

**FILÔ****A alma e as formas**

Ensaios  
Georg Lukács

**A aventura da filosofia francesa no século XX**

Alain Badiou

**Ciência, um Monstro**

Lições trentinas  
Paul K. Feyerabend

**Em busca do real perdido**

Alain Badiou

**Do espírito geométrico e da arte de persuadir**

e outros escritos de ciência, política e fé  
Blaise Pascal

**A ideologia e a utopia**

Paul Ricœur

**O primado da percepção e suas consequências filosóficas**

Maurice Merleau-Ponty

**A sabedoria trágica**

Sobre o bom uso de Nietzsche  
Michel Onfray

**Se Parmênides**

O tratado anônimo De Melisso  
Xenophane Gorgia  
Barbara Cassin

**A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**

Émile Bréhier

**A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson**

Maurice Merleau-Ponty

**Relatar a si mesmo**

Crítica da violência ética  
Judith Butler

**FILÔAGAMBEN****Bartleby, ou da contingência**

Giorgio Agamben  
seguido de *Bartleby, o escrevente*  
Herman Melville

**A comunidade que vem**

Giorgio Agamben

**O homem sem conteúdo**

Giorgio Agamben

**Ideia da prosa**

Giorgio Agamben

**Introdução a Giorgio Agamben**

Uma arqueologia da potência  
Edgardo Castro

**Meios sem fim**

Notas sobre a política  
Giorgio Agamben

**Nudez**

Giorgio Agamben

**A potência do pensamento**

Ensaios e conferências  
Giorgio Agamben

**O tempo que resta**

Um comentário à *Carta aos Romanos*  
Giorgio Agamben

**Gosto**

Giorgio Agamben

**FILÔBATAILLE****O culpado**

Seguido de *A aleluia*  
Georges Bataille

**O erotismo**

Georges Bataille

**A experiência interior**

Seguida de *Método de meditação e Postscriptum 1953*  
Georges Bataille

**A literatura e o mal**

Georges Bataille

**A parte maldita**

Precedida de *A noção de dispêndio*  
Georges Bataille

**Teoria da religião**

Seguida de *Esquema de uma história das religiões*  
Georges Bataille

**Sobre Nietzsche**

vontade de chance  
Georges Bataille

**FILÔBENJAMIN****O anjo da história**

Walter Benjamin

**Baudelaire e a modernidade**

Walter Benjamin

**Estética e sociologia da arte**

Walter Benjamin

**Imagens de pensamento**

Sobre o haxixe e outras drogas  
Walter Benjamin

**Origem do drama trágico alemão**

Walter Benjamin

**Rua de mão única**

*Infância berlinense: 1900*  
Walter Benjamin

**Walter Benjamin**

Uma biografia  
Bernd Witte

**FILÔESPINOSA****Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**

Espinosa

**Espinosa subversivo e outros escritos**

Antonio Negri

**Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**

Espinosa

**A unidade do corpo e da mente**

Afetos, ações e paixões em Espinosa  
Chantal Jaquet

**FILÔESTÉTICA****O belo autônomo**

Textos clássicos de estética  
Rodrigo Duarte (Org.)

**O descrredenciamento filosófico da arte**

Arthur C. Danto

**Do sublime ao trágico**

Friedrich Schiller

**Íon**

Platão

**Pensar a imagem**

Emmanuel Alloa (Org.)

**FILÔMARGENS****O amor impiedoso**

(ou: Sobre a crença)  
Slavoj Žižek

**Estilo e verdade em**

Jacques Lacan  
Gilson Iannini

**Interrogando o real**

Slavoj Žižek

**Introdução a Foucault**

Edgardo Castro

**Introdução a Jacques Lacan**

Vladimir Safatle

**Kafka**

Por uma literatura menor  
Gilles Deleuze  
Félix Guattari

**Lacan, o escrito, a imagem**

Jacques Aubert, François Cheng,  
Jean-Claude Milner,  
François Regnault, Gérard Wajcman

**O sofrimento de Deus**

Inversões do Apocalipse  
Boris Gunjević  
Slavoj Žižek

**Psicanálise sem Édipo?**

Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan  
Philippe Van Haute  
Tomas Geyskens

**ANTIFILÔ****A Razão**

Pascal Quignard

**FILÔ****autêntica**

JUDITH  
**BUTLER**

A vida psíquica do poder:  
teorias da sujeição

TRADUÇÃO Rogério Bettoni



Copyright © 1997 the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University  
Copyright © 2017 Autêntica Editora

Título original: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*

Publicado em inglês pela Stanford University Press. Todos os direitos reservados. Esta tradução é publicada através de acordo com a Stanford University Press, [www.sup.org](http://www.sup.org).

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

COORDENADOR DA COLEÇÃO FILÓ  
*Gilson Iannini*

CONSELHO EDITORIAL

*Gilson Iannini* (UFOP); *Barbara Cassin* (Paris); *Carla Rodrigues* (UFRJ); *Cláudio Oliveira* (UFF); *Daniilo Marcondes* (PUC-Rio); *Ernani Chaves* (UFPA); *Guilherme Castelo Branco* (UFRJ); *João Carlos Salles* (UFBA); *Monique David-Ménard* (Paris); *Olimpio Pimenta* (UFOP); *Pedro Sússekind* (UFF); *Rogério Lopes* (UFMG); *Rodrigo Duarte* (UFMG); *Romero Alves Freitas* (UFOP); *Slavoj Žižek* (Liubliana); *Vladimir Safatle* (USP)

EDITORA RESPONSÁVEL  
*Rejane Dias*

EDITORA ASSISTENTE  
*Cecília Martins*

PROJETO GRÁFICO  
*Diogo Droschi*

REVISÃO  
*Aline Sobreira*

CAPA  
*Alberto Bittencourt*  
(University of California, Berkeley)

DIAGRAMAÇÃO  
*Larissa Carvalho Mazzoni*  
*Waldênia Alvarenga*

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Butler, Judith

A vida psíquica do poder : teorias da sujeição / Judith Butler ; tradução Rogério Bettoni. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Filó)

Título original: *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*  
ISBN 978-85-513-0297-2  
Bibliografia.

1. Poder (Ciências sociais) 2. Poder (Filosofia) 3. Self (Filosofia) 4. Self - Aspectos sociais 5. Sujeito I. Título. II. Série.

