resistir às formas de violações que são dirigidas às mulheres. O ser apresenta-se como política identitária afirmativa para denunciar as violências que são acometidas às identidades das mulheres.

Nossos corpos tratados como propriedade estão cansados de ser objeto, exaustos de ser controlados e moralizados. Estamos cansadas de sermos tratadas como se o nosso corpo fosse um 'perigo iminente'. Por isso nos levantamos contra o machismo que cerceia nossa liberdade através de discursos e práticas arbitrárias. Perigoso e nefasto é o machismo. É pela grandeza do feminino que trás consigo o sagrado, a fertilidade e a vida que reivindicamos o corpo como nosso território por direito! Se é pelo corpo que manifestamos a essência do eu-mulher, será também através dele que faremos a nossa reintegração de posse, em resposta a todas essas violações. A começar pelo nosso sangue que escorre de nós!

A reivindicação do ser (o eu-mulher) novamente aparece enquanto ponto de sutura da predicação de uma identidade negada e afirmação de uma identidade não substancial, a qual implica novas formas de ser mulher no mundo, não categorizadas pelas estruturas do poder circunscritas na cultura machista, mas em uma política do corpo feminino que interpela essas estruturas de poder. Isso implica a reivindicação de uma personagem identitária que não esteja submetida à personagem fetichizada, no enclausuramento subjetivo da identidade nos regimes do reconhecimento perverso, nos termos biopolíticos.

Não é só das relações objetivas que devemos nos centrar. Nossas marcas são maiores, nossas marcas passam pela negação do nosso papel de protagonista da história das resistências e lutas, na proteção da cultura e ancestralidade africana, da reorganização dos grupos negros (social e economicamente) pós escravidão e da nossa visão de mundo a partir das contradições que vivemos. Da exclusão do nosso corpo, nosso cabelo e da nossa própria identidade nos meios que vivemos. Nossa exclusão é ainda maior e marca nossa

subjetividade. Os elementos objetivos (sociais e econômicos) servem para a produção e reprodução de elementos subjetivos (culturais e subjetivos) de como nós mulheres negras somos ou devemos ser. Que lugar devemos ocupar e como devemos ocupá-los.

Vemos a dessubjetivação e negação de uma identidade moldada sob os moldes de uma identidade depreciativa pela afirmação da desidentificação que a propõe enquanto identidade politizada, pelo des-idêntico da substancialidade que define o ser de antemão, apontando para uma identidade protagonista da história. As identidades, assim, politizam-se nesse campo em que a predicação do ser irrompe por identificações não identitárias. O ser que vem é o ser qualquer, a identidade qualquer. É o não idêntico que se apresenta como potência política para ser qualquer coisa, para ser o qualquer um; não é nada, mas pode ser tudo. Assim, a política emerge enquanto subversão e deslocamento do social, desse modo, enquanto deslocamentos identitários e aquelas identidades que não têm parte na política nela se inscrevem. Trata-se de um modo de subjetivação política, que se caracteriza por um processo de desidentificação que interpela a dominação social num campo do sensível. Há democracia se identidades excluídas, que não têm fala e estão fora do dispositivo estatal, nela se inserem, a ela ocupam.

O texto possui caráter de denúncia e apelo grupal. Denuncia os estratagemas da biopolítica, que impactam a subjetividade, e as formas de vida que são submetidas à vida nua, bem como as formas de racismo estrutural e de violência às mulheres. E convoca para o sentimento de pertencimento grupal, em termos de constituição de uma identidade coletiva, a partir da identificação das carências radicais, do bem comum entre os membros que fazem parte do mesmo grupo e da luta por uma vida digna de ser vivida.

Assim, para finalizar, vale destacar o sentido das lutas para o coletivo *Fala Guerreira:*

Para nós lutar se conjuga com Amar, se conjuga com Sentir e Criar e sem isso essa luta te destrói ao invés de te fazer Crescer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizia o mestre Florestan Fernandes que a conclusão, em seu caráter aberto, menos do que um fechamento das ideias propostas, deve remeter a novas indagações. Com certeza várias questões neste exercício de recomposição da matriz dialética do pensamento da identidade mediante a aproximação das estruturas do reconhecimento com a biopolítica permanecem em aberto. Elas serão objeto de trabalhos posteriores, e tenho consciência de que alguns desenvolvimentos nesta tese são muito mais indicações de estratégias de questionamentos do que conclusões.

