

TRADUÇÃO

Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global*

Seyla Benhabib**

Pós-modernismo e globalização

Em retrospecto, o termo *pós-modernismo*, que dominou as discussões nas humanidades e nas ciências sociais nos anos 1980 e anunciou um novo espírito da época, parece ter captado uma cena apenas no nível das superfícies. O pós-modernismo proclamou o fim da história, entendida como uma sequência cumulativa, progressiva e coerente; o pós-modernismo anunciou o fim do homem e reduziu o sujeito antropológico a uma face evanescente na areia, um significante que desaparece, uma criatura fraturada e sem centro; o pós-modernismo trombeteou o fim da filosofia e das narrativas mestras de justificação e legitimação. Certamente, havia distinções entre pós-modernismo e pós-estruturalismo. Ao passo que aquele designa um movimento com ampla aceitação em diversas áreas, esse se refere a um momento específico na evolução da alta teoria no contexto europeu - sobretudo no contexto

* Benhabib, S. (1999) *Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation*. *Signs*, 24(2), inverno de 1999, pp.335-361. doi:10.1086/495343 ©1999 by The University of Chicago. All rights reserved. 0097-9740/99/2402-0002\$02.00.

Agradeço à professora Seyla Benhabib e à University of Chicago Press por terem gentilmente cedido os direitos de tradução e publicação. Agradeço à editora Autêntica pela autorização de citação dos excertos de Woolf (2015), também gentilmente cedida. Agradeço também aos dois pareceristas anônimos pelas correções e generosas sugestões para esta tradução.

A presente tradução é resultado indireto da pesquisa de doutorado desenvolvida com financiamento da FAPESP, a qual também agradeço o apoio. Processo no.2015/11540-1, Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP). [N.T.].

Tradução de Ana Claudia Lopes.

** Este artigo vem sendo elaborado já há algum tempo. Uma primeira versão foi apresentada no National Endowment for the Humanities Seminar on Ethics and Aesthetics, organizado por Anthoni Cascardi e Charles Altieri na Universidade da Califórnia, Berkeley, no verão de 1993. Minha discussão sobre Virginia Woolf e Charles Taylor foi parte da conferência que proferi na Northwestern Humanities Institute Series, na primavera de 1994, de título “Sources of the Self in Contemporary Feminist Theory”. Recentemente, também apresentei outras versões no congresso Virtual Gender: Past Projections and Future Histories, organizado pelo Interdisciplinary Group for Historical Literary Study e pelo Women’s Studies Program na Texas A&M University, em abril de 1996; no seminário do Graduate Faculty Women in Philosophy da New School for Social Research, na primavera de 1996; e no seminário Interdisciplinary Feminist Philosophy na Universidade de Cambridge, em março de 1998. Agradeço aos participantes de todas essas ocasiões por suas críticas e comentários. Devo um agradecimento especial a Bonie Honig, Lynn Layton, Doris Sommer, Jill Frank e Melissa Lane pelos

francês -, quando foram esgotados os paradigmas marxistas e psicanalíticos, assim como os modelos de Claude Lévi-Strauss e Ferdinand de Saussure, que dominaram a construção da teoria francesa do início dos anos 1960 em diante. Judith Butler (1992) e Chantal Mouffe (1992) estão corretas em observar que não se deve agrupar Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Jacques Derrida como se representassem a mesma tradição filosófica. Não obstante, cada um desses pensadores contribuiu de maneiras diferentes para o conjunto de sensibilidades culturais que foram associadas ao termo *pós-modernismo* nos anos 1980.

Frederic Jameson (1991, pp.37-8, 48ss.) foi um dos poucos críticos culturais e sociais a assinalar que a fixação do pós-modernismo em incomensurabilidades, conflitos e antagonismos no nível das superfícies deixava de considerar processos de uniformização e homogeneização que ocorriam em níveis mais profundos. Jameson procurou estabelecer ligações entre o estágio de desenvolvimento do capitalismo tardio e o pós-modernismo. Ele argumentou que contingência na superfície é necessidade em um nível mais profundo; que antagonismo em um nível é subserviência às mesmas forças em um outro nível menos visível. Jameson estava certo: não há dúvida de que os antagonismos, conflitos e agonismos de superfície observados por pós-modernos tenham sido acompanhados de forças mais profundas de integração econômica, militar, tecnológica, de comunicações e informação - em resumo, pelo que passamos a chamar de *globalização* na década de 1990. Se *fragmentação* era a palavra-chave dos anos 1980, *hibridismo* é a dos anos 1990; se *incomensurabilidade* era um termo central para os anos 1980, *intersticialidade* é um termo central para os anos 1990; se o *choque de culturas* era o horizonte dos anos 1980, *multiculturalismo* e *poliglotismo* são o quadro dos anos 1990.¹

A minha tese é que a nova constelação formada pela combinação da integração global com a patente fragmentação cultural é o horizonte contemporâneo diante do qual o projeto do feminismo contemporâneo deve ser repensado. Nossa condição contemporânea é marcada pela dissolução de todos os significantes naturalistas no domínio político e cultural e por uma tentativa desesperada de recriá-los. O declínio da polarização dos superpoderes e o fim da Guerra Fria acarretaram uma reconfiguração vertiginosa do mapa da Europa. Mas trações contraditórias também estão em operação em outras partes do mundo: à medida que a globalização segue em uma velocidade vertiginosa, à medida que uma civilização material global abarca a terra de Hong Kong a Lima, de Pretoria a Helsink, a integração em escala mundial é acompanhada de uma desintegração coletiva e cultural. A Índia e a Turquia, dentre as primeiras e mais antigas democracias do Terceiro Mundo, enfrentam

1 “O empoderamento político e o alargamento da causa multiculturalista”, escreve Homi Bhaba, “provém da colocação de perguntas sobre solidariedade e comunidade a partir da perspectiva intersticial” (1994, p.3).

lutas religiosas e conflitos étnicos que, de tempos em tempos, colocam em xeque o próprio projeto de uma democracia representativa secular. É preciso mencionar a guerra civil na antiga Iugoslávia e os conflitos nacionais latentes na Chechênia, no Azerbaijão, na Macedônia e em Ruanda? À medida que os marcadores de certeza nas esferas econômica, geopolítica e tecnológica se deterioram e não podem mais ser usados para criar hierarquias entre nações e culturas, novos significantes são gerados para preencher o seu lugar - significantes que procuram renaturalizar identidades culturais e históricas ao apresentá-las como se fossem distinções antropológica e racialmente arraigadas.² O ressurgimento em escala mundial de movimentos étnicos e nacionalistas, em um momento de declínio e fraqueza dos estados-nação em toda parte, é mais um testemunho desse processo. O que isso significa para o feminismo contemporâneo? Como podemos pensar a diferença sexual no contexto de novas lutas em torno de identidades coletivas?

Debates acerca da identidade, que sempre tiveram um papel crucial no movimento de mulheres, agora dominam aspirações separatistas e nacionalistas em todo o mundo. O propósito deste artigo é fazer uma análise retrospectiva dos debates sobre identidade dentro do feminismo das últimas duas décadas, ao mesmo tempo que atenta para as lições e os perigos introduzidos pela nova constelação global. As “guerras de paradigmas” da teoria feminista, que se alastraram particularmente entre teóricas críticas feministas e pós-estruturalistas feministas, levaram-me a extrair algumas conclusões analíticas gerais sobre identidades, sejam elas pessoais, de gênero, ou nacionais. Eu proponho um modelo narrativo para conceitualizar a identidade em todos esses níveis, e, ao alternar entre as considerações políticas globais e as preocupações da teoria feminista, espero delinear um modelo viável para pensar sobre identidades no contexto da política democrática radical.

O problema do sujeito revisitado

A meu ver, a questão teórica mais importante que emergiu dos debates feminismo/pós-modernismo nos anos 1980 ainda é o problema do sujeito. Este problema abarca alguns outros: Primeiro, como vamos reconceitualizar a subjetividade à luz das contribuições filosóficas do feminismo? De que modo o feminismo altera nossa compreensão tradicional sobre o sujeito epistemológico ou moral da filosofia ocidental - o *cogito ergo sum* de Descartes, ou o agente moral racional kantiano que

² Infelizmente, mesmo que bem intencionados, a recente literatura sobre movimentos islâmicos e, em particular, o uso de termos como *jihad* para designar todas as aspirações de particularismos étnicos, religiosos e culturais no mundo contemporâneo, contribuíram para a representação do “Islã” como o inimigo do Ocidente. Com o fim da Guerra Fria, o Islã se tornou o novo arqui-inimigo. Por exemplo, o título, para não falar da substância, do conhecido livro de Benjamin Barber *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* (1995) sucumbe a essas tendências.