17-09470

CDD-126

Índices para catálogo sistemático:

1. Sujeito : Filosofia 126

 GRUPO AUTÊNTICA

#### Belo Horizonte

Rua Carlos Turner, 420  
Silveira . 31140-520  
Belo Horizonte . MG  
Tel.: (55 31) 3465 4500

#### Rio de Janeiro

Rua Debret, 23, sala 401  
Centro . 20030-080  
Rio de Janeiro . RJ  
Tel.: (55 21) 3179 1975

#### São Paulo

Av. Paulista, 2.073,  
Conjunto Nacional, Horsa I  
23º andar . Conj. 2310-2312  
Cerqueira César . 01311-940  
São Paulo . SP  
Tel.: (55 11) 3034 4468

[www.grupoautentica.com.br](http://www.grupoautentica.com.br)

## Agradecimentos

Este livro recebeu o generoso financiamento de uma Bolsa de Pesquisa em Ciências Humanas da Universidade da Califórnia em Berkeley. Agradeço a amigos e colegas cujas leituras de alguns capítulos foram decisivas: Wendy Brown, William Connolly, David Palumbo-Liu, Kaja Silverman, Anne Norton, Denise Riley e Hayden White, além de todos os alunos que participaram do seminário “Social Subjects/ Psychic States” em Berkeley. Agradeço a Adam Phillips pela permissão de republicar aqui o diálogo que mantivemos na revista *Psychoanalytic Dialogues*. Também agradeço a Helen Tartar pela edição minuciosa, meticulosa e perspicaz, e a Gayle Salamon pela ajuda com o manuscrito.

## **9 Introdução**

**39 Apego obstinado, sujeição corporal**  
Relendo Hegel sobre a consciência infeliz

**69 Circuitos da má consciência**  
Nietzsche e Freud

**89 Sujeição, resistência, resignificação**  
Entre Freud e Foucault

**113 “A consciência nos torna a todos sujeitos”**  
A sujeição em Althusser

**141 Gênero melancólico/identificação recusada**

159 Manter em movimento  
*Comentário de Adam Phillips sobre Judith Butler*

169 Resposta a Adam Phillips

**175 Começos psíquicos**  
Melancolia, ambivalência, fúria

supressão e sustentação da homossexualidade na postura circular e por meio dela, pela qual o corpo profere sua própria renúncia, consente com sua regulação mediante a promessa. Mas essa declaração performativa, não importa como seja forçada, estará sujeita à infelicidade, a falar de outro modo, a declamar apenas metade da frase, a deformar a promessa, a reformular a confissão como uma provocação, a permanecer em silêncio. Essa oposição vai se alimentar do poder que lhe é imposto e se opor a ele, e esse curto-circuito do poder regulador constitui a possibilidade de um gesto *pós-moral* rumo a uma liberdade menos regular, uma liberdade que questione os valores da moral desde a perspectiva de um conjunto de valores menos codificáveis.

## Sujeição, resistência, ressignificação<sup>19</sup>

Entre Freud e Foucault

*Meu problema é essencialmente a definição dos sistemas implícitos nos quais nos encontramos prisioneiros; o que eu gostaria de entender é o sistema de limites e exclusão que praticamos sem saber; eu gostaria de tornar aparente o inconsciente cultural.*

Foucault, "Rituals of Exclusion"

Consideremos, em *Vigiar e punir*, o caráter paradoxal do que Foucault descreve como a subjetivação do prisioneiro. O termo "subjetivação" traz em si o paradoxo: o *assujettissement* denota tanto o devir do sujeito quanto o processo de sujeição – só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical. Para Foucault, esse processo de subjetivação ocorre, de maneira central, através do corpo. Em *Vigiar e punir*, o corpo do prisioneiro não aparece apenas como signo de culpa e transgressão, como a corporificação do proibir e a sanção para rituais de normalização; esse corpo é enquadrado e formado

<sup>19</sup> Este ensaio foi publicado anteriormente em RAJCHMAN, John (Org.). *The Question of Identity*. Nova York: Routledge, 1995.



pela matriz discursiva de um sujeito jurídico. A afirmação de que um discurso “forma” o corpo não é nada simples, e precisamos começar por distinguir como esse “formar” não é a mesma coisa que “causar” ou “determinar”, muito menos uma ideia de que os corpos, de algum modo, são feitos do discurso puro e simples.<sup>20</sup>

Foucault sugere que o prisioneiro não é regulado por uma relação *exterior* de poder, segundo a qual as instituições tomam como alvo de seus objetivos de subordinação um indivíduo preexistente. Pelo contrário, o indivíduo se forma – ou melhor, formula-se – como prisioneiro por meio de sua “identidade” constituída discursivamente. A sujeição, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito. Portanto, a sujeição não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção – ela também designa um certo tipo de restrição *na* produção, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção do sujeito, uma restrição pela qual essa produção acontece. Embora Foucault tente argumentar algumas vezes que o poder historicamente *jurídico* – o poder que age sobre os sujeitos preexistentes e os subordina – *precede* o poder produtivo, a capacidade que tem o poder de *formar* sujeitos, com o prisioneiro fica claro que o sujeito produzido e o sujeito regulado ou subordinado são a mesma coisa, e a produção compulsória é a sua própria forma de regulação.

Foucault faz um alerta contra aqueles que fazem parte da tradição liberal e que considerariam libertar o prisioneiro dos limites opressivos da prisão, pois a sujeição representada

<sup>20</sup> Na discussão que proponho a seguir, tomo algumas ideias do primeiro capítulo do meu *Bodies That Matter* e as amplio. Ver BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge, 1993, p. 33-36.

pela instituição exterior da prisão não é independente da invasão e da gestão do corpo do prisioneiro: isso é o que Foucault descreve como o pleno cerco e a invasão desse corpo pelas práticas significantes da prisão – a saber, a inspeção, a confissão, a regularização e normalização dos movimentos e gestos corporais, os regimes disciplinares do corpo que levaram as feministas a ler Foucault para elaborar uma teoria da produção disciplinar do gênero.<sup>21</sup> A prisão, desse modo, age sobre o corpo do prisioneiro, mas o faz obrigando-o a se aproximar de um ideal, de uma norma de comportamento, de um modelo de obediência. É assim que a individualidade do prisioneiro se torna coerente, totalizada, que se converte na posse discursiva e conceitual da prisão; é, como afirma Foucault, dessa forma que ele se torna “o princípio de sua própria sujeição”.<sup>22</sup> Esse ideal normativo inculcado no prisioneiro, por assim dizer, é um tipo de identidade psíquica, ou o que Foucault chamará de “alma”. Como a alma tem um efeito encarcerador, Foucault afirma que o prisioneiro é submetido “de uma maneira mais fundamental” do que a do espaço físico do cárcere representado pela prisão. No que cito a seguir, aliás, a alma é considerada ela mesma um cativo físico, uma espécie de prisão, que possibilita a forma exterior ou o princípio regulador do corpo do prisioneiro. Isso fica claro quando Foucault afirma que “o homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição [*assujettissement*] bem mais profunda que ele [...] a alma, prisão do corpo” (p. 29).

<sup>21</sup> Ver BARTKY, Sandra. *Femininity and Domination*. Nova York: Routledge, 1990.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nova York: Pantheon, 1977, p. 203; *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, p. 202. [Edição brasileira: *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 168.] Doravante citado no texto como *Vigiar e punir*, com a paginação referindo-se à edição brasileira.