Acompanhamos as discussões que entrecruzam as problemáticas entre política, identidade e reconhecimento. A tarefa foi mostrar como, ao estudar identidade, estamos estudando a sociedade, estamos estudando as questões políticas. Estudar identidade significa compreender a política de nosso tempo, bem como os processos de reconhecimento que engendram problemáticas políticas.

Identidade, reconhecimento e política é a tríade categorial de composição desta tese.

O reconhecimento, na filosofia, aparece como elemento crucial para o desenvolvimento do Eu. Como vimos, o reconhecimento consiste em uma questão de justiça social e cultural e é responsável pelo desenvolvimento das autorrelações práticas, como a autoestima (reconhecimento solidário), o autorrespeito (reconhecimento do direito), a autoconfiança (reconhecimento do amor), e, em síntese, a autorrealização e a autonomia. Déficit de reconhecimento, portanto, implica problemáticas para o desenvolvimento do Eu e injustiça cultural. O não reconhecimento implica em sofrimento de indeterminação, que, por sua vez, implica em sofrimento psíquico.

Em que pese a necessidade vital humana do reconhecimento, vimos com Agamben (2010) que, por trás do processo que leva ao reconhecimento e às liberdades formais, ainda está o corpo do *homo sacer*.

Não obstante o reconhecimento constitua condição à vida humana, como mostrou Lima (2010), ele também pode conformar-se de modo perverso, e, nesse sentido, apontamos que ele opera enquanto dispositivo da biopolítica – (bio)políticas de reconhecimento.

Isso levou-nos a defender a tese de que o reconhecimento também pode operar enquanto dispositivo da biopolítica.

Se, por sua vez, o esquema da biopolítica pretende o controle populacional, o dispositivo com que opera o estratagema do controle das identidades é o reconhecimento.

Nessa esteira, caminhamos no sentido de demonstrar como o reconhecimento, enquanto dispositivo biopolítico, impacta sobre as identidades produzindo modulações de personagens fetichizadas – eis a tese aqui defendida.

Se, como vimos ao decorrer da tese, o reconhecimento se apresenta no contemporâneo, no seio das sociedades transculturais, enquanto necessidade vital humana, por outro lado, por trás do reconhecimento, como vimos com Agamben, ainda está o corpo do *homo sacer* com seu duplo soberano, sua vida matável, porém insacrificável; o reconhecimento ainda constitui uma forma de reconhecimento que se dá de modo perverso, que circunscreve as identidades no campo das estruturas biopolíticas do poder, às quais o reconhecimento se dirige para incluir excluindo. Se o reconhecimento, por um lado, é questão vital humana para os processos que apontam o horizonte da emancipação, por outro, as saídas emancipatórias são capturadas pelos dispositivos biopolíticos de controle, os quais, na relação com as identidades, produzem formas moduláveis de ser e existir. Assim faz o controle pelos modos de gestão simbólica, via reconhecimento perverso, que produz personagens moduláveis, enquanto *modus operandi* de existência, isto é, a identidade como morte simbólica – um aprisionamento a infinitas modulações de personagens fetichizadas.

Se, como afirmou Agamben (2010), a vida nua se origina pelo seu rendimento fundamental ao poder soberano, as modulações de personagens fetichizadas são o rendimento às formas de reconhecimento perverso. O rendimento fundamental do poder biopolítico do reconhecimento é a produção de modulação de personagens como elemento político original e como limiar de articulação entre mesmice e mesmidade, ser e não ser.

Como afirma Agamben (2010), se em nossos tempos a figura que nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. Tal sacralidade, dirá o autor, é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, coincide com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*. Assim, se o reconhecimento enquanto dispositivo da biopolítica tomou uma proporção inaudita na política de nosso tempo, significa que as formas de ser circunscritas pelo fetiche da forma-personagem no registro da modulação nos diz respeito de modo particular.