é livre apenas na medida em que pode agir de acordo com uma lei universal que ele, enquanto ser racional, legisla para si mesmo? A ênfase feminista na corporeidade, na intersubjetividade, no cuidado e na empatia, na sexualidade e no desejo subverteu as categorias da tradição? Se sim, o que colocou em seu lugar?³ Segundo, qual é a relação entre subjetividade e agência política? Podemos pensar a agência política/moral/cultural apenas ao retermos uma concepção robusta de sujeito autônomo, racional e responsabilizável [*accountable*], ou um conceito de sujeito enquanto fragmentário e consumido por forças heterogêneas seria mais propício para compreender as variedades de resistência e lutas culturais do presente?

Essas questões estiveram no coração de meu contínuo diálogo e desacordo públicos com Judith Butler acerca dos processos de formação da identidade, uma discussão que foi reproduzida no volume *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (Benhabib et. al., 1995).⁴ Minha posição era que, ao menos em *Problemas de Gênero* (1990), Butler subscreve a uma concepção exageradamente construtivista de ipseidade [*selfhood*] e agência, a qual deixa pouco espaço para explicar as possibilidades de criatividade e resistência. Eu objetei que o termo *performatividade* parecia reduzir indivíduos a máscaras sem um ator ou a uma série de encenações desconectadas de gênero sem um centro. Subsequentemente, Butler esclareceu que pretendia que *performatividade* invocasse não um modelo dramático, mas sim um modelo linguístico. Ela escreve em *Bodies that Matter*: “Performatividade (...)

3 Ver a importante coleção de trabalhos de filósofas feministas de orientação analítica organizada por Louise M. Anthony e Chalotte Witt (1993).

4 Uma das contribuições mais instigantes e incisivas para nossa discussão está em um recente artigo de Amanda Anderson intitulado “Debatable Performances: Restaging Contentious Feminisms” (1998). Anderson faz alguns julgamentos infelizes sobre os motivos e sobre o contexto da publicação desse trabalho ao nos chamar de “um ‘bando das quatro’ de elite” (idem, p.1). Apesar de alguns floreios retóricos despropositados, Anderson defende um “modelo mais receptivo de diálogo, que poderia acomodar diferentes formas de prática política, particularmente disrupções de espetáculo, performance” (idem, p.2). Defendendo Habermas contra mim, ou meu trabalho anterior contra minhas discussões com Butler, Anderson procura mostrar como a ética comunicativa pode ser compatibilizada com processos de “desidentificação radical” (idem, ibidem). Eu considero esse argumento interessante; porém, permaneço cética a respeito de duas considerações. Primeiro, como argumento no corpo deste artigo, a desidentificação só funciona no pano de fundo da identificação constituída por meio de narrativa. Caso contrário, a desidentificação pode não estar a serviço do self, mas pode promover a dissolução de um sentido forte de self. Segundo, sou cética a respeito do potencial “político-transformativo” de tais desidentificações performativas. Como Anderson observa, defendo a proteção e a expansão de liberdades civis em uma ampla gama de questões relacionadas à pornografia, ao sadomasoquismo etc. Todavia, não compartilho do otimismo da vanguarda artística do período moderno, desde o movimento dadaísta deste século, segundo a qual as disrupções performativas da vida artística também devem produzir boa política. A política da cultura deve sempre ser julgada diante do pano de fundo da cultura da política de qualquer país. Desde os anos 1960, os Estados Unidos conseguiram produzir uma vanguarda artística em artes plásticas, teatro, dança, música e literatura de fazer inveja ao mundo, mas sem conseguir resolver problemas de financiamento corrupto de campanha, obstruções no processo legislativo, política externa mal conduzida, falta de uma cobertura universal de saúde, licença parental, moradia decente e educação para todas e todos que vivem nesse sistema político. É a minha percepção dessas discontinuidades e contradições entre cultura e política, e não alguma espécie de “purismo cultural”, que me torna cética com respeito às “políticas culturais do performativo”.

não é um ‘ato’ singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e, na medida em que adquire um status de ato no presente, esconde ou dissimula as convenções das quais é uma repetição” (1993, p.12). Baseando-se na apropriação feita por Derrida da teoria dos atos de fala, Butler considera a performatividade como uma reencenação, como uma iteração que no processo de enunciação também transforma o que enuncia ou itera. Repetição e inovação, necessidade e contingência são combinadas aqui de uma forma interessante. Eu não chego a discordar dessa concepção de agência linguística. Contudo, penso que é preciso um conceito mais forte de intencionalidade humana e uma concepção mais desenvolvida das habilidades pragmático-comunicativas da vida cotidiana para explicar de que modo atos de fala não são apenas iterações mas também inovações e reinterpretações, sejam estas de velhos códigos linguísticos, comunicativos ou comportamentais.

Essa discordância filosófica a respeito da natureza da linguagem e da intencionalidade humana nem sempre esteve na linha de frente das minhas discussões anteriores com Butler. Seu trabalho recente em *Excitable Speech* ajuda a articular essas diferenças de modo mais claro. Nessa obra, Butler explora, dentre outras questões, a crítica de Derrida à teoria dos atos de fala de J. L. Austin (Butler, 1997, pp.146-55). O que ela não observa, e que é de crucial importância em nossa disputa, é que Derrida e Jürgen Habermas concordam que a teoria austiniana dos atos de fala é demasiado convencionalista, isto é, que identifica performatividade com o cumprimento ou a satisfação de um determinado código ou norma social (Habermas, 1987, pp.194-99). Derrida e Habermas estão de acordo que os aspectos mais interessantes da linguagem-em-uso ocorrem em situações nas quais não há regras ou códigos sociais estipulados. Esta compreensão situacional é bastante distinta de cumprir uma norma ou seguir uma convenção. Em sua crítica a John Searle, Derrida acusa a teoria dos “atos de fala” de Searle de não conseguir explicar o “excedente de significado” que transcende os limites da mera convencionalidade. Há sempre “mais” na linguagem. Derrida escreve:

Não acredito que a iterabilidade seja necessariamente ligada à convenção e, menos ainda, que seja por esta limitada. Iterabilidade é precisamente aquilo que - uma vez desdobradas suas consequências - não pode mais ser dominado pela oposição natureza/convenção. A iterabilidade desacomoda, subverte e constantemente desloca a linha divisória entre os dois termos. Ela tem uma relação essencial com a força (teórica e prática, “efetiva”, “histórica”, “psíquica”, “política” etc.) que desconstrói esses limites das oposições (Derrida, 1998, p.102).

Para Habermas, esse “mais” na linguagem advém da competência comunicativa de atores sociais ao gerarem interpretações situacionais para seu mundo da vida por meio de atos comunicativos orientados para pretensões de validade. Para Derrida, o

“excedente” de significado, as subversões que transformam iterações, são parte da própria benesse da linguagem [*bounty of language*]. Para Habermas, esse excedente é parte da benesse da comunicação - não tão somente da linguagem, mas da linguagem-em-uso. A questão crucial é a seguinte: Pode haver resignificação sem comunicação entre os membros de um jogo de linguagem? Se, como Derrida argumenta e Habermas concorda, atos de fala não são atos apenas porque, ou não primariamente porque, reproduzem um conjunto de normas e convenções estabelecidas, mas porque reinterpretam e resignificam, modificam, e desafiam discursivamente essas normas e convenções, então como se pode saber, como qualquer um poderia saber, que tal resignificação e reinterpretação ocorreram?⁵ No modelo derridiano de fala como enunciação, o excedente de significado parece residir em uma qualidade quase oracular dos próprios enunciados. No modelo da pragmática comunicativa, em contrapartida, a mesma proposição - digamos, “A lua é feita de queijo fresco” - pode ser tratada como incorporando diferentes atos de fala a depender das pretensões de validade levantadas pelo falante e aceitas ou rejeitadas pelos ouvintes. Por exemplo, essa asserção deve ser entendida como uma alegação científica sobre a composição material da lua ou como uma alegação poético-expressiva sobre as emoções de alguém com relação à lua? Ou trata-se de uma asserção normativa que nos exorta a aceitar como correto que deveríamos conceber a lua como se fosse feita de queijo fresco? Na pragmática comunicativa, as intenções do falante e as negociações dessas intenções entre falante e ouvinte são articuladas por meio das diversas pretensões de validade que a mesma proposição pode incorporar. Estas são as pretensões de verdade ou falsidade, correção ou incorreção, sinceridade e fingimento, e inteligibilidade. As pretensões de validade das proposições não podem ser identificadas independentemente das intenções de seus falantes.