Por mais que, nesse ponto, Foucault se refira especificamente à subjetivação do prisioneiro, ele também parece privilegiar a metáfora da prisão para teorizar a subjetivação do corpo. Como devemos entender o encarceramento e a invasão como figuras privilegiadas utilizadas por Foucault para articular o processo da subjetivação, a produção discursiva de identidades? Se o discurso produz identidade ao prover e impor um princípio regulador que invade completamente o indivíduo, totaliza-o e o torna coerente, então parece que toda “identidade”, na medida em que é totalizadora, age precisamente como uma “alma que encarcera o corpo”. Em que sentido essa alma é “bem mais profunda” que o próprio prisioneiro? Isso significa que a alma preexiste o corpo que a anima? Como podemos entender tal afirmação no contexto da teoria foucaultiana do poder?

Em vez de responder a essa pergunta diretamente, podemos, para fins de esclarecimento, contrapor a “alma”, que Foucault considera uma estrutura encarceradora, à psique no sentido psicanalítico.<sup>23</sup> Na psique, o ideal do sujeito corresponde ao ideal do Eu, ao qual o Supereu consulta, por assim dizer, para avaliar o Eu. Lacan redefine esse ideal como a “posição” do sujeito dentro do simbólico, a norma que instala o sujeito dentro da linguagem e, portanto, dentro dos esquemas disponíveis de inteligibilidade cultural. Esse ser viável e inteligível, esse sujeito, é sempre produzido a um custo, e tudo aquilo que resiste à exigência normativa pela qual os indivíduos são instituídos permanece inconsciente. A psique, desse modo, que inclui o inconsciente, é muito diferente do sujeito: a psique é justamente o que excede os efeitos encarceradores da exigência discursiva de habitar uma identidade coerente, de se tornar um sujeito coerente. A psique é o que resiste à regularização que Foucault atribui aos discursos

<sup>23</sup> É importante distinguir entre a noção de psique, que inclui a noção de inconsciente, e a noção de sujeito, cuja formação é condicionada pela exclusão do inconsciente.

normalizadores. A ideia é que esses discursos encarceram o corpo *na alma*, animam o corpo e o encerram dentro dessa estrutura ideal, e, nesse sentido, reduzem a noção de psique às operações de um ideal de normalização e estruturação externas.<sup>24</sup> Esse gesto foucaultiano parece tratar a psique como se ela recebesse unilateralmente o efeito do simbólico lacaniano. A reconsideração da alma como uma estrutura exterior e encarceradora do corpo desocupa, por assim dizer, a interioridade do corpo, transformando essa interioridade numa superfície maleável para os efeitos unilaterais do poder disciplinar.

Estou me aproximando um pouco de uma crítica psicanalítica a Foucault, pois acredito ser impossível explicar a subjetivação e, em particular, tornar-se o princípio de sua própria sujeição sem recorrer a um relato psicanalítico dos efeitos formativos ou geradores da restrição ou da proibição. Além disso, não podemos pensar de modo completo a formação do sujeito – se é que, de algum modo, ela pode ser pensada – sem recorrermos a um conjunto de restrições fundadoras que, paradoxalmente, também são facilitadoras. No entanto, ao elaborar esta crítica, faço uma análise crucial de algumas concepções românticas que definem o inconsciente como uma resistência necessária, e esse movimento crítico implicará o ressurgimento de uma perspectiva foucaultiana

<sup>24</sup> Para uma discussão extensa e rica sobre o funcionamento das normas na subjetivação, e, em particular, sobre como devemos entender as normas como ações transitivas, ver MACHEREY, Pierre. *Towards a Natural History of Norms*. In: ARMSTRONG, Timothy J. (Org.). *Michel Foucault/Philosopher*. Tradução para o inglês de Timothy J. Armstrong. Nova York: Routledge, 1992, p. 176-191. No mesmo volume, para uma discussão sobre os escritos de Foucault que se referem indiretamente a Lacan, ver MILLER, Jacques-Alain. *Michel Foucault and Psychoanalysis*, p. 58-63. Sobre o problema da relação dinâmica entre as exigências éticas e a subjetividade a que se destinam, ver a discussão comparativa e muito útil sobre Foucault e Lacan em RAJCHMAN, John. *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. Nova York: Routledge, 1991.



*dentro* da psicanálise. A questão de haver ou não uma psicanálise suprimida em Foucault – questão que ele mesmo levanta quando se refere a um “inconsciente cultural”, como visto na epígrafe deste capítulo – pode ser suscitada mais precisamente como o problema de localizar ou explicar a resistência. Na formação disciplinar do sujeito ou em relação a ela, onde a resistência tem lugar? Poderíamos dizer que reduzir o amplo conceito psicanalítico de psique à alma que encarcerava é o mesmo que eliminar a possibilidade de resistir à normalização e à formação do sujeito, uma resistência que surge precisamente da incomensurabilidade entre psique e sujeito? Como entenderíamos essa resistência? O processo desse entendimento implicaria reconsiderar criticamente a psicanálise?

No que se segue, farei duas perguntas diferentes, uma relacionada a Foucault e outra à psicanálise (aplicando o termo alternadamente a Freud e a Lacan).<sup>25</sup> Primeiro, se Foucault entende a psique como um efeito encarcerador a serviço da normalização, como ele pôde explicar a resistência psíquica à normalização? Segundo, considerando que alguns defensores da psicanálise argumentam que a resistência à normalização é uma função do inconsciente, será essa garantia de resistência psíquica apenas uma prestidigitação? Mais precisamente, a resistência sobre a qual a psicanálise insiste é produzida social e discursivamente, ou é uma espécie de resistência à produção social e discursiva *como tais*, um enfraquecimento delas? Consideremos a ideia de que o inconsciente, sempre e exclusivamente, resiste à normalização, que cada ritual de conformidade com as injunções da civilização tem um custo, e que, desse modo, acaba sendo produzido um resíduo desatrelado e não socializado que contesta a aparição do sujeito cumpridor das leis. Esse resíduo psíquico significa os limites da normalização. Essa posição não quer dizer que tal resistência exerça o poder de retrabalhar ou rearticular os termos

<sup>25</sup> Não estou sugerindo que a psicanálise seja representada apenas por essas duas figuras, mas, nesta análise, será.

da exigência discursiva, as injunções disciplinares pelas quais se dá a normalização. Tolher a injunção para produzir um corpo dócil não é o mesmo que desmantelá-la ou alterar os termos da constituição do sujeito. Se o inconsciente – ou a psique, em sentido amplo – é definido como resistência, como entendemos os apegos inconscientes à sujeição, que subentendem que o inconsciente está tão pouco livre do discurso normalizador quanto o sujeito? Se o inconsciente escapa de uma determinada injunção normativa, a que outra injunção ele estabelece um apego? O que nos faz pensar que o inconsciente é menos estruturado pelas relações de poder que permeiam os significantes culturais do que a linguagem do sujeito? Se encontrarmos um apego à sujeição no nível do inconsciente, que tipo de resistência é possível construir a partir disso?

