

## O traumatismo do final da política das identidades<sup>1</sup>

*Éric Laurent*

Com razão o último número da revista *Mental* se intitula *Identidades em crise*, já que este é o ponto de partida de Lacan. A leitura feita por Lacan da teoria freudiana das três formas de identificação conclui que há identificação porque não há identidade que se sustente. A identidade está em crise de maneira fundamental porque é um vazio.

Acreditar-se *uno* é uma ilusão, uma paixão, ou uma loucura segundo as diferentes formas com que Lacan pode nomear o narcisismo. Desde 1946, em seu texto sobre a "causalidade psíquica", Lacan assinala: "as primeiras escolhas identificatórias da criança [...] não determinam outra coisa [...] senão essa loucura graças à qual o homem se acredita um homem"<sup>2</sup>. Acreditar-se um é abordado nesse momento do ensino de Lacan através do imaginário e da paixão narcísica:

Essa ilusão fundamental da qual o homem é escravo, muito mais que todas as 'paixões do corpo' no sentido cartesiano, essa paixão de ser um homem, diria eu, é a paixão da alma por excelência, o *narcisismo*, que impõe sua estrutura a todos os seus desejos, inclusive aos mais elevados<sup>3</sup>.

O que se opõe à paixão narcísica, como fundamento, é a dimensão da causa, que tem a ver com a identificação.

Baseada "em uma forma de causalidade que é a própria causalidade psíquica: a identificação; esta é um fenômeno irreduzível"<sup>4</sup>. Podemos sublinhar nessa leitura da oposição

freudiana entre narcisismo e identificação, graças à oposição entre *paixão* e *fundamento*, um eco do final de *O ser e o nada*:

Toda realidade humana é uma paixão na medida que projeta se perder para fundar o ser [...], o *Ens causa sui* que as religiões denominam Deus. Mas a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil<sup>5</sup>.

Onde Sartre vê algo inútil, Lacan situa a dimensão do sujeito do inconsciente como tal.

O sujeito do inconsciente é de fato, diz Lacan, não apenas contraditório e vão, mas vazio e evanescente. Isso é, sem dúvida, o que os discursos buscam nomear de uma maneira ou de outra. O discurso político, o discurso do mestre, faz da identificação a chave de uma captura. Como acentuou Jacques-Alain Miller:

Aos olhos de Lacan, a política atua mediante identificação, manipula significantes mestre, busca dessa maneira capturar o sujeito. Esse, diga-se de passagem, não pede outra coisa, sendo, enquanto inconsciente, carente de identidade, vazio, evanescente<sup>6</sup>.

Esse discurso do mestre atua de maneira inversa da psicanálise, que parte das identificações para se dirigir ao núcleo de gozo que elas mascaram, "pois a psicanálise vai contra as identificações do sujeito, desfazendo-as uma a uma, fazendo-as cair como as capas de uma cebola. Por isso devolve ao sujeito sua vacuidade primordial"<sup>7</sup>. A partir daí é que pode pensar uma travessia da fantasia apoiada no *des-ser* do sujeito. É possível ver bem então a oposição entre dois regimes da relação entre identidade e identificação segundo os discursos.

A maneira com que o discurso do mestre quer dar consistência à identificação foi mobilizada de maneira crucial pela "política das identidades", no plural. Trata-se sob essa rubrica de substituir os *grandes relatos*

políticos da unidade nacional ou da unidade de uma sensibilidade política pelos relatos de igualdade de direitos entre as diferentes comunidades às quais dizem pertencer os sujeitos, sejam as minorias sexuais LGBT ou as minorias religiosas.

Como diz Gilles Finchelstein, presidente da Fundação Jean Jaurés:

É o que chamo de trama da identidade. A esquerda não concebe, a partir dos seus próprios valores, a identidade da França. Recusa reconsiderar essa 'insegurança cultural', retomando a fórmula de Laurent Bouvet, que afeta em primeiro lugar as classes populares. E a direita reflete mal sobre a questão da identidade. Encerrada em outra denegação, a da França como tal, cultiva a visão nostálgica, quando não exacerba perigosamente o debate...<sup>8</sup>.