Como *Excitable Speech* de Butler deixa admiravelmente claro, concepções de agência política e responsabilização jurídica estão inextricavelmente vinculadas a nossas compreensões filosóficas da atividade linguística. Todavia, essa abordagem ainda não explica o modo pelo qual regimes de poder/discurso ou regimes normativos de linguagem e sexualidade circunscrevem e possibilitam o sujeito. Como observa Allison Weir:

O que se perde aqui é qualquer reconhecimento da perspectiva dos participantes nessas performances e, desse modo, qualquer diferenciação significativa entre performances de gênero não refletidas, deliberadas, dogmáticas, defensivas, angustiadas, irônicas, lúdicas e paródicas, e qualquer compreensão das maneiras pelas quais estas interagem e entram em conflito em performances específicas e

5 Martin Jay (1992) considera essas diferentes orientações para a linguagem como o ponto central de controvérsia entre teóricos críticos e pós-estruturalistas. Para um exame das questões complexas sobre compreensão (*Verständigung*), chegar a um entendimento (*Einverständnis*) e consenso (*Konsens*) na pragmática universal, veja minha discussão com David Hoy sobre a teoria da pragmática universal de Habermas (Benhabib, 1996a; Hoy, 1996).

sujeitos particulares. O que se perde, assim, é qualquer conceito significativo de agência e qualquer conceito significativo de subversão (1996, p.127).

Eu gostaria de sugerir um modelo “narrativo” de subjetividade e constituição da identidade em lugar do modelo da “performatividade”.⁶ Meu ponto é que o modelo narrativo tem a virtude de explicar aquele “excedente de significado, criatividade e espontaneidade” que se diz acompanhar a iteração no modelo de performatividade, mas cujos mecanismos não podem ser efetivamente explicados pela performatividade.

Vou apresentar esse modelo narrativo, primeiro, a partir de um excurso em *Orlando*, de Virgínia Woolf, e, em seguida, mediante um exame detalhado da abordagem de Charles Taylor sobre a constituição de identidades por meio de “redes de narrativas”. Há uma convergência interessante entre perspectivas literárias e filosóficas aqui: tanto Woolf como Taylor sublinham uma noção de um “núcleo” de self [“core” self] cuja constituição Woolf deixa em mistério e Taylor procura elucidar de maneiras diferentes. Minha própria abordagem sobre a narratividade se desenvolve em interlocução com os escritos de ambos.

O modelo narrativo de constituição da identidade I: *Orlando*, de Virginia Woolf

Narratividade e identidade, ou a maneira como o contar da história do self fortalece ou debilita uma compreensão particular de self, é uma preocupação central da alta literatura modernista de Marcel Proust a James Joyce, de Robert Musil a Virginia Woolf. Por desintrincar de modo incisivo a confluência de um sentido pessoal de self com as fantasias e expectativas que se tem sobre sexo e gênero, a obra de Woolf permanece um farol para se navegar nas águas tormentosas das identidades.

Em outubro de 1928, mês durante o qual Woolf proferiu as duas palestras que formariam a base de *Um Teto Todo Seu* (1929), o romance *Orlando* foi publicado.⁷ Um romance exuberante, fantástico, lírico, satírico, *Orlando*, nas palavras de um crítico, “encena a mobilidade da fantasia e do desejo; trata-se de uma narrativa sobre ultrapassar limites - de tempo, espaço, gênero e sexo” (Lawrence 1992, p.253). Esta biografia tem início no final de 1500, como a história de um belo e talentoso rapaz de ascendência nobre, muita sorte e com um futuro promissor. Com efeito, o futuro reservado para este rapaz é tão brilhante que a Rainha Elizabeth fica fascinada por

⁶ Eu gostaria de advertir que estou utilizando esses termos nos sentidos específicos que adquiriram neste debate. Em um certo nível, todas as narrativas são performativas, e muitas performances envolvem uma dimensão narrativa. No entanto, no nível da constituição da identidade, esses termos sugerem opções teóricas distintas. Além disso, o termo performatividade tem sido utilizado para fazer referência tanto a uma teoria da constituição da identidade individual como a uma teoria da formação da identidade sexual. Neste artigo, trato das identidades individuais e coletivas e não exclusivamente da identidade sexual. Agradeço a Doris Sommer por me alertar para possíveis mal-entendidos no uso desses termos.

⁷ Todas as referências entre parêntesis no texto sem outra indicação são de Woolf (2015).

ele e o cobre de investidas amorosas. Depois de se apaixonar perdidamente por Sasha, uma misteriosa e volúvel princesa russa, Orlando aceita ser enviado para Constantinopla como embaixador da Coroa; lá ele cai em um transe profundo que dura dias e, ao acordar, descobre-se uma mulher: “Orlando tornara-se uma mulher - não há como negá-lo”, escreve Woolf.

Mas, em tudo mais, continuava exatamente como ele fora. A mudança de sexo, embora lhe alterasse o futuro, em nada contribuiu para lhe alterar a identidade. O rosto, como provam seus retratos, continuava praticamente o mesmo. A memória dele - mas no futuro diremos, conforme a convenção, “dela”, e não “dele”, e “ela”, e não “ele” - a memória dela, então, voltava a todos os acontecimentos da vida passada sem encontrar qualquer obstáculo. Pode ter havido algum leve embaciamento, como se algumas poucas gotas escuras tivessem caído no cristalino poço da memória; certas coisas tinham se tornado um pouco turvas; mas não passava disso (Woolf, 2015, p.93).

A última frase, “mas não passava disso”, esconde quanto o romance inteiro é uma meditação sobre os temas complexos de identidade pessoal, diferença sexual, a construção de gênero e a busca da artista por descobrir as fontes mais internas das quais brotam criatividade, arte, imaginação e fantasia. “Orlando foi um homem até os trinta anos, ocasião em que se tornou mulher, assim permanecendo desde então” (idem, *ibidem*). A narrativa de Woolf resiste a uma categorização fácil em termos de androgenia, de bissexualidade ou de perversidade polimorfa de todo desejo sexual. Trata-se de um “ideal sexual exuberante e fantástico” (Lokke, 1992, p.236), da história de uma sexualidade múltipla e transgressora. Dedicado à amada de Woolf, Vita Sackville-West, e escrita durante as viagens de Sackville-West para o Oriente Próximo, *Orlando* é ao mesmo tempo “público e privado, dirigido a uma audiência de um e de muitos” (idem, p.257).

Tendo sobrevivido ao sarcasmo, à hipocrisia e à baixeza dos sábios do século XVIII, personificados por Pope, Addison e Dryden, Orlando encara os papéis repressivos de gênero do século XIX:

Podia-se ver o espírito da época soprando, ora quente, ora frio, em suas faces. E se o espírito da época soprava um tanto desigualmente, (...) sua posição ambígua (até mesmo seu sexo estava em disputa) e a vida irregular que levava antes deveriam servir-lhe de desculpa (Woolf, 2015, p.154).

A identidade sexual fixa, tal como definida por categorias e papéis de gênero rígidos, não é central para o núcleo de identidade do self, insinua Woolf. As fontes do self enquanto um ser unificado, se é que há quaisquer fontes, sugere Woolf, são mais profundas. Examinando os bolsos de sua camisa, Orlando descobre o manuscrito de seu poema “O Carvalho” com “marcas de mar, de sangue, de viagem” (idem, p.155). Orlando tinha começado a trabalhar nesse poema em 1586, cerca de “trezentos anos” antes do momento em que a narradora a/o encontra na segunda metade do século XIX (idem, *ibidem*). Nesse ínterim, conforme folheia as páginas do manuscrito,

ela se dá conta de

como tinha mudado pouco durante todos esses anos. Ela tinha sido, como todos, um menino sombrio, enamorado pela morte; e, depois, tinha sido ardente e exuberante; e, depois, tinha sido alegre e mordaz; e, às vezes, tinha tentado a prosa, às vezes, o drama. Mas, pensou, ela tinha permanecido, ao longo de todas essas mudanças, fundamentalmente a mesma. Tinha o mesmo temperamento reflexivo e meditativo, o mesmo amor pelos animais e pela natureza, a mesma paixão pelo campo e pelas estações (idem, *ibidem* [Trad. modificada]).