Mesmo se admitirmos que a resistência inconsciente a uma injunção normalizadora garante o fracasso dessa injunção de constituir plenamente seu sujeito, essa resistência age de alguma maneira para alterar ou expandir as injunções ou interpelações que dominam na formação do sujeito? O que podemos concluir de uma resistência que só tem a solapar os termos simbólicos – usando o linguajar lacaniano – pelos quais os sujeitos se constituem, pelos quais a sujeição se instala na própria formação do sujeito, mas que não parece ter nenhum poder para rearticulá-los? Essa resistência determina que todo esforço de produzir um sujeito por meios disciplinares não se completa, mas continua incapaz de rearticular os termos dominantes do poder produtivo.

Antes de continuar esse questionamento da psicanálise, retornemos ao problema dos corpos em Foucault. Como e por que a resistência é negada aos corpos produzidos por regimes disciplinares? Em que consiste essa concepção de produção disciplinar? Essa concepção é tão eficaz quanto Foucault parece indicar? No último capítulo do primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault recomenda uma “história dos corpos” que investigue “a maneira como se investiu sobre o que neles



há de mais material, de mais vivo”.<sup>26</sup> Nessa formulação, ele sugere que o poder age não só *sobre* o corpo, mas também *dentro* do corpo, que o poder não só produz os limites do sujeito, mas também permeia sua interioridade. Com isso, o corpo parece ter um “interior” que existe antes da invasão do poder. Mas dada a exterioridade radical da alma, como podemos entender “interioridade” em Foucault?<sup>27</sup> O que essa interioridade pode ser se não é a alma, tampouco a psique? Seria o espaço de uma maleabilidade pura, que estaria, por assim dizer, pronta para se ajustar às exigências da socialização? Ou chamamos essa interioridade simplesmente de corpo? Chegamos ao ponto paradoxal em que Foucault afirma a alma como forma exterior e o corpo como espaço interior?

Por mais que Foucault, em algumas ocasiões, não acredite na possibilidade de um corpo produzido fora das relações de poder, às vezes suas explicações exigem que um corpo mantenha uma materialidade ontologicamente distinta das relações de poder que o tomam como lugar de investimento.<sup>28</sup> Na verdade, o termo “lugar” aparentemente surge nessa frase sem nenhuma garantia, pois qual é a relação entre o

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Tradução para o inglês de Robert Hurley. Nova York: Vintage, 1978, p. 152; *Histoire de la sexualité 1: volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1978, p. 200. [Edição brasileira: *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 146.] Doravante citado no texto como *História da sexualidade 1*, com a paginação referindo-se à edição brasileira.

<sup>27</sup> Essa questão é proposta de uma maneira diferente por Charles Taylor quando ele pergunta se há um lugar para a “interioridade” agostiniana em Foucault; ver o seu “Foucault on Freedom and Truth”, em HOY, David Couzens (Org.). *Foucault: A Critical Reader*. Nova York: Blackwell, 1986, p. 99. Ela também é colocada de maneira interessante por William Connolly em *The Augustinian Imperative*. Newbury Park, CA: Sage Press, 1993.

<sup>28</sup> Ver o meu “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, *Journal of Philosophy*, v. 86, n. 11, p. 257-279, Nov. 1989.

corpo como *lugar* e os investimentos que esse lugar recebe ou suporta? O termo “lugar” estabiliza o corpo em relação a esses investimentos, ao mesmo tempo que desvia a questão de como os investimentos estabelecem, contornam e abalam o que a frase dá por certo como “lugar” do corpo (ou seja, o termo “lugar” desvia o projeto do “estágio de espelho” de Lacan)? O que constitui um “investimento” e qual é o seu poder constitutivo? Teria ele uma função de visualização, e poderíamos entender a produção do Eu corporal em Freud como a modalidade projetada ou espacializada de tais investimentos?<sup>29</sup> Aliás, em que medida o lugar do corpo é estabilizado por meio de uma certa instabilidade projetiva, que Foucault não descreve totalmente e que talvez o envolvesse na problemática do eu como função imaginária?

Em *Vigiar e punir*, Foucault oferece uma configuração diferente da relação entre materialidade e investimento. Nesse livro, a alma é definida como instrumento de poder pelo qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, funciona como um esquema carregado de poder que produz e efetiva o corpo. Podemos entender as referências de Foucault à alma como uma reelaboração implícita da formulação aristotélica, na qual a alma é entendida como a forma e o princípio da matéria do corpo.<sup>30</sup> Foucault argumenta em *Vigiar e punir* que a alma se torna um ideal normativo e normalizador segundo o qual o corpo é treinado, moldado, cultivado e investido; é

<sup>29</sup> Ver as discussões sobre o Eu corporal em FREUD, Sigmund. The Ego and the Id. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tradução para o inglês de James Strachey. Londres: Hogarth, 1953-1974, v. 19, p. 26. [Edição brasileira: O Eu e o Id. In: *O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras Completas, v. 16).] Ver também WHITFORD, Margaret. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Londres: Routledge, 1991, p. 53-74.

<sup>30</sup> Para uma explicação mais completa de como Foucault reelabora as ideias de Aristóteles, ver “Bodies that Matter” em meu *Bodies that Matter*, p. 32-36.



um ideal imaginário historicamente específico [*idéal spéculatif*] sob o qual o corpo se materializa.

Essa “sujeição” ou *assujettissement* não é apenas uma subordinação, mas uma garantia e manutenção, uma instalação do sujeito, uma subjetivação. A “alma o leva [o prisioneiro] à existência”; assim como em Aristóteles, a alma, como instrumento de poder, forma e enquadra o corpo, imprime-o, e, ao imprimi-lo, torna-o existente. Nessa formulação, não há corpo fora do poder, pois a materialidade do corpo – aliás, a própria materialidade – é produzida pelo investimento do poder e numa relação direta com ele. A materialidade da prisão, escreve Foucault, é estabelecida na medida em que [*dans la mesure où*] é instrumento e vetor de poder.<sup>31</sup> Por conseguinte, a prisão é *materializada* na medida em que é *investida de poder*. Para ser gramaticalmente precisa, não há prisão anterior à sua materialização; sua materialização e sua investidura com relações de poder são coincidentes; e a materialidade é o efeito e a dimensão desse investimento. A prisão só existe dentro do campo das relações de poder – mais especificamente, apenas na medida em que está saturada dessas relações e que essa saturação é formativa de seu próprio ser. Nesse contexto, o corpo – do prisioneiro e da prisão – não é uma materialidade independente, uma superfície ou um lugar estático que um investimento posterior viria marcar, significar ou permear; para o corpo, materialização e investidura são coincidentes.