Fazer da igualdade dos direitos das diversas minorias o grande relato político pode ser denunciado por outros como um impasse político da social-democracia contemporânea. Replicando Gilles Finchelstein, o historiador Jean-Pierre Le Goff chegou a dizer:

O movimento operário nascido do século XIX, sobre o qual se fundava a esquerda, está morto. Foi triturado pelas transformações da sociedade e as paralisações maciças. Seu erro é fazer dos costumes um novo elemento de demarcação identitária da esquerda. Acreditar que se é de esquerda porque se está a favor da adoção de filhos por casais homossexuais me parece absurdo. A legitimidade da esquerda não está aí, tem a ver com se preocupar antes de tudo com o destino das camadas populares, não com mudar as regras da filiação! "A síntese" do social e dos costumes é toda uma confusão, que tem como palavra curinga esse termo de 'igualdade' que serve para tudo<sup>9</sup>.

O impasse dessa política das identidades pode ser formulada de múltiplas maneiras. Para alguns, pode desembocar em uma multiplicidade de comunidades em luta, em

uma competição assassina, desprezando-se umas às outras e sem que o recurso à igualdade funcione como significante mestre que possa articulá-las.

Sabemos até que ponto as lutas pelo reconhecimento das identidades (em matéria de gênero, de identidades culturais, religiosas, sexuais) e contra as diferentes formas de estigmatização que podem ser a ele associados, atravessam hoje o espaço público. Mas é preciso ir além da analogia que se faz muitas vezes entre as lutas operárias do século XIX e as lutas culturais, sexuais ou raciais de hoje<sup>10</sup>.

De qualquer forma, os impasses da política das identidades desembocaram recentemente em um verdadeiro trauma: a derrota de Hilary Clinton para Donald Trump. Agora se pergunta: entramos em um momento pós-identitário?

### **O trauma e o momento pós-identitário**

A campanha de Hilary Clinton era totalmente baseada em focar as diferentes minorias étnicas (negros ou latinos), as mulheres e as minorias sexuais, acentuando para cada uma dessas identidades a necessidade da igualdade de direitos. Uma política de identidades, portanto, claramente assumidas. Seu slogan "*Stronger together*" (Mais fortes juntos) enfatizava essa justaposição identitária; sem apontar o que havia nelas em comum, a não ser a soma de forças. Bernie Sanders, pelo contrário, centrava sua campanha nas desigualdades econômicas, nos abusos dos bancos expropriando em demasia desde a crise das *subprimes* de 2008, e nas confusões de *Wall Street*. Situava-se claramente sob a influência pós *Occupy Wall Street*, recriminando a excessiva propensão de Hillary Clinton a dar conferências a esses mesmos banqueiros.

Quanto a Donald Trump, pode-se dizer que conduziu uma campanha centrada em uma só identidade: os brancos das classes populares, como observaram em seguida os comentaristas europeus, e os evangélicos, o que não foi tão

rapidamente percebido, se levarmos em conta o caráter pouco católico do personagem. A estratégia por ele definida apontava certamente para uma minoria entre outras, mas era a que tinha a chave dos *swing states*, esses pequenos estados rurais do nordeste dos Estados Unidos, sub-representados, esquecidos devido à desindustrialização. Seu slogan falava do que têm em comum esses desclassificados: a identidade nacional. Isso lhe permitia recuperar o voto dos soldados, pois os estados da desindustrialização haviam fornecido grandes contingentes militares de voluntários. *"Make America Great Again"*.

À medida que os resultados foram sendo conhecidos, a grande surpresa foi que em cada uma das categorias "identitárias", e apesar dos ataques muito violentos de Trump contra as minorias, Hillary não obteve os benefícios esperados. Thomas Cantaloube apresenta muito bem em *Mediapart* os quatro elementos da surpresa. Primeiro as mulheres:

O voto das mulheres beneficiou Hillary Clinton, mas não nas proporções significativas que se imaginava... A diferença do voto feminino entre Clinton e Trump (12%) é muito importante, mas não é muito mais ampla que nas eleições anteriores<sup>11</sup>.

Depois, os Latinos:

Seria possível pensar que, frente a um Donald Trump, que estigmatizava as populações mexicanas imigradas, que prometia deportações maciças de irregulares e um muro na fronteira com o México, os Latinos se precipitariam em massa nos braços eleitorais de Clinton. Nada disso aconteceu, Trump recolheu inclusive uma parte muito mais importante do voto dos Hispânicos da que Mitt Romney havia conseguido quatro anos antes<sup>12</sup>.

Finalmente, Clinton pagou o preço de sua longevidade em política e sua encarnação em um *establishment*

burocrático que abandonou o *Rust Belt* (Cinturão industrial). Perdeu para os jovens e os mais necessitados. Primeiro para os jovens:

Comparativamente com Barack Obama em 2008 e 2012, Clinton recebeu um menor número de votos dos mais jovens (18-19 anos). Estes se inclinaram ligeiramente para Trump, mas sobretudo escolheram apoiar mais que antes um terceiro candidato (8%). A candidata democrata claramente não seduziu a nova geração dos 'milenials'<sup>13</sup>.