“Mas, pensou, ela tinha permanecido, ao longo de todas essas mudanças, fundamentalmente a mesma”. Qual o significado desta mesmidade do self? Quais são os conjuntos de características ou atividades, padrões de consciência ou comportamento que nos fazem dizer de uma pessoa que ela é “a mesma”? Em linguagem filosófica, como deve ser pensada a identidade do self que permanece o mesmo self [*self-same*]?

Woolf não dá uma resposta inequívoca a essa pergunta - que talvez não permita nenhuma. Por vezes, ela sugere que o núcleo da identidade do self é formado por um conjunto de características que transcendem o gênero, que, em uma linguagem datada, poderia ser chamado de “caráter”: Orlando tinha “o mesmo temperamento reflexivo e meditativo, o mesmo amor pelos animais e pela natureza, a mesma paixão pelo campo e pelas estações”. São estas as disposições morais, cognitivas e estéticas, insinua Woolf, que fazem Orlando “fundamentalmente a mesma”.

O modelo narrativo de constituição da identidade II: *As Fontes do Self*, de Charles Taylor

As Fontes do Self, de Charles Taylor, é uma tentativa de desintrinchar filosoficamente as relações entre um sentido de núcleo de identidade e um conjunto de disposições [*dispositional attitudes*], ou “compromissos valorativos fortes”, também estimados pelo self. Duas metáforas predominam na lúcida análise de Taylor sobre a identidade: “horizontes” e “redes de interlocução”. Sobre horizontes, Taylor escreve: “Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem o quadro ou horizonte dentro do qual eu posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou digno de valor, ou que deve ser feito, ou aquilo que endosso ou a que me oponho”. “Saber quem eu sou,” ele salienta, “é uma espécie de saber de onde eu me posiciono” (Taylor, 1989, p.27). Para Taylor, um horizonte de valorações fortes ou de compromissos valorativos fortes é “parte integrante” da personalidade humana.⁸

⁸ Sem sombra de dúvida, essa alegação é extremamente específica de um certo ethos da modernidade para que seja generalizável para toda a história da cultura. A linguagem de valorações fortes e compromissos valorativos fortes implica uma ética da autonomia e um ethos do desencantamento.

A metáfora das “redes de interlocução” sugere uma abordagem diferente, mais consoante com uma concepção narrativa. Essa metáfora descreve, de acordo com Taylor,

o sentido [sense] em que não se pode ser um self sozinho (...). Eu sou um self apenas em relação a determinados interlocutores: de um modo, em relação àqueles parceiros de conversação que foram essenciais para a conquista da minha definição de mim mesmo; de outro, em relação àqueles que agora são cruciais para minha contínua apreensão das linguagens da autocompreensão - e, obviamente, essas classes podem se sobrepor. Um self existe apenas dentro daquilo que denomino “redes de interlocução” (idem, p.36).

A resposta à pergunta sobre quem eu sou sempre envolve uma referência a de “onde” estou falando e para quem ou com quem.

A concepção narrativa dialógica, que compartilho com Taylor e que pretendo distinguir do modelo mais essencialista de “compromissos valorativos fortes”, é a seguinte: Ser e se tornar um self é inserir-se em redes de interlocução; é saber como responder quando se é endereçado; por sua vez, é aprender como se endereçar aos outros. Obviamente, nós nunca realmente nos “inserimos”, mas somos lançados nessas redes de interlocução, no sentido heideggeriano da *Geworfenheit* [estado-de-lançado]. Nós nascemos em redes de interlocução ou em redes de narrativa - das narrativas familiares e de gênero às narrativas linguísticas até as macronarrativas de identidades coletivas. Nós nos tornamos quem somos ao aprendermos a ser um parceiro de conversação nessas narrativas. Embora não escolhamos as redes em cujas teias estamos inicialmente enredados, nem selecionemos aqueles com quem gostaríamos de conversar, nossa agência consiste em nossa capacidade de tecer, a partir dessas narrativas e fragmentos de narrativas, uma história de vida que faça sentido para nós, enquanto *selves* individuais únicos. Seguramente, os códigos de narrativas estabelecidas em culturas diversas definem nossa capacidade de contar a história de modos muito diferentes; esses limitam nossa liberdade para “variar o código”.⁹ Mas assim como, em uma conversa, é sempre possível soltar o último comentário, deixando-o se espatifar silenciosamente no chão, ou sustentar e manter

Uma vez que nossos universos moral e de valores tornaram-se desencantados de formas caracteristicamente modernas, nós estamos lançados na posição de fazer valorações fortes e compromissos valorativos fortes. Em um universo encantado, essas valorações não são “minhas”, são simplesmente “parte” do meu ser em virtude da identidade constitutiva que eu compartilho com outros; são minhas porque são parte do meu universo de valor. A linguagem de compromissos valorativos fortes, com suas implicações kantianas e weberianas, estaria curiosamente fora de lugar aqui. Joel Anderson (1996) analisa as tensões entre o “expressivismo e o realismo moral” de Taylor.

⁹ É graças à extraordinária contribuição de Toni Morrison, ao dar voz aos negros americanos e, em particular, às mulheres afro-americanas, que aprendemos algo sobre a variabilidade de “narrativas e códigos” entre grupos e culturas e gêneros. O estudo comparativo dos códigos e vozes narrativas contribuiria para uma compreensão filosófica da ipseidade através de divisões raciais e de gênero. A obra de Morrison também demonstra a indispensabilidade da narrativa para o *empoderamento* de grupos oprimidos e marginalizados.

o diálogo vivo e contínuo, ou tornar-se voluntarioso, irônico e crítico e voltar a conversa para si, nós também temos a opção de contar uma história de vida que faça sentido para nós mesmos. Essas opções não são a-históricas, mas são cultural e historicamente específicas e inflexionadas pelas narrativas mestras da estrutura familiar e dos papéis de gênero nas quais cada indivíduo está lançado. Não obstante, assim como as regras gramaticais, uma vez adquiridas, não esgotam nossa capacidade de construir um número infinito de sentenças bem formadas em uma língua, também a socialização e os processos de acumulação não determinam a história de vida de um indivíduo único ou sua capacidade de iniciar novas ações e novas sentenças em uma conversação. O psicanalista Donald Spence formula de maneira perspicaz a ligação entre self e narrativa:

É por meio de um diálogo contínuo com nós mesmos - em devaneios, pensamentos parciais e planos bem elaborados - que procuramos formas de interagir com nosso ambiente e tornar acontecimentos em significados, e organizamos essas interações ao colocar nossas reações em palavras (...). A linguagem oferece um mecanismo para que eu me coloque no mundo, como Heidegger poderia ter formulado, e para fazer o mundo parte de mim; e a linguagem muito provavelmente determina o modo pelo qual a experiência será registrada e posteriormente recordada (idem, p.134).

Há distinções realmente significativas entre a compreensão dialógica e narrativa do self e a abordagem das “valorações fortes”, também esboçada por Taylor? Com efeito, há. E elucidar essas distinções possibilita uma compreensão mais sólida da objeção pós-moderna segundo a qual qualquer concepção de um “núcleo de identidade” é essencialista, a-histórica e implausível. Consideremos algumas objeções pós-modernas ao conceito de “valorações fortes”: certamente, são autênticas as experiências de fragmentação e colagem, o sem-sentido ser próximo-um-ao-outro no espaço e no tempo dos indivíduos. Essas experiências expressam e articulam a realidade material e vivida de nosso mundo social e cultural. Particularmente, *selves* pós-modernos parecem ser incapazes de fazer compromissos valorativos fortes. O que isso implica para a teoria de Taylor? Diante de formas culturais de ipseidade possível que contradizem sua teoria, Taylor poderia responder de duas maneiras: uma resposta poderia ser que indivíduos sempre têm compromissos constitutivos e valorativos fortes, ainda que os desconheçam. É apenas o ponto de vista do observador ou do analista filosófico ou do psicoterapeuta que poderia revelá-los. Uma segunda resposta poderia ser que para indivíduos em cujas vidas faltam compromissos valorativos fortes também faltam as condições daquilo a que Taylor se refere como “uma personalidade integral, isto é, não danificada” (idem, p.27). Taylor admite ambas as opções. Eu considero a segunda particularmente problemática e gostaria de me concentrar nela.