Uma vez que somos todos virtualmente *homines sacri*, a personagem que nos diz respeito de modo particular é a do *homo sacer*. Deste modo, o rendimento fundamental do reconhecimento enquanto biopolítica é que os indivíduos estão submetidos à modulação da figura do *homo sacer*. A vida nua, condicionada a vida do homem sacro, é tornada vida sacra

nos termos biopolíticos do reconhecimento, que faz matável e insacriçável todo aquele capturado nessa esfera.

A figura do *homo sacer*, neste sentido, constitui-se enquanto télos da formação cultural das identidades. Se a biopolítica tomou uma proporção inaudita nos termos da política de nosso tempo, tornando a figura do *homo sacer* capturado nesta esfera, com seu duplo soberano, dominante em seus enquadramentos, tal figura expressa hoje a personagem para a qual somos socializados.

Nestes termos, pensar a identidade implica pensar as questões políticas de nosso tempo. A política de reconhecimento, que é essencial para a constituição das identidades, neste sentido, conforma problemática política fundamental. As políticas de reconhecimento, quando nos termos biopolíticos, têm por finalidade a produção do *homo sacer*.

A figura do *homo sacer* é, por sua vez, a personagem que estamos submetidos a modular.

Isso, por sua vez, traz consequências políticas peculiares para se pensar a identidade, e remete à identidade como problema político fundamental, uma vez que, como aponta Almeida (2019), traçar uma história da construção social da periferia do capitalismo só é possível levando em conta que o problema da identidade ganha contornos bastante distintos.

A identidade como problema político nos ditames do regime da biopolítica está submetida à estruturação de poder da lógica injustamente hierárquica que exclui determinadas identidades do campo da participação política; são identidades as quais não têm paridade de participação política na dimensão das formas de justiça; são produzidas como vida nua.

Pensar a identidade subsumida no estratagema da biopolítica implica compreender que os lugares sociais das lutas políticas são delineados por estruturas de poder que distribuem hierarquicamente as identidades. A política, nessa esfera, conforma-se enquanto política de identidade.

Identidade, na concepção que trabalhamos, é metamorfose, é processo de constante transformação; o que vai revelar o caráter velado de imutabilidade da sociedade, na medida em que a identidade materializa o universal na unidade do particular. Pensar a identidade, nesse sentido, é pensar a sociedade em que vivemos, é pensar a política que vivemos.

As personagens, conceito central discutido nesta tese, constituem a forma com que se expressam empiricamente a identidade nas narrativas dos sujeitos. Existem muitas personagens que constituem a identidade de alguém, que ora se conservam, ora se sucedem, ora coexistem, ora se alternam.

É acerca da do fetiche da personagem que se insere nossa noção de modulação, uma vez que ela expressa o movimento de modulações da mesmice, de modulações de personagens fetichizadas.

A ideia de modulação, por sua vez, está alinhada à proposição acerca da identidade de Ciampa, a qual busca integrar-se à sua teoria. Ciampa, nos anos 1980, defende que identidade é metamorfose, a qual sofre os movimentos de mesmice e mesmidade. A modulação aparece enquanto problema da identidade referente a nosso tempo, ligada ao capitalismo de consumo e às novas formas disciplinares de poder, e expressa um modo diferente de movimento identitário, relacionado aos processos de mesmice e mesmidade, regulação e emancipação.

Assim, defendemos que o reconhecimento, na medida em que opera enquanto dispositivo da biopolítica, produz modulações de personagens fetichizadas, produz personagens moduláveis aprisionadas à fetichização.

As modulações conformam o movimento expresso pelas personagens fetichizadas; expressam o fetiche da personagem, que aponta para a identidade enquanto mito, a aparência de não metamorfose. Mas, diferentemente da reposição de um modo único de ser, elas modulam diferentes nuances que estão subsumidas por uma personagem fetichizada.

Assim, as modulações expressam o que Ciampa denomina de morte simbólica; é o ponto da identidade que enclausura o sujeito na própria subjetividade; a identidade, que depende do reconhecimento para existir, deixa de ser reconhecida em sua autenticidade e reconhece-se apenas a aparência substanciada como essência do ser. Desse modo, as possibilidades de ser no mundo ficam aprisionadas ao mundo das modulações da mesmice, mas se expressam enquanto aparência de mesmidade.

Nessa esteira, o reconhecimento perverso, enquanto dispositivo da biopolítica, opera a partir da gestão da morte simbólica produzindo personagens moduláveis – é um dispositivo de gestão que produz mortes simbólicas.