Quanto aos mais necessitados:

O voto das pessoas mais necessitadas nos Estados Unidos se desviou consideravelmente para Donald Trump. Hillary Clinton perdeu assim 12% dos votos dos que ganham menos de 30.000 dólares ao ano, em relação ao obtido por Obama em 2008<sup>14</sup>.

O *guru* David Brooks considera que a diferença entre os votos esperados e os votos efetivos provém do erro de reduzir cada um a uma só identidade dominante<sup>15</sup>. As mulheres, os Latinos, os Negros têm identidades múltiplas. É o que faz com que o resultado escape do cálculo. Brooks acusa também Trump de querer reduzir mexicanos, muçulmanos e negros a uma só definição dominante. Trata-se de um ponto em que Amartya Sen<sup>16</sup> insistiu muito. Os sujeitos têm múltiplas identidades. É nesse ponto que o discurso dos politicólogos coincide com o múltiplo das identificações que é o ponto de partida da psicanálise. Nesse sentido, também, "o inconsciente é o político".

Em um artigo notório, publicado pouco depois da vitória de Trump e traduzido para o francês no início de dezembro, o politicólogo Mark Lilla apresentou os resultados como o esgotamento da política das identidades e a necessidade dos democratas, inclusive do conjunto das esquerdas, de ir além do reagrupamento das "diversidades". Enquanto alguns comentaristas reprovavam o caráter

intervencionista de Hillary na política exterior dos Estados Unidos, crítica com a moderação de Obama, Lilla considera que ela era boa nesse aspecto. Podia então evocar a unidade nacional e seu fator de reagrupamento sem uma referência à potência, como fazia Trump, mas em nome dos princípios e da democracia, sem cair por isso nas fantasias dos *neocons* que querem exportar a democracia pela força das armas.

Hillary Clinton nunca foi tão excelente e estimulante como quando evocava o compromisso dos Estados Unidos nos assuntos do mundo e de que modo esse compromisso está ligado à nossa concepção de democracia. Pelo contrário, quando se tratava de política interior, não tinha a mesma amplitude de visão e tendia a cair no discurso da diversidade chamando explicitamente o eleitorado negro latino feminino e LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e trans). Cometeu aqui um erro estratégico. Ao mencionar grupos nos Estados Unidos, é melhor mencionar todos. Senão, aqueles de quem nos esquecemos se dão conta e se sentem excluídos. Isso foi exatamente o que ocorreu com os brancos das classes populares e com as pessoas com fortes convicções religiosas. Pelo menos dois terços dos eleitores brancos sem diplomas superiores votaram em Donald Trump, assim como 80% dos evangélicos brancos<sup>17</sup>.

Além das fraquezas da candidata Clinton, Lilla critica mais precisamente a política das identidades e mostra seus limites, embora reconheça suas contribuições. Os impasses apontam ao não pensado, nessa perspectiva, sobre o que os cidadãos têm em comum, além da comunidade de identidade em que cada um reconhece o mesmo. Esse comum, Lilla tenta objetivá-lo, contrariamente à perspectiva de Tristán Garcia, que busca enfatizar o que permite subjetivamente o Nós no vínculo social<sup>18</sup>. Dessa forma, a política das identidades produz sujeitos políticos separados de toda consideração "sobre questões tão eternas como as classes, a guerra, a economia e o bem comum".

São precisamente as questões regalianas que na tradição definiam o horizonte político. A energia moral desenvolvida em torno da identidade teve certamente inúmeros efeitos positivos. A discriminação positiva transformou e melhorou a vida na empresa. O movimento Black Lives Matter (que denuncia a violência policial contra os Negros) foi revelador para todos os norte-americanos dotados de pelo menos um pouco de consciência.

Normalizando a homossexualidade na cultura popular, Hollywood contribuiu para banalizá-la na vida pública e no seio das famílias norte-americanas. A obsessão pela diversidade, porém, no colégio eleitoral e na imprensa, produziu na esquerda uma geração de narcisistas, que ignoram o destino das pessoas que não pertencem aos grupos com os quais se identificam, e são indiferentes à necessidade de escutar os norte-americanos de todas as condições. Desde sua mais tenra infância, nossos filhos são incitados a falar de sua identidade individual, antes inclusive de ter alguma<sup>19</sup>.