Quão plausível é argumentar que compromissos valorativos fortes são essenciais para a personalidade humana - tão essenciais como, digamos, a capacidade para ser um parceiro de conversação em uma rede de interlocução? Penso que há uma confusão de níveis no argumento de Taylor no seguinte ponto: Taylor confunde as *condições da agência humana possível* com um *conceito forte de integridade moral*. Porém, é possível pensar aquelas sem este. Consideremos dois tipos humanos: o sedutor e o ironista. O primeiro passa a vida acumulando conquistas, casos de amor e corações partidos, e é incapaz de fazer compromissos fortes ou mesmo declarar de onde se posiciona, o que apoia ou em que acredita. O outro, vigilante e autorreflexivo, autocrítico e voluntarioso, mantém distância de todos os compromissos e prevalece ao não fazer valorações fortes ou compromissos valorativos fortes. Obviamente, Taylor poderia responder que as valorações fortes a partir das quais o tipo sedutor age são aquelas da autogratificação narcísica de que os outros se apaixonem por ela ou ele, ao passo que para o tipo ironista o horizonte secreto de valoração forte é um certo sentido de controle soberano e não se dar em demasia para coisa alguma. Se o filósofo fosse o psicoterapeuta desses indivíduos, a tarefa consistiria em revelar-lhes aquilo que implicitamente pressupõem. Para sustentar a abordagem de Taylor sobre valorações fortes, seria possível mudar da linguagem da autodescrição e da autoidentificação para a linguagem da avaliação do ponto de vista do observador.

Sem dúvida, em muitas circunstâncias da vida e da interação humanas, uma tal mudança na perspectiva do ponto de vista do agente para o ponto de vista do observador é justificável e válida. Todavia, não pode ser o caso que sempre e necessariamente haja uma disjunção entre a linguagem da autoavaliação e da descrição e aquela do ponto de vista da terceira pessoa do observador. Penso que podemos admitir a possibilidade de que há vidas humanas que carecem de um horizonte de valorações fortes e compromissos valorativos. Essas vidas podem carecer de uma certa profundidade, uma certa integridade, um certo entusiasmo e vitalidade, mas sabemos que podem ser e são vividas. Parece simplesmente errado afirmar que não sejam, de modo algum, histórias de vidas humanas. Em vez disso, não deveríamos dizer que não são vidas muito desejáveis, profundas ou que valem a pena? O que está em jogo aqui?

Temos de pensar a continuidade do self no tempo não por meio de um *compromisso com um conjunto de bens valorativos*, mas por meio da *capacidade de tomar e adotar uma atitude* com relação a esses bens, mesmo se - e particularmente se - essa atitude significar não comprometimento. Pode haver identidade pessoal [*self-identity*] sem integridade moral; o núcleo da identidade de um self é melhor definido mediante as crenças e atitudes de segunda ordem que este self tenha com relação a fazer compromissos de primeira ordem. Na linguagem da narração, não importa sobre o que a história é, mas sim a habilidade que se tenha de continuar

contando uma história sobre quem se é que faça sentido para si e para os outros. Compromissos valorativos fortes podem ou não ser parte de tais narrativas ou fragmentos de narrativas. Spence escreve sobre o self nos termos de uma “assinatura”, uma “impressão digital”:

O modo pelo qual uma vida é concebida ou descrita nos diz algo importante sobre aquele que a conta que ele mesmo muito provavelmente não conhece (...). O conceito de self nos lembra que uma certa constelação estruturada de atitudes, princípios e valores contribui para a maneira como consideramos os acontecimentos cotidianos e afeta o modo como esses acontecimentos são representados na memória e recuperados no tempo (1987, pp.132-3).

Essa “certa constelação estruturada de atitudes” pode ou não implicar compromissos valorativos ou valorações fortes. É a assinatura que importa, não o documento que é assinado. Ou, para permanecer no nível metafórico, o que importa são as marcas deixadas pela impressão digital, não a tinta ou o substrato no qual as marcas estão impressas. Contudo, a concepção de Taylor sobre o self não é sobre a assinatura, mas sobre o documento, e não é sobre o que foi impresso, mas sobre a tinta e o objeto no qual foi gravado. Meu argumento é que essa abordagem é uma confusão de níveis de análise.

Ironicamente, as objeções segundo as quais abordagens como a do conceito de “valorações fortes” de Taylor são essencialistas também sucumbem à mesma confusão: pressupõem que qualquer concepção de identidade sugere a ficção de um sujeito estável, congelado e fixo, que precede no tempo as multifacetadas performances de gênero e linguagem, papéis sociais e posturas individuais por meio das quais nos tornamos quem somos. A linguagem de compromissos valorativos fortes sugere um “agente que precede a ação” (Nietzsche).* Porém, se pensarmos sobre a identidade do self no tempo não nos termos de um conjunto de compromissos valorativos fortes, mas nos termos da habilidade para fazer sentido, para tornar coerente, significativo e viável para si seus próprios compromissos intermitentes e ligações afetivas transitórias, então a objeção pós-moderna perde seu alvo. A questão passa a ser sobre a possibilidade de que se seja um self sem alguma habilidade para continuar a gerar narrativas significativas e viáveis ao longo do tempo. A meu ver, por mais que tentemos, não podemos “stop making sense” [“parar de fazer sentido”] como nos instam os Talking Heads. Nós *vamos* tentar fazer sentido a partir do que não faz sentido.

Há então restrições sobre o que faz sentido? De modo diferente: E se os pressupostos fortes sobre a narrativa, com suas inevitáveis implicações de começo, meio e fim - o modelo clássico da tragédia a partir da qual extrairíamos lições para a vida -, encontrarem seu caminho dentro desse modelo e, com isso, empurrarem

* Referência ao aforismo 13 da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* [N.T.].

as ilusões de coerência, continuidade e fixidez de um nível para o outro? Eu gostaria de sugerir que “fazer sentido” não envolve um modelo de narrativa aristotélico ou vitoriano, com um começo, meio e fim coerentes. Envolve, antes, a capacidade psicodinâmica de continuar, de recontar, de re-memorar, de reconfigurar. Recontar, relembrar e reconfigurar sempre implicam mais do que uma narrativa; ocorrem em uma “rede de interlocução” que é também uma conversação com o(s) outro(s). Os outros não são apenas assuntos da minha história, mas também contam suas próprias histórias, as quais competem com a minha própria, desmontam minha autocompreensão e arruinam minhas tentativas de planejar e comandar minha própria narrativa. As narrativas não podem ter fechamento precisamente porque são sempre aspectos das narrativas dos outros; o sentido que crio para mim está sempre imerso em uma frágil “rede de histórias” que eu e os outros urdimos.¹⁰ O feminismo psicanalítico ao mesmo tempo desafia e complementa o modelo narrativo. “A sombra lançada pelo outro sujeito”, nas palavras de Jessica Benjamin, é permanente.