Embora a defesa nesta tese seja de que o reconhecimento também opera enquanto dispositivo da biopolítica, como forma de controle identitário, que interfere sobre as identidades enquanto modulações de personagens fetichizadas, destacamos ainda que reconhecimento e identidade conformam-se enquanto processos de resistência.

Se há formas de reconhecimento perverso que se delineiam enquanto dispositivo da biopolítica como forma de controle das identidades, há formas de reconhecimento que se circunscrevem como caráter formativo das subjetividades e como resistência nas lutas sociais, isto é, há formas de saída da personagem fetichizada.

Para além do reconhecimento perverso, vimos com Lima que existem formas de reconhecimentos pós-convencionais, que seriam uma determinada utopia que envolve considerar o surgimento de identidades pós-convencionais, as quais estariam antecipando formas de vida com valores e normas ainda não estabelecidas.

Tais formas de reconhecimento, nesse sentido, constituem o reconhecimento como resistência e emancipação e oferecem as condições para a identidade emergir enquanto resistência.

“Anota aí: eu sou ninguém!” foi o enunciado que recuperamos para marcar a forma de uso estratégico da identidade como luta social no campo das disputas políticas. Assim como, podemos citar como exemplo, os movimentos feministas e *queer*, ao subverterem os enquadres ontológicos de homem. A identidade, nesse sentido, como observamos, conforma estratégia de luta política.

Desse modo, a não identidade, ou a negatividade não recuperável fundamental para a estruturação de uma subjetividade que não se perde no meio universal do reconhecimento e da linguagem, por sua vez, poderá constituir um horizonte utópico emancipatório.

Vimos isto como o coletivo Fala Guerreira.

O coletivo, como observamos, produz sua potência de resistência que pendula entre o ser e o não ser. A afirmação de uma política de identidade, entre o ser e o pertencer, que constitui a identidade coletiva, aponta para um horizonte utópico: a pretensão emancipatória. Nesse caminho, aponta também para a não identidade, o des-idêntico; a dessubjetivação da clausura subjetiva a que a identidade conforma.

A luta do coletivo expressa as muitas lutas dos sujeitos por uma vida digna de ser vivida, a vida boa. Num mundo em que se predomina uma política de morte – necropolítica -, a luta por uma vida boa revela-se por seu caráter emancipatório e de (re)existência.

Uma vida digna de ser vivida (CIAMPA, 2009), a vida boa (BUTLER, 2018), confronta-se com a política de morte (AGAMBEN, 2010; MBEMBE, 2018) que substancia a política contemporânea. Vida e morte, eis as duas problemáticas que atravessam toda esta tese. Se a vida boa é o horizonte utópico das lutas sociais, como reivindicação do direito à vida e o direito também a uma morte digna, ela se defronta com a égide que sustenta os modos de operar da sociedade no capitalismo de nosso tempo: a política de morte.

Assim, vale finalizar esta tese com a epígrafe que enunciamos no começo, que dispõe sobre a vida e a morte, do poema de João Cabral de Melo Neto:

iguais em tudo na vida
morremos de morte igual
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção. Homo Sacer II*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. *Outra Travessia*.n. 5, p. 9-16, 2005.
- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: arquivo e testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, G. *Nudez*. São Paulo: Autêntica, 2014.
- AGAMBEN, G. *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014a.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos. Homo Sacer IV*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALMEIDA, J. A. M. *Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na PUC-SP, 2005.
- ALMEIDA, S. Prefácio. In: HAIDER, A. *Armadilha da identidade. Raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.
- ALVES, C. P. Políticas de identidade e políticas de educação: estudo sobre identidade. *Psicologia e Sociedade*, v. 29, p. 1-9, 2017.
- BAPTISTA, M. R. A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. *Estação Literária*. v. 13, p. 10-23, 2015.
- BARBOSA, J. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC/ FAPESP, 2014.
- BENJAMIN, W. “Sobre o Conceito de História”. In *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Texto originalmente publicado em 1965.
- BERGER, P. e LUCKMAN, T. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

BUTLER, J. *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder. Teorias da sujeição*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2017.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembléia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

BUTLER, J. e FRASER, N. Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2000.