Embora a alma seja entendida em *Vigiar e punir* como quadro do corpo, Foucault sugere que a produção do “sujeito”, em certa medida, ocorre através da subordinação e até mesmo da destruição do corpo. Em “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault observa que o sujeito como “unidade dissociada” só surge através da destruição do corpo: “o corpo:

<sup>31</sup> “O que estava em jogo não era o quadro rude demais ou ascético demais, rudimentar demais ou aperfeiçoado demais da prisão, era sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor de poder” (FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 29).

superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização”.<sup>32</sup> O sujeito aparece à custa do corpo, uma aparição condicionada na relação inversa ao desaparecimento do corpo. O sujeito não só efetivamente toma o lugar do corpo, mas também age como a alma que enquadra e forma o corpo em cativo. Aqui, a função de formação e enquadramento dessa alma exterior funciona contra o corpo; na verdade, pode ser entendida como a sublimação do corpo em consequência do deslocamento e da substituição.

Ao redefinir assim o corpo no pensamento de Foucault, aventurei-me claramente no vocabulário psicanalítico da sublimação. Já que estou aqui, colocarei uma questão para retornarmos à problemática da sujeição e da resistência. Se o corpo é subordinado, e até certo ponto destruído, na medida em que surge o si-mesmo, e se esse surgimento pode ser interpretado como a sublimação do corpo, e o si-mesmo como a forma fantasmagórica do corpo, existe alguma parte do corpo que não seja preservada na sublimação, alguma parte do corpo que permaneça sem ser sublimada?

Eu diria que, para o sujeito, esse resíduo corporal sobrevive no modo de já ter sido destruído, quicá sempre destruído, em uma espécie de perda constitutiva. O corpo não é um lugar onde acontece uma construção; é uma destruição em cuja ocasião o sujeito é formado. A formação desse sujeito é, ao mesmo tempo, o enquadramento, a subordinação e a regulação do corpo, e o modo como essa destruição é preservada (no sentido de sustentada e embalsamada) *na* normalização.

<sup>32</sup> Ver FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. Nova York: Pantheon, 1984. [Edição brasileira: Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Ditos e escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 260-281.]



Desse modo, se agora devemos entender o corpo como aquilo que não só constitui o sujeito em seu estado dissociado e sublimado, mas que também excede ou resiste a qualquer esforço de sublimação, como podemos entender esse corpo que é, por assim dizer, negado ou reprimido para que o sujeito possa viver? Poderíamos esperar que o corpo retornasse num estado selvagem não normalizável, e há momentos em Foucault em que algo parecido realmente acontece. Mas, na maioria dos casos, a possibilidade de subversão ou resistência aparece, no pensamento de Foucault, de duas maneiras: (a) durante uma subjetivação que excede os objetivos normalizadores que a impulsionam, por exemplo, no “discurso reverso”, ou (b) pela convergência com outros regimes discursivos, momento em que a complexidade discursiva produzida inadvertidamente solapa os objetivos teleológicos da normalização.<sup>33</sup> Assim, a resistência aparece como efeito do poder, como parte do poder, como subversão dele mesmo.

Na teorização da resistência, surge certo problema relacionado à psicanálise e, por implicação, aos limites da subjetivação. Para Foucault, o sujeito que é produzido através da sujeição não é produzido em sua totalidade instantaneamente. Em vez disso, está em processo de produção, é produzido repetidamente (o que não significa ser produzido de uma forma nova repetidas vezes). É precisamente a possibilidade de uma repetição que não consolida essa unidade dissociada, o sujeito, mas que prolifera efeitos que debilitam a força da normalização. O termo que não só designa, mas também forma e enquadra o sujeito – pensemos no exemplo de Foucault de homossexualidade – impulsiona um discurso inverso contra o próprio regime de normalização pelo qual é gerado. Não se trata, é claro, de uma oposição pura, pois a mesma “homossexualidade” será empregada primeiro a serviço da

<sup>33</sup> Ver PATHAK, Zakia; RAJAN, Rajeswari Sunder. Shahbano. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (Org.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge, 1992, p. 257-279.

heterossexualidade normalizadora e só depois a serviço de sua própria despatologização. Há um risco de o termo conservar o primeiro significado no segundo. Mas seria um erro pensar que só de pronunciá-lo o sujeito transcenderia a normalização heterossexual ou se tornaria instrumento dela.

O risco de renormalização está sempre presente: considere a pessoa que revela sua homossexualidade “saindo do armário” de modo provocativo e simplesmente escuta a seguinte resposta: “Ah, sim, então você é isso e apenas isso”. Tudo que a pessoa disser será reinterpretado como uma manifestação sutil ou evidente de sua homossexualidade essencial. (Não devemos subestimar o quanto cansa a expectativa dos outros para que tenhamos nossa homossexualidade exposta o tempo todo, seja a expectativa oriunda de gays e lésbicas amigos ou de seus inimigos.) Aqui Foucault cita e reelabora a possibilidade de ressignificar, de mobilizar politicamente o que Nietzsche, em *Genealogia da moral*, chamou de “cadeia de signos”. Nietzsche argumenta que os usos aos quais originalmente se atribui determinado signo são totalmente diferentes dos usos para os quais ele se torna disponível depois. Essa lacuna temporal entre os usos abre a possibilidade de uma inversão de significado, mas também abre caminho para a inauguração de possibilidades significativas que vão além daquelas a que o termo foi previamente vinculado.

Desse modo, o sujeito foucaultiano nunca está totalmente constituído na sujeição, mas nela se constitui repetidamente; e é na possibilidade de uma repetição que se repete contra sua origem que a sujeição adquire seu poder involuntariamente habilitador. De uma perspectiva psicanalítica, no entanto, podemos perguntar se essa possibilidade de resistência a um poder constitutivo ou subjetivador pode ser derivada do que está “no” discurso ou é “do” discurso. Como entendemos o modo como os discursos não só constituem os campos do dizível, mas são eles mesmos limitados pela produção de um exterior constitutivo: o indizível, o insignificável?

Do ponto de vista laciano, poderíamos perfeitamente perguntar se os efeitos da psique se esgotam no que pode ser



significado ou se não existe, em contraste com esse corpo significante, um campo psíquico que contesta a legibilidade. Se, de acordo com os psicanalistas, o sujeito não equivale à psique da qual ele surge, e se, para Foucault, o sujeito não equivale ao corpo do qual ele surge, então talvez, em Foucault, o corpo tenha substituído a psique – isto é, como o que ultrapassa e perturba as injunções da normalização. Trata-se de um corpo pura e simplesmente, ou “o corpo” acaba por representar determinada operação da psique, que é claramente distinta da alma representada como efeito encarcerador, talvez até diretamente oposta a ela? Talvez o próprio Foucault tenha investido o corpo de um significado psíquico que não consegue explicar nos termos que usa. Na teoria foucaultiana e psicanalítica, de que modo o processo de subjetivação, a produção disciplinar do sujeito, entra em colapso (se é que o faz)? De onde vem esse fracasso e quais são suas consequências?