Feminismo psicanalítico: Os limites da narratividade

Se concebemos a criança como uma criatura frágil e dependente cujas

10 Margaret R. Somers e Gloria D. Gibson escrevem: “Acima de tudo, narrativas são *constelações de relações* (partes conectadas) inseridas em *espaço e tempo*, constituídas por *enredamento causal*” (1994, p.59). Ao ressaltar que as narrativas dentro das quais as ações sociais estão inseridas só podem ser inteligíveis diante de um pano de fundo, Somers e Gibson procuram conectar concepções de estrutura social e agência social por meio do paradigma narrativo: “Identidades narrativas são constituídas pelo ‘lugar’ variável temporal e espacialmente que uma pessoa ocupa em histórias culturalmente construídas que são compostas por regras (quebráveis), práticas (variáveis), instituições vinculantes (e não vinculantes), e múltiplos enredos de família, nação ou vida econômica” (idem, p.67). Essa concepção de narrativa é metateórica, ou de segunda ordem, já que não prejudica o conteúdo das histórias, práticas e instituições culturalmente construídas que constituem as identidades narrativas, e não deve ser confundida com teorias da relacionalidade e do “self relacional” (por exemplo, o trabalho de Carol Gilligan). Relacionalidade é *uma forma* de enredamento narrativo. Além disso, na medida em que histórias construídas culturalmente são compostas por regras, esta concepção de narrativas interlocutivas é compatível com a pragmática universal, a qual procura analisar tais regras conforme estas alicerçariam todas as construções culturais, visto que as narrativas são reproduzidas apenas pela competência comunicativa de atores ordinários. De modo igualmente significativo, embora sejam experienciadas por agentes sociais por meio de enredamento narrativo, práticas e instituições não são elas mesmas narrativas; elas constroem as narrativas e limitam as habilidades do agente para variar o código. Como Somers e Gibson escrevem, “Embora argumentemos que a ação social é inteligível apenas por meio de construção, encenação e apropriação de narrativas, isso não significa que ações sejam livres para fabricar narrativas à vontade; antes, elas devem ‘escolher’ a partir de um repertório de representações e histórias disponíveis. Quais tipos de narrativas serão predominantes socialmente é politicamente disputado e depende em grande medida da distribuição de poder” (idem, p.73). Neste ensaio, estou desenvolvendo uma perspectiva metateórica, ou de segunda ordem, para conceitualizar identidades constituídas narrativamente. Embora os detalhes das implicações teórico-sociais dessa perspectiva careçam de elaboração em trabalho futuro, minha tese é que a narratividade e a teoria crítica social baseada no paradigma da ação comunicativa são mutuamente compatíveis. As armadilhas de se mover muito rapidamente de uma perspectiva metateórica sobre ações e identidades constituídas narrativamente para a prescrição de metodologias das ciências sociais são analisadas de modo incisivo por Sayres Rudy (Rudy, 1998).

necessidades corpóreas têm de ser cuidadas, sustentadas e nutridas e cujas diversas carências devem ser satisfeitas, devemos levar a sério a noção psicanalítica de que há uma memória corpórea e somática, a saber, o inconsciente. Este é o ponto no qual os insights do feminismo inspirado pela psicanálise auxiliam a desenvolver o modelo narrativo. Cada história que contamos sobre nós mesmos também conterà uma outra da qual talvez não estejamos conscientes; e, de maneiras que geralmente nos são muito obscuras, somos determinados por esses subtextos e memórias em nosso inconsciente. O self não é soberano, ou como Freud conhecidamente formulou: “Das Ich ist nicht Herr im eigenem Haus” (o ego não é senhor em sua própria casa) (1974, p.143). Feministas pós-estruturalistas/discursivas, atentas para a linguagem opressiva da *Herrschaft/Knechtschaft* [Dominação/Escavidão] na formulação de Freud, acompanham Nietzsche e Foucault ao argumentar que devemos eliminar completamente o *Ich* - o ego. A noção psicanalítica segundo a qual a soberania do “eu” nunca é ilimitada, mas é sempre dependente de contextos, conscientes e inconscientes, que não podem ser controlados pelo eu, é por elas traduzida como uma convocação para eliminar o eu enquanto uma instância de controle e ordenação coerentes. O eu passa a ser uma instância de repressão [*repression*], e sua soberania é considerada como a tentativa de impor uma forma de unidade repressiva e ilusória. Desse modo, a identidade é considerada uma categoria suspeita. No entanto, talvez possamos pensar a sentença “Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus” de um modo completamente diferente.

O eu nunca pode ser senhor na sua própria casa porque um lar é composto de outros seres cujas necessidades, desejos e identidades concretas sempre fazem demandas para alguém e lembram a esse alguém da inevitável perspectividade e dos limites de seu próprio ponto de vista. Apenas o sujeito masculino se consideraria “o senhor do lar”. Todos os outros - mulheres, crianças, criados, outros dependentes, tal como os idosos - sempre souberam que há limites para dominação [*mastery*] e agência. A visão de que apenas uma perspectiva predomina só poderia ser a visão do senhor; os outros sabem como se considerar tal como aparecem para o senhor, uns para os outros e para si mesmos. Um lar consiste de perspectivas e vozes múltiplas e complexas que estão amiúde em disputa entre si, que discutem entre si. Redes de interlocução são quase sempre rixas de família, e apenas algumas rixas de família podem lograr em boas conversações. Com frequência, essas conversações falham. O indivíduo é, assim, sempre já situado em um contexto psicossomático, que podemos definir como a economia psíquica do lar em que se nasce e cresce. Ainda que nunca possamos nos desenrascar das redes materiais e espirituais nas quais esses inícios nos envolvem, podemos, todavia, tecê-las em uma narrativa das muitas vozes dentro de

* Benhabib usa intercambiavelmente “ego” e “I” para traduzir *Ich*, cuja tradução consolidada para o português é “eu”. A presente tradução acompanha o uso da autora [N.T.].

nós e das muitas perspectivas que constituíram nosso campo de visão.

No entanto, esta é uma tarefa interminável, pois a narração é também um projeto de recordação e resgate. Só podemos mais ou menos resgatar, mais ou menos recontar aquelas memórias entranhadas no corpo, aquelas impressões somáticas de toque, tom e odor que definem nosso primeiro ser-no-mundo. Essas memórias e impressões só podem ser revividas no presente, enquanto significativas dentro de nossa presente narrativa. Elas só são “para nós”; nosso acesso a elas nunca pode ser “em si mesmas”, ou *an sich*. A tentativa de reviver essas memórias fora do horizonte temporal do presente colocaria o self em perigo de regressão, dissipação e perda de limites egoicos. Para um indivíduo cuja infância foi de abuso e maus-tratos sistemáticos, o presente pode ser um processo constante de proteger-se para não ser engolfado pelas memórias e pelas correntezas do passado. Porém, pode haver maneiras de recuperar essas memórias no presente de modo a gerar novos e futuros horizontes de significado. A identidade pessoal é a sempre frágil conquista de criaturas carentes e dependentes cuja capacidade de elaborar uma história de vida coerente a partir de múltiplas, concorrentes e amiúde irreconciliáveis vozes e perspectivas da infância deve ser estimada e protegida. Promover a capacidade para agência autônoma de alguém só é possível dentro de uma comunidade solidária que sustenta a identidade desse alguém, na qual se escuta e permite que se escute os outros, com respeito dentro das muitas redes de interlocução que constituem nossas vidas.

Subjetividades complexas, a política da diferença e a nova constelação

A intuição de que certas concepções sobre identidade e subjetividade estão intimamente ligadas à política coletiva não é nova. Ao menos desde os trabalhos da Escola de Frankfurt, que procurou explicar o surgimento do fascismo na Europa por meio de uma mescla de marxismo e teoria psicanalítica, temos aceso ao discernimento de que a incapacidade no nível psíquico para dar conhecimento à alteridade dentro de si será manifestada, no mais das vezes, no impulso de cindir o “outro” e projetá-lo em uma figuração externa fora de si.¹¹ Este outro projetado ou “abjetado” é, assim, extirpado de si; colocando-o para fora, o self se sente seguro ao manter os limites de sua própria identidade sem ser ameaçado pela dissolução na alteridade. O outro é o estranho, o estrangeiro, aquele que “vem de fora” e que “não é igual” a nós. Todos os movimentos autoritários e fascistas do nosso século (e não apenas do nosso) manipulam esse medo de perda dos limites do ego e da identidade pessoal ao tornarem um grupo de outros coletivos os portadores e transmissores de certos traços naturalísticos que são supostamente diferentes de e uma ameaça a sua própria

¹¹ Julia Kristeva (1993) também explorou essas ligações.

identidade. Já no século XVI, durante e depois da Inquisição Espanhola contra os judeus da Espanha, foi praticada a doutrina de *la limpieza de la sangre* (a limpeza do sangue) (Netanyahu, 1983). O divisor entre judeus e católicos não era uma crença doutrinária ou as práticas religiosas, mas uma categoria biológica, ela mesma tão somente uma invenção fantasmagórica da imaginação. Como se prova a “limpeza do sangue”? No caso da Inquisição Espanhola, isso significava que tinham de ser erradicados não apenas todos aqueles que se casaram com outros judeus mas também todos os outros que tinham alguma ascendência judaica. É difícil imaginar - mas historicamente documentado - os mecanismos de perseguição e controle estatal que tiveram de ser mobilizados em uma sociedade do século XVI com vistas a, primeiro, estabelecer o fato do sangue judaico em uma determinada linhagem e, segundo, conduzir ao extermínio ou à conversão forçada daqueles assim identificados.