CABRAL, F. G. Redistribuição, reconhecimento e representação no feminismo segundo a visão de Nancy Fraser. *Boletim crítico ESMPU*, v. 11, n. 37, p. 85-99, 2012.

CARNEIRO, N. S. e MENEZES, I. “Do anel à aliança”: sentido dos iguais e emancipação pessoal na psicologia das sexualidades. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 76, p. 73-89, 2006.

CARVALHO, M. V. C. *Histórias de ser e fazer-se educador*. São Paulo. Tese de doutorado em Psicologia da Educação pela PUC-SP, 2004.

CASTRO, A. C. Tensões da identidade pessoal no Espelho de Machado de Assis. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, n. 3, p. 619-627, 2012.

CASTRO, E. M. A. C. e LISBÃO, Y. M. Forma-personagem e fetichismo: uma leitura complementar à obra de Ciampa. *Psicologia e Sociedade*, v. 29, p. 1-10, 2017.

CIAMPA, A. C. A identidade social e suas relações com a ideologia. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Psicologia Social da PUCSP, 1977.

CIAMPA, A. C. Identidade. In: LANE, S. T. M. e CODO, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CIAMPA, A. C. As metamorfoses da ‘Metamorfose Humana’: Uma utopia emancipatória ainda é possível hoje?. In: *Anais do XXVI Congresso Interamericano da SIP*, p. 1-5, 1997.

CIAMPA, A. C. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In: C. I. L. DUNKER, C. I. L. e PASSOS, M. C. (orgs.). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon, 2002.

CIAMPA, A. C. A identidade social como metamorfose humana em busca de emancipação: articulando pensamento histórico e pensamento utópico. In *Anais do XXIX Encontro da Sociedade Interamericana de Psicologia – SIP*, 2003.

CIAMPA, A. C. *A estória de Severino e a história de Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2009. Originalmente publicado em 1987.

CHUL-HAN, B. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017.

COIMBRA, C. M. B. Psicologia, direitos humanos e neoliberalismo. *Psicologia Política*, v. 1, n. 1, p. 139-148, 2000.

DECOME POKER, T. C. *O que eu fiz com o que as instituições fizeram de mim? A história de Molly, e a sua luta por emancipação frente as políticas de identidade no acolhimento institucional*. Dissertação de mestrado em Psicologia Social pela PUC-SP, 2014.

DUNKER, C. I. L. Resenha de 'Grande Hotel Abismo' de Vladimir Safatle. *Constelaciones: Revista de Teoria Crítica*, v. 6, p. 512-520, 2014.

FRASER, N. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, participation. *GESIS*, p. 98-108, 1998.

FRASER, N. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63, p. 7-20, 2002.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*. n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos feministas*, v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007a.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética?. *Lua Nova*, v. 70, p. 101-138, 2007b.

FRASER, N. e HONNETH, A. *Redistribution or Recognition*. Nova York: Verso, 2003.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 17 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FURLAN, V. A *História de Davi: Metamorfoses na Identidade e o (Pós)Abrigamento*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC, 2015.

FURLAN, V. *Infância institucionalizada: identidade e acolhimento institucional*. Curitiba: Appris, 2020.

FURLAN, V., LIMA, A. F. e SANTOS, B. O. A permanência no tempo e a aparência de não metamorfose: contribuições de Ricoeur e Ciampa para uma crítica da identidade. *Revista de Psicologia UFC*, v. 6, n. 2, p. 29-39, 2015.

GIL, A. C. *Métodos e Técnicas em pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1987.

GONÇALVES NETO, J. U. *As Identidades da “Identidade”*: sobre os diferentes usos e significados do conceito “identidade” na psicologia social. Dissertação de mestrado em Psicologia pela UFC, 2015.

GONÇALVES NETO, J. U. e LIMA, A. F. A história de Maria, uma jovem que se tornou uma cuidadora-que-fala-confronta-e-esclarece: uma análise do processo de metamorfose na perspectiva da Psicologia Social. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, Montevideu, v. 3, p. 30-51, 2011.

HAIDER, A. *Armadilha da identidade. Raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

HEGEL, G. W. F. *Princípios de Filosofia do Direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Originalmente publicado entre 1817-1820.