Consideremos a ideia de interpelação em Althusser, segundo a qual o sujeito se constitui ao ser chamado, abordado, nomeado.<sup>34</sup> De modo geral, parece que Althusser acreditava que essa exigência social – poderíamos chamá-la de injunção simbólica – na realidade produzia os tipos de sujeito que nomeava. Ele dá o exemplo do policial na rua que grita “Ei, você aí!”, e conclui que esse chamado, de maneira importante, constitui a pessoa que é abordada e situada. A cena é claramente disciplinar; o chamado do policial é um esforço para recolocar alguém na linha. No entanto, também podemos compreendê-lo em termos lacanianos como o chamado da constituição simbólica. Como afirma o próprio Althusser, esse esforço performativo de nomeação só pode *tentar* dar origem ao interpelado: sempre

<sup>34</sup> ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Tradução para o inglês de Ben Brewster. Nova York: Monthly Review Press, 1971, p. 170-177. [Edição brasileira: Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-142.]

existe o risco do *desconhecimento*. Se o esforço de produzir o sujeito não é reconhecido, a própria produção vacila. Quem é chamado pode não ouvir, entender mal o chamado, virar para o outro lado, responder a outro nome, insistir para não ser abordado daquela maneira. Na verdade, Althusser delimita o campo imaginário precisamente como aquele que torna possível o *desconhecimento*. Quando um nome é chamado e tenho certeza de que é o meu, mas não é. Quando um nome é chamado e tenho certeza de que é o meu, mas a voz é incompreensível, ou pior, é alguém que tosse, ou pior, é um radiador cujo som, por um instante, assemelha-se a uma voz humana. Ou eu tenho certeza de que ninguém percebeu minha transgressão, e que não é meu nome que está sendo chamado, mas apenas um transeunte que tosse, ou o som alto do mecanismo de aquecimento – mas é meu nome, e, no entanto, não me reconheço no sujeito que o nome instaura naquele momento.<sup>35</sup>

Consideremos a força dessa dinâmica de interpelação e desconhecimento quando o nome não é um nome próprio, mas uma categoria social,<sup>36</sup> e, portanto, um significante capaz de ser interpretado de várias maneiras divergentes e conflitantes. O chamado “mulher”, “judia”, “queer”, “preta” ou “chicana” pode ser ouvido ou interpretado como afirmação ou insulto, dependendo do contexto em que ocorre (e contexto, aqui, é a historicidade e a espacialidade efetivas do signo). Na maioria dos casos em que um nome assim é chamado, a pessoa hesita sem saber como responder ou se deve responder, pois o que está em jogo é se a totalização temporária realizada pelo nome é politicamente facilitadora ou paralisante, se a forclusão – aliás, a violência – da redução totalizadora da identidade

<sup>35</sup> Um excelente livro que se apropria dessa problemática de Althusser e a leva para o feminismo é RILEY, Denise. “Am I That Name?”: *Feminism and the Category of ‘Women’ in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

<sup>36</sup> Sobre a interpelação social do nome próprio, ver ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso, 1989, p. 87-102.



realizada por aquele chamado específico é politicamente estratégica ou regressiva ou, se paralisante e regressiva, também facilitadora de alguma maneira.

O uso que Althusser faz da teoria lacaniana concentra-se na função do imaginário como possibilidade permanente do *desconhecimento*, ou seja, a incomensurabilidade entre a exigência simbólica (o nome que é interpelado) e a instabilidade e imprevisibilidade de sua apropriação. Se o objetivo do nome interpelado é consumir a identidade a que se refere, ele começa como um processo performativo que acaba descarrilhado no imaginário, pois o imaginário certamente se preocupa com a lei, é estruturado por ela, mas não lhe obedece diretamente. Para os lacanianos, então, o imaginário significa a impossibilidade da constituição discursiva – isto é, simbólica – da identidade. A identidade jamais será plenamente totalizada pelo simbólico, pois o que ele não põe em ordem surge no imaginário como uma desordem, um lugar onde a identidade é contestada.

Desse modo, seguindo uma linha lacaniana, Jacqueline Rose formula o inconsciente como aquilo que tolhe todo esforço do simbólico de constituir, de modo pleno e coerente, a identidade sexuada, um inconsciente indicado pelos atos falhos e pelas lacunas que caracterizam o funcionamento do imaginário na linguagem. Cito uma passagem que ajudou muitos de nós que procuraram na psicanálise um princípio de resistência a formas determinadas da realidade social:

O inconsciente revela constantemente o “fracasso” da identidade. Como não existe continuidade da vida psíquica, não existe estabilidade da identidade sexual, tampouco uma posição que as mulheres (ou os homens) possam simplesmente alcançar. A psicanálise também não vê esse “fracasso” como uma incapacidade especial ou um desvio individual da norma. “Fracasso” não é um momento que se deva lamentar durante um processo de adaptação, ou do desenvolvimento em normalidade [...] “fracasso” é algo repetido e revivido indefinidamente, momento

a momento, ao longo de nossas histórias individuais. Ele aparece não só no sintoma, mas também nos sonhos, nos lapsos de língua e nas formas de prazer sexual rechaçadas às margens da norma... há uma resistência à identidade no cerne da vida psíquica.<sup>37</sup>

Em *Vigiar e punir*, Foucault presume a eficácia da exigência simbólica, sua capacidade performativa de constituir o sujeito a quem nomeia. Em *História da sexualidade 1*, no entanto, há tanto a rejeição de “um lugar da grande Recusa” – que supostamente inclui em seu âmbito a psique, o imaginário ou o inconsciente – quanto a afirmação de múltiplas possibilidades de resistência possibilitadas pelo próprio poder. Para Foucault, a resistência não pode estar *fora* da lei em outro registro (o imaginário) ou naquilo que escapa ao poder constitutivo da lei.

não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota.<sup>38</sup>

Essa última caricatura do poder, embora claramente escrita tendo Marcuse em mente, lembra o efeito da lei lacaniana, que produz seu próprio “fracasso” no nível da psique, mas que nunca pode ser deslocado ou reformulado por essa

<sup>37</sup> ROSE, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. Londres: Verso, 1987, p. 90-91.

<sup>38</sup> FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 91.



resistência psíquica. O imaginário tolhe a eficácia da lei simbólica, mas não pode se voltar contra a lei, exigindo ou efetivando sua reformulação. Nesse sentido, a resistência psíquica tolhe a lei em seus efeitos, mas não pode redirecionar a lei ou seus efeitos. A resistência, portanto, está situada num campo que praticamente não tem poder nenhum para alterar a lei a que se opõe. Por conseguinte, a resistência psíquica presume a continuação da lei em sua forma anterior, a simbólica, e, nesse sentido, contribui para o seu *status quo*. Nessa perspectiva, a resistência parece condenada à derrota perpétua.

Em contraste, Foucault formula a resistência como efeito do poder ao qual ela se opõe. Essa insistência na dupla possibilidade de ser tanto *constituído* pela lei quanto *um efeito da resistência* à lei marca um afastamento do referencial laciano, pois enquanto Lacan restringe a noção de poder social ao campo simbólico e delega a resistência ao imaginário, Foucault reformula o simbólico como relações de poder e entende a resistência como um efeito do poder. A concepção de Foucault dá início à passagem de um discurso sobre a lei, concebido como jurídico (e que pressupõe um sujeito subordinado pelo poder), para um discurso sobre o poder, que é um campo de relações produtivas, reguladoras e contestadoras. Para Foucault, o simbólico produz a possibilidade de suas próprias subversões, e essas subversões são efeitos inesperados das interações simbólicas.