### **Superação ou reagrupamento**

No mesmo ponto em que Mark Lilla vê um limite no abandono das considerações regalianas para definir a política, Judith Butler vê precisamente uma saída. Esse é o objeto do seu último livro *Rassemblement*<sup>20</sup>, que quase reproduz o slogan de campanha de Hillary. Os sujeitos que compõem as diferentes minorias têm em comum a impossibilidade de serem reconhecidos por todos.

Podem ser definidos a partir do seu afastamento de um reconhecimento identitário e dos poderes que isso possibilita. O comum se converte precisamente na ausência de comum. A isso ela chama vulnerabilidade. Ao apresentar a tradução francesa do seu livro, Eric Aeschmann resume desta forma seu *Aufhebung* da política das identidades:

Na primeira parte de *Rassemblement*, Judith Butler revisita seus trabalhos passados e mostra que seu fio condutor é a noção de *vulnerabilidade*. Ser gay em uma ordem social que nega a homossexualidade o converte em vulnerável e se ela tanto se obstinou em revelar os fundamentos culturais da ordem sexual de nossas sociedades foi com o único



objetivo de tornar 'mais suportável' a vida das minorias sexuais. Também é vulnerável o emigrante despossuído dos seus direitos humanos ou o assalariado privado do seu emprego. Certamente a vulnerabilidade faz parte do destino humano. Porém a repartição desigual entre indivíduos é fruto de um sistema político intencional que tem o nome de *neoliberalismo*<sup>21</sup>.

Butler vê nos agrupamentos tipo *Occupy* a prova de que essa vulnerabilidade define a possibilidade de um vínculo social. Escreve em uma bela descrição da manifestação imóvel.

Estar ali, permanecer de pé, respirar, mover-se, ficar imóvel, falar, calar-se são outros tantos aspectos de uma repentina assembleia, de uma forma imprevista de performatividade política que coloca a vida vivível no primeiro plano da política. É importante que as praças públicas transbordem de gente, que as pessoas recorram a ela para comer, cantar, dormir e que se neguem a ceder esse espaço... o que hoje sou será transformado pelas conexões com os outros, já que minha dependência em relação aos demais e o fato de que os outros dependam de mim são necessários para viver e viver bem<sup>22</sup>.

Em uma entrevista recente com Christian Salmon (autor de *Storytelling*) em Mediapart, ela responde às críticas que apontam para o fato de que reunir-se não basta para definir uma política, como se viu nas dificuldades do *Podemos* na Espanha ou do *Cinque Stelle* na Itália, e que é obrigatório passar por questões de poder como tais e não simplesmente de "reagrupação".

Quando os sem papéis se agrupam, ou as vítimas de expulsão se reúnem, ou quando os que estão em greve ou sofrem reduções drásticas de sua pensão se congregam, se inscrevem no imaginário e no discurso de representação do que é, ou deveria ser, o povo. Certamente fazem petições específicas, mas reunir-se é também um meio de fazer uma demanda com o corpo, uma reivindicação corporal no espaço público e uma demanda pública aos poderes políticos<sup>23</sup>.

Propõe então superar o impasse mediante uma mobilização sempre mais ampla do que as identidades reunidas, permitindo dissolver os nacionalismos e as formas de rechaço do outro, colocando em primeiro lugar a questão dos emigrantes:

Só uma mobilização em grande escala, uma espécie de coragem encarnada e transnacional, poderíamos dizer, conseguirá vencer o nacionalismo xenófobo e os diversos álibis que ameaçam hoje a democracia<sup>24</sup>.

Assim, Judith Butler resolve o problema da passagem das identidades vulneráveis para as reivindicações de direitos políticos como tais, superpondo esses dois níveis com o reagrupamento estendido. Seria possível confrontar sua solução com a de Jean-Claude Milner, que distingue cuidadosamente o nível dos "direitos do homem" e o do "direito dos cidadãos". Podendo o homem justamente se encontrar em uma zona na qual ainda ou já não é cidadão. Articula os direitos do homem e sua declaração com a sensibilidade de Robespierre quanto à compaixão frente ao infortúnio. Seria possível dizer, com o vocabulário butleriano, frente à vulnerabilidade do homem. Poderíamos assim situar os desenvolvimentos butleriano na tradição "norte-americana" de Hannah Arendt, em contraponto com ela.

No discurso dos jacobinos, a linguagem da piedade e da compaixão predomina. Conhecemos a crítica de Hanna Arendt, sutil e maliciosa; a sabedoria dos Padres Fundadores consistiu em sua ausência de compaixão, afirma; assim responderam, sem vacilar, aferrando-se à liberdade. Ela os opõe a Robespierre; a condição dos pobres o havia comovido até o ponto de considerar a liberdade como um vazio, enquanto subsistisse um só miserável. Agora - prossegue -, não há lugar para a compaixão na política; quando ela ganha, leva os compassivos à morte, a que infligem aos outros e que infalivelmente acabam padecendo<sup>25</sup>.