HOLANDA, R. B. *Experimentações, aprisionamentos e posicionamentos: narrativas de história de vida de pessoas que passaram por tratamento em comunidades terapêuticas*. Dissertação de mestrado em Psicologia pela UFC, 2016.

HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HUR, D. U. e LACERDA JUNIOR, F. Apresentação. In D. U. HUR,; F. LACERDA JUNIOR (Orgs.), *Psicologia política crítica: insurgências na América Latina*. São Paulo: Alínea, 2016.

LACAN, J. *Seminário I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LANE, S. T. M. A psicologia social e uma nova concepção de homem para a psicologia. In: LANE, S. T. M.; CODO, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LANE, S. T. M. Prefácio. In: CIAMPA, A. C. A estória de Severino e a história de Severina: um ensaio de psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2009.

LIMA, A. F. *Sofrimento de indeterminação e reconhecimento perverso: um estudo da construção da personagem doente mental a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na PUC-SP, 2009.

LIMA, A. F. *Metamorfose, Anamorfose e Reconhecimento Perverso: a identidade sob a perspectiva da psicologia social crítica*. São Paulo: FAPESP/ EDUC, 2010.

LIMA, A. F. História oral e narrativas de história de vida: a vida dos outros como material de pesquisa. In: LIMA, A. F. e LARA JR, N. (orgs.). *Metodologias de pesquisa em psicologia 17 social crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2014.

LIMA, A. F. e CIAMPA, A. C. Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica. In: LIMA, A. F. (Org.). *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

LIMA, A. F. e CIAMPA, A. C. “Sem pedras o arco não existe”: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. *Psicologia & Sociedade*, v. 29, 2017.

LIMA, A. F. e LIMA, M. S. A Teoria Crítica de Axel Honneth: uma (breve) discussão sobre a Teoria do Reconhecimento e seus desdobramentos. In: LIMA, A. F. (Org.). *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MACHADO, F. V. e COSTA, F. A. Ontologia Negativa e o Político: contribuições para a Psicologia Política. In: HUR, D. U. e LACERDA JR, F. (Org.). *Psicologia Política Crítica: Insurgências na América Latina*. Campinas: Alínea, 2016.

MARX, K. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N1, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MELLUCI, A. *A invenção do presente. Movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOUFFE, C. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

MOUFFE, C. *El retorno del político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.

OLIVEIRA, P. R. S. *Racionalidades, territorialidades e intersubjetividades: paralaxe para uma crítica às práticas de linguagem no cuidado em saúde*. Tese de doutorado em psicologia pela UFC, 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948 Recuperado de http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm

PARKER, I. Critical Psychology: Critical Links, *Annual Review of Critical Psychology*, v. 1, p. 3-20, 2009.

PELBART, P. P. Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica. *Anais do Ciclo “O fundamentalismo contemporâneo em questão”*. São Paulo: IEA, 2008.

PELBART, P. P. Anota aí: eu sou ninguém. *Folha de São Paulo*, 2013.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: Estética e política*. São Paulo: EXO experimental, 2009.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento. Política e Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

SAAVEDRA, G.A. A Teoria Crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, J. e MATOS, P. (orgs.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo. Lacan e a Dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, V. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. *Lua Nova*, v. 94, p. 79-116, 2015.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma Reconstrução da Teoria do reconhecimento*, São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2018.

SANTOS, B. S. (org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SAWAIA, B. *As artimanhas da Exclusão Social. Análise Psicossocial e ética da desigualdade social*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SOUZA, R. F. *Psicologia e Políticas Públicas de Assistência Social: Práxis Emancipatória ou Administração Social*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na PUC-SP, 2011.

SOUZA, R. F. As Políticas Públicas e a administração identitária de seus usuários: uma análise na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In: LIMA, A. F. (Org.). *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SOUZA FILHO, J. A. *A metamorfose humana no mundo da vida: reconstruções epistemológicas da perspectiva de identidade na psicologia social crítica*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC, 2017.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TESHAINER, M. C. R. *Política e desumanização: aproximações entre Agamben e a Psicanálise*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2013.

ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, S. *O violento silêncio de um novo começo*. In HARVEY, D., TELES, E. e SADER, E. *Occupy: movimentos de protestos que ocuparam as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, S. *O sujeito incômodo. O centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.