A ideia de “simbólico” não aborda a multiplicidade de vetores de poder nos quais Foucault insiste, pois o poder em Foucault não consiste apenas na elaboração reiterada de normas ou exigências interpeladoras, mas é formativo ou produtivo, maleável, múltiplo, proliferativo e conflituoso. Além disso, em suas ressignificações, a própria lei é transmutada naquilo que se opõe aos seus propósitos originais e os ultrapassa. Nesse sentido, para Foucault, o discurso disciplinar não constitui unilateralmente o sujeito – ou melhor, se o faz, constitui *simultaneamente* a condição para a desconstituição do sujeito. O que é gerado pelo efeito performativo da exigência interpeladora

é muito mais do que um “sujeito”, pois o “sujeito” criado não é, por esse motivo, fixado numa posição: ele se torna a ocasião para uma feitura posterior. Na verdade, gostaria de acrescentar que o sujeito só permanece sujeito mediante a reiteração ou rearticulação de si mesmo como sujeito, e o fato de a coerência do sujeito depender dessa repetição pode constituir a incoerência desse sujeito, seu caráter de incompletude. Essa repetição – ou melhor, iterabilidade – torna-se assim o não-lugar da subversão, a possibilidade de recorporificar a norma subjetivadora capaz de redirecionar sua normatividade.

Considere as inversões de “mulher” e “mulher”, de acordo com o modo de encenação e abordagem de cada representação, e de “queer” e “queer”, de acordo com seu modo patologizador ou contestador. Os dois exemplos dizem respeito não a uma oposição entre o uso reacionário e o uso progressivo, mas sim a um uso progressivo que exige e repete o uso reacionário com o objetivo de efetivar uma reterritorialização subversiva. Para Foucault, então, o aparelho disciplinar produz sujeitos, mas, como consequência dessa produção, traz ao discurso as condições para subverter o próprio aparelho. Em outras palavras, a lei se volta contra si mesma e produz versões de si mesma que se opõem aos propósitos que a colocam em ação e os proliferam. Então, a pergunta estratégica para Foucault é: como administramos as relações de poder pelas quais somos administrados, e em qual direção?

Em suas últimas entrevistas, Foucault dá a entender que, dentro dos arranjos políticos contemporâneos, as identidades se formam em relação a certos requisitos do Estado liberal, os quais presumem que a afirmação de direitos e a reivindicação de direitos legais só podem ser feitas com base em uma identidade singular e injuriada. Quanto mais específicas se tornam as identidades, mais totalizadas se tornam por essa mesma especificidade. Na verdade, podemos entender esse fenômeno contemporâneo como o movimento pelo qual um aparelho jurídico produz o campo de possíveis sujeitos políticos. Tendo em vista que, para Foucault, o aparelho disciplinar do



Estado opera através da produção totalizadora de indivíduos, e tendo em vista que essa totalização do indivíduo estende a jurisdição do Estado (isto é, transformando indivíduos em sujeitos do Estado), Foucault sugere uma reconstrução da subjetividade além dos grilhões da lei jurídica. Nesse sentido, o que chamamos de política identitária é produzido por um Estado que só pode alocar reconhecimento e direitos a sujeitos totalizados pela particularidade que constitui suas condições de reclamantes. Ao exigir uma derrocada, por assim dizer, dessa estrutura, Foucault não está pedindo a libertação de uma subjetividade escondida ou reprimida, mas sim a feitura radical da subjetividade formada na hegemonia histórica do sujeito jurídico e contra essa hegemonia:

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno [...] A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.<sup>39</sup>

Dessa análise, surgem dois grupos de questões. Em primeiro lugar, por que Foucault define a resistência em relação ao poder disciplinar da sexualidade em *História da sexualidade*, enquanto em *Vigiar e punir* o poder disciplinar parece determinar corpos dóceis incapazes de resistência? Na

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (Org.). *Foucault, uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 239.

relação da *sexualidade* com o poder, existe algo que condiciona a possibilidade de resistência no primeiro texto, e a ausência notável de uma consideração sobre a sexualidade na discussão do poder e dos corpos no segundo? Vale notar que, no *História da sexualidade*, a função repressiva da lei é enfraquecida precisamente por ela se tornar o objeto de excitação e de investimento erótico. O aparelho disciplinar não reprime a sexualidade precisamente por ser ele mesmo erotizado, tornando-se a ocasião para a *incitação da sexualidade* e, portanto, anulando seus próprios objetivos repressivos.

Em segundo lugar, tendo em mente essa propriedade transferível de investimentos sexuais, podemos perguntar: o que condiciona a possibilidade suscitada por Foucault, a de recusar o tipo de individualidade correlacionada com o aparato disciplinar do Estado moderno? E como explicamos o *apego* precisamente ao tipo de individualidade ligada ao Estado e que reconsolida a lei jurídica? Em que medida o aparelho disciplinar que tenta produzir e totalizar a identidade torna-se um objeto permanente de apego apaixonado? Não podemos simplesmente nos desfazer das identidades que nos tornamos, e o apelo de Foucault para “recusarmos” essas identidades certamente encontrará resistência. Se rejeitarmos teoricamente a fonte de resistência em um campo psíquico que precede ou excede o social<sup>40</sup> – como devemos fazer –, será possível reformularmos a resistência psíquica *nos termos do social* sem que a reformulação se torne domesticação ou normalização? (Deve o social ser sempre equiparado ao que é predeterminado e normalizável?) Em particular, como podemos entender não só a produção disciplinar do sujeito, mas também o cultivo disciplinar de *um apego à sujeição*?

Esse tipo de postulação pode suscitar a questão do masoquismo – na verdade, a questão do masoquismo na formação

<sup>40</sup> Para uma advertência psicanalítica contra “colapsar” o psíquico e o social, ver o prefácio de GURGIN, Victor; DONALD, James; KAPLAN, Cora (Org.). *Formations of Fantasy*. Londres: Methuen, 1986.



do sujeito –, mas não responde a questão do status do “apego” ou do “investimento”. Aqui surge o problema gramatical pelo qual o apego parece preceder o sujeito que “teria” esse apego. No entanto, parece crucial suspendermos os requisitos gramaticais usuais e considerarmos uma inversão de termos na qual certos apegos precedem e condicionam a formação dos sujeitos (a visualização da libido no estágio do espelho, a sustentação ao longo do tempo dessa imagem projetada como função discursiva do nome). Seria essa, então, uma ontologia da libido ou do investimento que é, em certo sentido, ao sujeito e separável dele, ou será que, desde o início, todo investimento desse tipo está vinculado a uma reflexividade que se estabiliza (dentro do imaginário) como o Eu? Se o Eu é composto de identificações, e a identificação é a resolução do desejo, então o Eu é o resíduo do desejo, o efeito de incorporações que, como argumenta Freud em *O Eu e o Isso*, descrevem uma linhagem de apego e perda.