Milner, pelo contrário, oferece um lugar para a compaixão. Esta permite extrair o "real de um corpo" e distingui-lo em palavras e frases da elaboração política e das reivindicações.

Igualmente a compaixão, segundo Robespierre, acompanha e permite uma ruptura considerável: o descobrimento do real de um corpo. De um corpo sofredor, de fato, mas também falante, já que do seu sofrimento só se pode dar como prova objetiva o lamento. Caberá à política articulá-la em palavras e frases. Nesse instante, um real insiste, irreduzível. Não faltam hoje exemplos sobre isso. Em vez de seguir por via direta, é mais ilustrativo dar uma volta: se entrevê o real dos direitos do corpo examinando o que ocorre quando eles são negados aos indivíduos<sup>26</sup>.

Assim, por um lado, chegam a se distinguir e articular os "direitos do homem", o "real dos corpos falantes" e o nível dos direitos positivos do cidadão.

Mais do que nunca, a Revolução francesa merece uma releitura. Ela havia distinguido o homem do cidadão. Sabemos melhor do que em 1789 que são heterogêneos. Os direitos do cidadão procedem do raciocínio e da cultura; são variáveis segundo as constituições e os países. Os dois conjuntos são de origem e natureza totalmente diferentes; precisamente por essa razão não se confirmam nem se contradizem, mas podem ser fatos compatíveis. Mais precisamente, é possível tornar os segundos compatíveis com os primeiros<sup>27</sup>.

Finalmente, Milner conclui expondo a homologia entre o corpo do homem da Declaração dos direitos e o corpo tal como Lacan o isolou:

Quando se pensa bem nele, o homem da Declaração anuncia o homem/mulher do freudismo: diferentemente do homem das religiões e das filosofias, não foi criado nem deduzido: nasceu, e nisso consiste seu real<sup>28</sup>.

Entretanto, não é certo que Lacan tenha pensado a relação com o Outro e com o corpo em termos de direitos. Vê antes nele, de modo próximo a Walter Benjamin, o próprio meio da incidência do discurso do mestre e da história.

A história não passa de uma fuga, da qual só se contam êxodos... Só participam na história os deportados: já que o homem tem um corpo, é pelo corpo, por tê-lo. Reverso do *habeas corpus*<sup>29</sup>.

### **Política das identidades e política dos acontecimentos de corpo**

Freud havia percebido o recurso ao vínculo comum na identificação com o Ideal do líder das massas. Essas massas são as daqueles "que colocaram um único e mesmo objeto no lugar do seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu"<sup>30</sup>. Não se trata nesse ideal de um sucessor do pai do Édipo, mas do pai da horda que, no mito freudiano, tinha acesso às mulheres de forma ilimitada. Esse gozo sem limite o habita e se torna inquietante:

O cabeça da massa é sempre o pai originário temido, a massa quer sempre e cada vez mais ser dominada por um poder ilimitado, se encontra no grau maníaco mais alto de autoridade e tem, segundo a expressão de Le Bon, sede de submissão<sup>31</sup>.

O estabelecimento do vínculo social fundado sobre a base pulsional da identificação, não permite de modo algum considerar o vínculo social como harmonioso. Sempre há nesse vínculo um mesmo princípio de não limitação liberado na massa primária, mas que está sempre presente inclusive nas fórmulas estáveis da massa.

A partir da "massa" sociológica, o fundamento do vínculo social se define pelo traço identificador ao pai da horda. Lacan vai prescindir disso propondo-nos um novo

regime de vínculo social, a partir da fantasia e do gozo, e já não mais a partir da identificação.

Outra *Massenpsychologie* é gerada a partir da fantasia, ao mesmo tempo inscrição da perda do sujeito e representação do gozo; como se quisesse retomar as categorias propostas por Judith Butler e abordar os direitos do homem como "direitos dos corpos", conforme contribuição de Jean-Claude Milner.

A articulação do laço social com o modo de gozo, na ausência de líder, é evidente a partir dos modos de subjetivação eróticos que se socializam para compor as formas contemporâneas de viver a orientação sexual. As comunidades LGBTQ ou sadomasoquistas nos acodem à mente.