Tomemos agora um exemplo mais recente. Ao longo da guerra na Bósnia-Herzegovina foi relatado que soldados servo-bósnios, em inúmeras ocasiões, não só estupraram mulheres bósnias muçulmanas mas as detiveram em campos especiais onde elas eram sujeitadas a estupros continuados de modo a ficarem grávidas. Considerar mulheres como um troféu de guerra é uma prática humana antiga. No entanto, reflitamos por um momento sobre o genocídio étnico por trás desses atos de reprodução coerciva. O raciocínio dos servo-bósnios parece ter sido o seguinte: Uma vez que os sérvios se recusavam a reconhecer uma identidade bósnia muçulmana separada - uma vez que, a seu ver, os bósnios muçulmanos eram uma categoria insignificante e bastarda, um povo que nunca deveria ter tido reconhecimento oficial - os sérvios tomaram para si a aniquilação da identidade deste grupo ao engravidar forçadamente as mulheres bósnias muçulmanas. Mulheres muçulmanas agora carregam rebentos servo-bósnios. Porém, a estapafúrdia cegueira nesse ato é a manifesta falta de reconhecimento de que estes rebentos seriam meio-sérvios meio-muçulmanos; em virtude de terem nascido de uma mãe muçulmana, eles continuariam a linhagem étnica dela. Assim, paradoxalmente, a tentativa de eliminar a alteridade étnica resulta na criação de mais “bastardização étnica” ou “hibridização”, e estes filhos e filhas da guerra tornaram-se o mais puro exemplo de impureza e hibridismo coletivo.

A concepção narrativa da identidade considera tanto as identidades individuais quanto as identidades coletivas como tecidas a partir de contos e fragmentos que pertencem tanto a si quanto aos outros. Ao passo que a narratividade enfatiza a alteridade e a fluidez dos limites entre o self e os outros, movimentos autoritários e repressores respondem à busca por certeza, por definições rígidas, por limites e marcadores.

“A sombra do outro sujeito”: A intervenção de Jessica Benjamin

Em uma impactante contribuição de título: “The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory”, Jessica Benjamin aprofunda a compreensão sobre homologias e discrepâncias entre processos de reconhecimento interp-síquicos e intrapsíquicos:

A pergunta pela possibilidade de que um sujeito possa se relacionar com o outro sem assimilar o outro ao self por meio da identificação corresponde à pergunta política sobre a possibilidade de uma comunidade admitir o Outro sem que ela/ele já seja o mesmo [que si] ou se torne o mesmo. Desse modo, o que a psicanálise designa como onipotência está sempre ligado ao ético (ao respeito) e ao político (à não-violência) (Benjamin, 1994, p.240).

Onipotência é o nome para a fantasia de que eu posso moldar o mundo e os outros para que se adequem aos meus desejos, que eu posso controlá-los inteiramente de modo a nunca me tornar vulnerável, dependente, frustrado e carente. A filosofia política clássica nomeou a fantasia da onipotência como “regime de tirania”.

Contudo, apesar desta homologia entre aceitar o outro dentro e respeitar o outro fora, a intrasubjetividade na psiquê e a intersubjetividade no mundo político não podem ser coincidentes. “As relações psicológicas que constituem o self” não podem ser condensadas “nas posições epistemológicas e políticas que constituem o sujeito do conhecimento ou da história” (Benjamin 1994, p.234). Para cada indivíduo, o processo de “cisão”, enquanto um processo ativo de idealização e defesa continuamente performatizado com respeito ao outro, possui uma lógica e trajetória únicas. O outro é significativo nessa história apenas na medida em que ele ou ela é introjetado de uma maneira particular pelo self e imbuído de certos significados. Se o outro político será concebido como o inimigo ou o libertador, como o opressor ou o redentor, como o purificador ou sedutor - para jogar com apenas algumas combinações - depende não apenas dos códigos culturais do mundo público mas também da história psíquica individual do self.

Benjamin faz a importante observação de que

a oposição reconhecimento/negação não é exatamente o mesmo que a oposição reconhecimento mútuo/colapso [*breakdown*]. Toda negociação da diferença inclui negação, colapsos parciais. O colapso só é catastrófico quando a possibilidade de reestabelecimento da tensão entre negação e reconhecimento é impedida, quando a sobrevivência do outro self, do self para o outro, está definitivamente acabada (idem, p.241).

Um indivíduo pode se tornar incapaz de estabelecer e sustentar essa tensão porque ele ou ela está delirante e violento ou completamente rígido e fragmentado. Em qualquer dos casos, a habilidade para “narrar” proximidade e distância, intimidade

e alienação está perdida ou prejudicada. Usando cautelosamente essa analogia, pode-se dizer que, politicamente, um regime de reconhecimento sem negação corresponderia ao despotismo. Aos olhos do déspota todos são um e são iguais, mas não há esfera democrática de embate e colaboração, competição e cooperação. É por isso que o despotismo é como a morte do corpo político: ele elimina a possibilidade da negação.

O que é surpreendente na esclarecedora contribuição de Jessica Benjamin é sua insistência em que

identidade não é self. Incluir sem assimilar ou subjugar exige que pensemos uma noção de multiplicidade para além das alternativas binárias entre identidade autossuficiente e dispersão fragmentada. Que tipo de self pode sustentar a multiplicidade, a bem dizer, a oposição à identidade trazida pela relação com o outro diferente? (1994, p.247).

Benjamin entende identidade como mesmidade, com efeito, como re-criação compulsória da mesmidade. Todavia, precisamente porque, como procurei argumentar, o self não pode ser entendido como um substrato que permanece igual a si ao longo do tempo, outros modelos de identidade foram propostos na tradição filosófica ocidental. O modelo narrativo de identidade é desenvolvido precisamente para se contrapor a essa dificuldade ao propor que a identidade não signifique “mesmidade no tempo”, mas signifique a capacidade para gerar significado ao longo do tempo de modo a abraçar passado, presente e futuro. Ao argumentar que inclusão “convoca diferença, não síntese,” Benjamin repete alguns dos preconceitos pós-modernos contra a busca narrativa por coerência. Inclusão, eu argumentaria, não convoca simbiose, mas convoca sim algum tipo de síntese.¹² A conservação do grau de separação e alteridade que a luta permanente por reconhecimento impõe aos *selves* exige um sentido forte de respeito pela autonomia do outro e por seu igual direito a conservar esta diferença.¹³ Quando uma narrativa sintética desse tipo

12 A questão da “síntese” - isto é, se todas as tentativas de unidade e procura por alguma regra geral compartilhada por todos os particulares são inerentemente opressivas e repressoras - tem estado no centro dos debates recentes na teoria crítica. De modo bastante geral, esses debates incluem teóricos críticos que procuram defender a possibilidade da “síntese sem violência” e pós-estruturalistas, a começar por Jacques Lacan em seu trabalho sobre o eu, que recusam essa possibilidade. Para um tratamento abrangente do problema epistemológico, ver Wellmer (1991). Joel Whitebook oferece uma discussão ampla e incisiva sobre os diferentes ideais de ego e de síntese preponderantes na teoria crítica e no pós-estruturalismo ao mesmo tempo que explora as ambiguidades da posição de Adorno (1995, especialmente pp.119-65). Filosoficamente, estamos lidando com a mesma questão sobre como compreender a atividade que - seja linguística ou epistemológica, psíquica ou social - é governada por regras, mas é criativa, inovadora e lúdica na implementação contextual das regras, ao invés de ser dogmaticamente subserviente a elas.

13 Benjamin não compreende adequadamente o uso que faço do termo “autonomia” no debate com Judith Butler ao escrever que: “A autonomia e a reflexividade intacta que Benhabib quer resgatar foram reveladas como uma ilusão baseada na negação da produção social do sujeito, em uma quebra que esconde e recalca o que a constitui” (1994, p.233). Ela também alega que há uma contradição entre a concepção de autonomia que eu uso no debate com Butler e minha posição

não está disponível, então o reconhecimento pode efetivamente ser colapsado por completo e resultar em violência e guerra civil, conflito armado ou confrontação silenciosa. Como Benjamin sucintamente observa: “Possuir o outro dentro [de si] reduz a ameaça do outro fora, de modo que o estranho de fora não seja mais idêntico ao estranho dentro de nós” (1994, p.250). Esta capacidade de admitir o “estranho” de dentro e o “estranho” de fora pressupõe a capacidade para síntese narrativa: a capacidade para gerar histórias coletivas e individuais das muitas vozes dentro de nós, refletindo a fragilidade assim como a complexidade das redes de interlocução que nos constituem.