Na opinião de Freud, a formação da consciência põe em ato um apego à proibição que funda o sujeito em sua reflexividade. Sob a pressão da lei ética, surge um sujeito capaz de reflexividade, isto é, que toma a si mesmo como objeto e, desse modo, equivoca-se consigo mesmo, uma vez que, em virtude dessa proibição fundadora, o sujeito se encontra a uma distância infinita de sua origem. O sujeito só surge sob a condição de uma separação imposta pela proibição, e se forma mediante o apego à proibição (em obediência a ela, mas também erotizando-a). E essa proibição é ainda mais agradável precisamente por estar associada ao circuito narcísico que evita que o sujeito se dissolva na psicose.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Nessa discussão, os termos “apego” e “investimento” devem ser entendidos como intencionais no sentido fenomenológico, isto é, como movimentos ou trajetórias libidinais que sempre tomam um objeto. Não existe apego que se inicie desvinculado e tome posteriormente um objeto; em vez disso, o apego é sempre apego a um objeto, sendo na medida em que aquilo a que se apega altera o próprio apego. A transferibilidade do apego pressupõe que o objeto ao qual se estabelece

Para Foucault, o sujeito é formado e só depois investido de sexualidade por um regime de poder. No entanto, se o próprio processo de formação do sujeito exige uma apropriação antecipada da sexualidade, uma proibição fundadora que proíbe determinado desejo mas se torna alvo do desejo, então o sujeito se forma através da proibição da sexualidade, uma proibição que, ao mesmo tempo, forma essa sexualidade e o sujeito que a assume. Essa visão vai de encontro à ideia foucaultiana de que a psicanálise pressupõe a exterioridade da lei em relação ao desejo, pois sustenta que não há desejo sem a lei que forma e sustenta o mesmo desejo que proíbe. Na verdade, a proibição se torna uma forma estranha de preservação, um modo de erotizar a lei que deveria abolir o erotismo, mas que só funciona incitando a erotização. Nesse sentido, a “identidade sexual” é uma produtiva contradição em termos, pois a identidade se forma graças à proibição de alguma dimensão da própria sexualidade que a identidade assume, e a sexualidade, quando ligada à identidade, está sempre, de algum modo, solapando a si própria.

Não se trata necessariamente de uma contradição estática, pois os significantes da identidade não são estruturalmente

o apego pode mudar, mas que o apego persistirá e sempre tomará algum objeto, e também que esse ato de vinculação (sempre ligado a um tipo de afastamento) é a ação constitutiva do apego. Essa noção de apego é semelhante a certos esforços de explicar as pulsões em termos não biológicos (para distingui-los dos esforços que levam a sério o biológico). Aqui poderíamos recorrer à interpretação de Gilles Deleuze a respeito das pulsões em *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty* (Nova York: Braziller, 1971; *Présentation de Sacher-Masoch* [Paris: Minuit, 1967]), em que ele sugere que as pulsões podem ser entendidas como a pulsionalidade da postulação ou da valoração. Ver também as discussões recentes de Jean Laplanche nas quais “a pulsão” se torna indissociável de sua articulação cultural: “acreditamos ser necessário conceber um duplo estágio expositivo: de um lado, o estágio preliminar de um organismo vinculado à homeostase e à preservação de si, e, de outro, o estágio do mundo cultural adulto em que o infante está imediata e completamente imerso” (FLETCHER, John; STANTON, Martin (Org.). *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*. Londres: Institute of Contemporary Arts, 1992, p. 187).



determinados de antemão. Se Foucault argumentou que um signo pode ser absorvido e usado para fins contrários àqueles para os quais foi projetado, é porque entendeu que até os termos mais nocivos poderiam ser apropriados, que as interpelações mais prejudiciais também poderiam ser o lugar da reocupação e da ressignificação radicais. Mas o que nos permite ocupar o lugar discursivo da injúria? Como somos encorajados e mobilizados por esse lugar discursivo e sua injúria, de modo que nosso próprio apego a ele se torna a condição para que o ressignifiquemos? Se sou chamada por um nome injurioso, entro em meu ser social, e como tenho algum apego inevitável à minha existência, como certo narcisismo se apodera de qualquer termo que confira existência, eu sou levada a aceitar os termos que me causam injúria porque eles me constituem socialmente. A trajetória autocolonizadora de certas formas de política identitária é sintomática dessa aceitação paradoxal do termo injurioso. Como paradoxo adicional, então, é somente por ocupar esse termo injurioso, e ser ocupada por ele, que posso resistir e me opor a ele, reformulando o poder que me constitui como o poder ao qual me oponho. Dessa forma, a psicanálise tem um lugar garantido para si mesma, uma vez que qualquer mobilização contra a sujeição tomará esta como seu recurso, e uma vez que o apego a uma interpelação injuriosa, por meio de um narcisismo necessariamente alienado, tornar-se-á a condição de possibilidade para que essa interpelação seja ressignificada. Isso não representa um inconsciente fora do poder, mas sim algo como o inconsciente do poder em si, em sua iterabilidade traumática e produtiva.

Portanto, se concluirmos que certos tipos de interpelação conferem identidade, essas interpelações injuriosas constituirão a identidade por intermédio da injúria. Isso não quer dizer que a identidade tenha de permanecer eternamente enraizada em sua injúria para que seja uma identidade, mas indica que as possibilidades de ressignificação vão reformular e abalar o apego apaixonado à submissão sem o qual a formação – e a re formação – do sujeito é impossível.

## “A consciência nos torna a todos sujeitos”<sup>42</sup>

A sujeição em Althusser

A doutrina da interpelação em Althusser continua estruturando o debate contemporâneo sobre a formação do sujeito, oferecendo uma maneira de explicar o sujeito que passa a existir como consequência da linguagem, mas sempre dentro de seus termos. A teoria da interpelação parece representar uma cena social em que o sujeito primeiro é chamado, depois se vira, e por fim aceita os termos pelos quais é chamado. Trata-se, sem dúvida, de uma cena tanto punitiva quanto reduzida, pois o chamado é feito por um oficial da “Lei”, um oficial projetado como singular e falante. Poderíamos claramente objetar que o “chamado” chega individualmente e de maneira implícita e tácita, que a cena nunca é tão diádica quanto diz Althusser, mas essas objeções foram ensaiadas, e a “interpelação” como doutrina continua sobrevivendo às críticas. Se aceitamos que a cena é exemplar e alegórica, ela não precisa acontecer para presumirmos sua

<sup>42</sup> No original, “Conscience doth make subjects of us all” – paráfrase de “Conscience doth make cowards of us all” (“A consciência nos torna a todos covardes”), frase de Shakespeare dita por Hamlet, cena 1, ato III. (N.T.)