É preciso acrescentar às comunidades de gozo, que ampliam o vocabulário da biopolítica dos estilos de vida alternativos, as comunidades de desorientação que apontam para outra vertente da fantasia, o momento em que o sujeito se conforma com sua perda. São as comunidades de jovens titulados, urbanos e sem emprego, que se nomearam na Europa latina "*indignados*" e no outro lado do charco Atlântico como "*Occupy ...*". Nesses movimentos, trata-se, sobretudo de ocupar um lugar subjetivo, o de um grito, de uma pura enunciação que remete ao momento de perda. Essa pura enunciação se opõe a uma lista de enunciados de reivindicações definidas. Prova disso é a dificuldade de articular essa enunciação em um programa clássico de reivindicações comuns. Esse primeiro momento subjetivo é o que Butler chama de vulnerabilidade. Designa esse ponto em que o sujeito não pode se inscrever em nenhum enunciado do Outro. Só ex-siste entre linhas.

Depois há o segundo tempo da fantasia, o surgimento da articulação do sujeito com o gozo. De um lado o grito do sujeito, de outro o surgimento do objeto *a*. Igualmente, na história dos movimentos *Occupy*, assistimos à encarnação do *kakon*, do objeto mau, desse gozo mau do qual o sujeito não

cessa de querer se separar. O corpo do qual se extrai o grito de desespero não é sabedoria, mas paixão. É um corpo que goza, que está marcado por afetos poderosos, entre os quais a angústia é o mais poderoso. Um corpo, para Lacan, é um corpo em um sentido próximo ao de Spinoza. É ao mesmo tempo o corpo do sujeito e o corpo político. Um corpo não é biológico<sup>32</sup> e por essa razão pode estar vivo ou morto. Um corpo é o lugar que experimenta afetos e paixões, tanto o corpo político como o corpo individual. Paixões políticas novas surgem como acontecimentos de corpos políticos novos, e logo se transformam.

As grandes manifestações que incendiaram o Brasil no início do ano 2013 não se faziam em nome de uma consigna comum. Não havia um traço identificatório que pudesse dar conta desses movimentos de massa. Pelo contrário, agora assistimos ao retorno dos bandos que materializaram em Brasília o muro que separava os manifestantes a favor e contra o processo de *impeachment*. Em Paris "A noite em pé" se afirmou ao mesmo tempo como vazio e como expulsão. Um texto difundido por certos organizadores e assinado com o pseudônimo Camille Delaplace, no dia 7 de abril: o texto evoca "um vazio, uma disponibilidade" que simboliza em Paris a praça da República. "Esse vazio, prossegue a chamada, tivemos que fazê-lo ao nosso redor. Vivíamos todos dentro dele há muito tempo. É o vazio de legitimidade no qual todas as decisões atualmente são tomadas"<sup>33</sup>. Por um lado o vazio e por outro, simultaneamente, *Finkelkraut*, expulso da praça, encarnando o objeto errôneo, o *kakon*, o que não deve estar ali.

Nesses movimentos aparecem dois tempos da fantasia, que indicam perfeitamente um modo de laço social que não passa pela identificação com um traço comum, mas que, no entanto, funciona no registro de um corpo político produzido na qualidade de existência lógica, atravessado pelas paixões fantasísticas.

Esse real do laço social está especialmente presente na religião, na qual, para Lacan, a mística faz parte das modalidades da regulação do gozo no corpo. Há então um aspecto de sabedoria, de regulação do corpo e do gozo pela religião. Trata-se do que se dirige à sublimação. Mas há também outro aspecto que opera nessa regulação, o da substituição do corpo do crente pelo corpo eclesiástico ao qual pertence. É o que Lacan expõe quando se refere ao dom que o crente faz do seu objeto a ao Deus que adora. Esse ponto é comum a todas as religiões, mas é diferente em cada uma delas e deve ser considerado em sua particularidade.

Nessa perspectiva podemos situar a relação entre o corpo do crente e o corpo dos crentes, levando em conta a singularidade que há em cada religião. Por exemplo, a questão da comunidade de crentes no Islã. O corpo da *umma* é imaginário ou real? Será a *umma* uma grande matriz, uma comunidade miticamente imaginária, como pensa um sociólogo, Farhad Khosrokhavar<sup>34</sup>, o lugar de um acontecimento de corpo real? Essa é a pergunta feita por Jacques-Alain Miller quando converte a importância da substituição do Outro como tal, do corpo do Outro, pela noção freudiana de sociedade dos irmãos. Enquanto Freud parte da proibição paterna, Lacan constata, além do proibido, que é impossível gozar do corpo do Outro. Só há gozo do corpo do Um e da fantasia.

A partir da generalização do gozo como acontecimento de corpo, Jacques-Alain Miller adverte:

Freud estuda o problema da transição do gozo autoerótico para a satisfação copulatória. Lacan explica que isso não se produz, que se trata de uma ilusão freudiana - intrinsecamente, no gozo do corpo do Outro só há gozo do corpo próprio ou gozo da fantasia, das fantasias... Eu me perguntava se, no fundo, o corpo do Outro não se encarna no grupo. O bando, a seita, o grupo não dão um certo acesso a um *eu gozo do corpo do Outro* do qual faço parte? Não seria possível uma nova aliança entre a identificação e a pulsão? As cenas de decapitação, difundidas pelo Estado Islâmico

através do mundo inteiro e que lhe valeu milhares de recrutamentos, o entusiasmo por essas cenas, não realizariam uma nova aliança entre a identificação e a pulsão, especialmente... a pulsão agressiva? Digo: triunfo islâmico<sup>35</sup>.

Roland Gori evoca à sua maneira essa subordinação do corpo do sujeito ao corpo político do grupo. Apresenta porém essa substituição em sua única vertente de morte, deixando em segundo plano o triunfo da abolição do próprio um, o efeito singular da loucura religiosa, que Lacan conserva para o gozo místico.

Essa gente que mata de maneira indiferenciada são eles próprios indiferenciados em relação à organização de massas que os toma ao seu encargo. [...] Se lançam nos braços de um aparato que se encarrega deles do ponto de vista da capacidade de pensar, de decidir, de viver. Efetivamente, já estão mortos, socialmente ou subjetivamente, identificados ao corpo de sua organização<sup>36</sup>.

Fehiti Benslama, em seu último livro, retoma essa proposta de Jacques-Alain Miller em sua própria perspectiva de uma ferida do Ideal próprio do crente, que se esfuma mediante um mito identitário do islamismo. Situa o gozo por meio da sedução narcísica que:

Chega ao núcleo das fissuras da identidade dos jovens. Opera como uma solda das partes do si-mesmo ameaçado, fundindo-o com um grupo de iguais, para formar uma comunidade de fé que vive de acordo com as mesmas emoções morais. O efeito do grupo é proporcionar a ilusão de que juntos se pode gozar do mesmo corpo<sup>37</sup>.

Poderíamos objetar que ele não separa suficientemente a questão da identificação e a da pulsão, voltando a abordá-las muito rapidamente.

Lacan, nos anos setenta, dirigindo-se aos católicos, falava do "triunfo da religião", que caminhava ao mesmo



tempo que as modificações em profundidade operadas pela ciência nos modos de organização social.

Levaram tempo, mas compreenderam de repente qual era sua oportunidade com a ciência; será necessário dar um sentido a todas as transformações que a ciência vai introduzir... Desde o começo tudo o que era religião consistia em dar um sentido às coisas que antes eram coisas naturais. Não é porque as coisas irão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai deixar de secretar sentido<sup>38</sup>.

O triunfo da religião se dizia aqui no singular sem dúvida porque Lacan falava em Roma e dava ao catolicismo o lugar de "verdadeira religião". Esse "dar sentido" próprio do catolicismo, Lacan o via ser exercido até o frenesi. Há uma verdadeira religião, a religião cristã. Trata-se simplesmente de saber se essa verdade aguentará, ou seja, se será capaz de secretar sentido de forma tal que estejamos verdadeiramente submersos nele<sup>39</sup>. As remodelações atuais operadas por tecnologias NTIC, a inteligência artificial, o tratamento das recopilações maciças de dados autorizadas por *Big Data* e a evidência da mudança climática, acompanham a surpreendente popularidade do Papa Francisco, que com sua última encíclica "*Laudato Si*" conseguiu reunir o canto de São Francisco de Assis com as elaborações mais atuais da COP21. Trata-se de uma mostra em ato do que Lacan anunciava. Jacques-Alain Miller, com sua nomeação de um "triunfo islâmico" nos mostra agora que é preciso falar dos triunfos das religiões no plural. Seria possível enunciar também o triunfo judaico considerando os novos desenvolvimentos dos movimentos jasídicos no novo mundo, nas grandes metrópoles dos Estados Unidos, do Canadá, do Brasil e da Argentina. Esses triunfos das religiões no plural são tanto os que são compatíveis com a sublimação do lado da sapiência ou o afogamento sob o sentido, quanto os que se opõem a eles celebrando a pulsão de morte do lado da loucura. A partir de acontecimentos de

corpo se articula uma política de vínculo social que se separa da política das identidades.

Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa

---

<sup>1</sup> Traduzido ao português, com a amável autorização do autor, a partir de:

<http://identidades.jornadaselp.com/textos-y-bibliografia/texto-de-orientacion/el-traumatismo-del-final-de-la-politica-de-las-identidades/>

<sup>2</sup> LACAN, J. (2006/1946). "Acerca de la causalidade psíquica". In: *Obras Escogidas I*. Barcelona: RBA, p. 177.

<sup>3</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 178.

<sup>4</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>5</sup> SARTRE, J.-P. (1943). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, p. 678.

<sup>6</sup> Entrevista com MILLER, J.-A. por CLERO, J.-P.; LOTTE, L. (2003). "Lacan et la politique". In: *Cités*. Paris: PUF, n. 16, p. 111.

<sup>7</sup> IDEM. *Ibid*, p. 112.

<sup>8</sup> FINCHELSTEIN, G.; LE GOFF, J.-P. (2016). "Como se puede ser de izquierdas". In: *Le Point*, 8 diciembre.

<sup>9</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>10</sup> FONTAINE, M. (2017). "Una sociedad de castas, en la que cada grupo desprecia al otro y se siente despreciado". In: *Le Monde*, 2 de enero.

<sup>11</sup> CANTALOUBE, T. (2016). "Como há conseguido Donald Trump llegar a la Casa Blanca". In: *Mediapart*, 17 de noviembre.

<sup>12</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>13</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>14</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>15</sup> BROOKS, D. (2016). "The danger of a dominant identity". In: *The New York Times International edition*, 19-20 Nov.

<sup>16</sup> SEN, A. (2006). *Identity and violence: the illusion of destiny*. Nova York: Norton.

<sup>17</sup> LILLA, M. (2016). "La gauche doit dépasser l'idéologie de la diversité". In: *Le Monde*, 7 de diciembre.

<sup>18</sup> GARCIA, T. (2016). *Nous*. Paris: Grasset.

<sup>19</sup> LILLA, M. (2016). "La gauche doit dépasser l'idéologie de la diversité". *Op. cit.*

<sup>20</sup> BUTLER, J. (2016). *Rassemblement*. Paris: Fayard.

BUTLER, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>21</sup> AESCHIMANN, E. (2016). "Comment vivre dans ce monde?". In: *L'Obs*. 8 de dezembro.

<sup>22</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>23</sup> Entrevista com BUTLER, J. por SALMON, C. (2016). "Trump es un fenómeno fascista". In: *Mediapart*. 18 de dezembro.

<sup>24</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>25</sup> MILNER, J.-C. (2016). *Relire la révolution*. Paris: Verdier, p. 258.

<sup>26</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 259.

<sup>27</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 262.

- 
- <sup>28</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 263.
- <sup>29</sup> LACAN, J. (2012/1975). "Joyce el sintoma". In: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, p. 595.
- <sup>30</sup> FREUD, S. (1991/1921). "Psychologie des foules et analyse du Moi". In: *Oeuvres complètes*. Paris: PUF, vol. XVI, p. 54.
- <sup>31</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 67.
- <sup>32</sup> MILLER, J.-A. (2000). "Biologie lacanienne et événement de corps". In: *La Cause freudienne*. Paris: Navarin/Le Seuil, n° 44, fevereiro, p.17.
- <sup>33</sup> Entrevista com BLONDIZUS, L. palavras recolhidas por VINCENT, C. (2016). In: *Le Monde*. 16 de abril.
- <sup>34</sup> KHOSROKHAVAR, F. "La neo-umma chaleureuse et mythiquement homogène" citado em TINCQ, H. "La radicalisation djihadiste est-elle une dérivée sectaire?". (2015). In: *Slate*. 16 de novembro.
- <sup>35</sup> MILLER, J.-A. (2015). "En direction de l'adolescence". Intervenção de encerramento das 3 Jornadas del Institut de l'Enfant, 21 de março.
- <sup>36</sup> GORI, R. (2016). "La crise des valeurs favorise les théofascismes" palavras recolhidas por CLARINI, J. In: *Le Monde*. 2 de janeiro.
- <sup>37</sup> SLAMA, F. B. (2016). "Assimiler la radicalisation islamiste à um phénomène sectaire pose problème". In: *Le Monde*. 11 de maio.
- <sup>38</sup> LACAN, J. (2005/1974). *Le triomphe de la religion*. Paris: Seuil, p. 79-80.
- <sup>39</sup> IDEM. *Ibid.*, p. 81.