A vocação da teórica feminista: Uma intermediadora cultural?

Em períodos históricos como os nossos, em que mudanças tecnológicas, econômicas e políticas operam uma reestruturação em milhões de vidas, a busca por certeza aumenta. Quanto mais fluido o ambiente se torna, mais imprevisível e opaco ele fica, e mais nós nos recolhemos nos muros de nossas certezas, nos marcadores

no ensaio “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, de 1992 (Benjamin, 1994, p.251, n. 5). Benjamin confunde autonomia com autarquia - apenas uma concepção autárquica de autonomia negaria a “produção social do sujeito”. Desde *Critique, Norm and Utopia* (1986), eu subscrevi à noção de que autonomia não é autarquia, mas a habilidade para se distanciar de papéis sociais, tradições, histórias, e mesmo dos compromissos mais profundos e assumir uma atitude universalista de questionamento hipotético com relação a esses. Este é o cerne salvável e ainda válido da injunção kantiana de considerarmos a nós mesmos como seres que, por meio de nossas ações, poderíamos legislar uma lei moral universalmente válida. Com efeito, a “virada intersubjetiva” da ética kantiana, iniciada por Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, está no centro de minhas preocupações ao longo da última década. Nesse modelo de ética discursiva, a “universalização” é entendida em termos procedimentais como a habilidade para assumir o ponto de vista do outro em um diálogo moral real e idealizado por meio de um processo de reversão de perspectivas. Como Thomas McCarthy observou: “A ênfase muda daquilo que cada um pode querer sem contradição que seja uma lei universal para aquilo que todos podem querer em um acordo universal que seja uma norma universal” (1978, p.326). Minha contribuição para esse programa tem sido a insistência, sobejamente inspirada pela teoria moral e psicanálise feministas, de que assumir o “ponto de vista do outro” no discurso moral real e virtual seja entendido como incluindo o outro “concreto”, e não apenas o outro “generalizado”. Essa concepção de autonomia não exige a negação da heteronomia do sujeito, isto é, não exige a negação da dependência fundamental do self das redes de interlocução e narrativa que a constituem. Só que ser “constituído” por uma narrativa não é ser determinado por ela; situacionalidade não exclui distanciamento crítico e reflexividade. Como escrevi em *Critique, Norm and Utopia*: “A comunidade ideal de comunicação corresponde a uma identidade egoica que permite o desdobramento da relação com o outro concreto baseada na ação *autônoma*” (1986, p.342). Não vejo qualquer razão para retroceder nesta afirmação. Nestes tempos pós-utópicos, tornamo-nos mais sensíveis para o colapso de reconhecimento e comunicação. Passamos a enxergar a recalcitrância da alteridade, a violência sempre espreitando as relações humanas, o potencial para o colapso da comunicação, e o desapontamento e a mágoa que acompanham o amor e o reconhecimento não correspondidos. Porém, também nesses tempos difíceis, a tarefa da filosofia crítica é pensar, para além do dado, os limites reguladores de nossos conceitos. A “autonomia” na ação, conduta e pensamento que é gerada por meio de reflexão crítica e de uma posição moral baseada em princípios é um tal conceito limite da filosofia moderna. Esta não deve ser confundida com a fantasia da “autarquia”, a qual também habita a imaginação dos primeiros homens burgueses e que eu discuti em “O Outro Generalizado e o Outro Concreto” (Benhabib, 1992a).

do que é familiar. Desse modo, a globalização é acompanhada de demandas por isolacionismo, por protecionismo, por aumentar ainda mais e tornar ainda mais sólidos os muros que dividem nós e os outros.

Teorias da subjetividade fragmentária e dispersa, que estiveram tão em voga no auge do pós-modernismo, ignoraram essas demandas por estabilidade e compreensão. Pensou-se que a dispersão do sujeito - sim, com efeito, a “morte” do sujeito - era algo bom. Porém, a busca por coerência em um mundo material e cultural cada vez mais fragmentário e a tentativa de gerar significado a partir das complexidades das histórias de vida não são erradas, nem injustas, nem sem significado. O desafio na nova constelação é o seguinte: Pode haver relatos coerentes de identidade individual e coletiva que não incorram em xenofobia, intolerância, paranoia e agressão aos outros? Pode a busca por coerência se tornar compatível com a manutenção de limites egoicos fluidos? Pode a tentativa de gerar significado ser acompanhada de uma apreciação do que não tem significado, do absurdo e dos limites da discursividade? E, por fim, podemos estabelecer justiça e solidariedade em casa sem nos fecharmos em nós mesmos, sem fechar nossas fronteiras para as carências e clamores dos outros? Como serão as identidades coletivas democráticas no século da globalização?

Uma consequência da nova constelação para as questões de diferença sexual e identidade coletiva é um respeito renovado pelo universal. O movimento feminista nos anos 1980 passou por uma “hermenêutica da suspeição”. Qualquer pretensão de generalização era suspeita de estar escondendo uma pretensão de poder da parte de um grupo específico; qualquer tentativa de falar em nome das “mulheres” era contraposta a uma miríade de diferenças de raça, classe, cultura e orientação sexual que dividiriam as mulheres. A própria categoria “mulher” tornou-se suspeita; a teorização feminista sobre a mulher ou o feminino das espécies era batizada de discurso hegemônico de mulheres brancas, de classe média, instruídas, heterossexuais. Nós ainda estamos nos recuperando das muitas divisões e fragmentações, as cisões ameboides, dos movimentos de mulheres.

Eu percebo, contudo, uma nova consciência em curso - o reconhecimento da interdependência entre mulheres de diferentes classes, culturas e orientações sexuais;¹⁴ de modo mais significativo, detecto um respeito renovado pelo legado moral e político do universalismo a partir do qual os movimentos de mulheres surgiram nos séculos XVIII e XIX. Consideremos a notável edição “Universalism” do periódico *differences*. Em “French Feminism is a Universalism”, Naomi Schor escreve:

14 Os trabalhos de Maria Lugones sobre *mestizaje* (1994), de Gkpirua Anzaldia (1987, 1990) e de Norma Alarcón (1990) sobre intersticialidade cultural tratam de temas paralelos. Eu gostaria de agradecer a Edwina Barvosa (1998), minha orientanda, por chamar minha atenção para os escritos de mulheres chicanas e as identidades multiplex.

Até agora, do mesmo modo que algumas mulheres resistiram à crítica ao universalismo, também o universalismo conseguiu sobreviver. Esta recusa a simplesmente sair de cena é indicada pelo recente retorno do universal entre algumas feministas e teóricos pós-modernos que em outros tempos e em outras situações abraçariam incondicionalmente a crítica ao universalismo. Eu me conto entre estes (...). Se Auschwitz desferiu um golpe fatal no ideal de universalismo do Esclarecimento - esse ideal uma noção rechaçada pelo fascismo -, tudo o que pode ser considerado como repetição de Auschwitz, a limpeza étnica em andamento na Bósnia-Herzegovina, se não reavivou o universalismo, colocou em questão a celebração dos particularismos ao menos em sua forma étnica regressiva (1995, p.28).

Uma outra consequência da nova constelação é uma reconceitualização da posição da teórica feminista enquanto uma intelectual crítica. Em *Situando o Self*, eu usei a metáfora do exílio para elucidar a possibilidade da crítica social e cultural que, embora situada e vinculada ao contexto, aspirava transcender os muros da própria paróquia. Eu afirmei que

o crítico social que está em exílio não adota a “visão de lugar algum”, mas adota a “visão do lado de fora dos muros da cidade”, quaisquer que sejam esses muros e limites. Não deve ser coincidência que de Hipátia a Diótima, a Olímpia de Gouges e Rosa Luxemburgo, a vocação da crítica e pensadora feminista a fez abandonar o lar e os muros da cidade (Benhabib, 1992b, p.228).

A metáfora do exílio para descrever a vocação da crítica feminista recebeu uma espirituosa objeção de Rosi Braidotti em seu instigante *Nomadic Subjects*. Braidotti concorda comigo que devemos empoderar a agência política das mulheres sem “recair em uma concepção substancialista do sujeito”, mas objeta a minha ênfase no exílio:

A figuração central para a subjetividade pós-moderna não é a de um exílio marginalizado, mas sim a de um nomadismo ativo. A intelectual crítica que acampa nos portões da cidade não está procurando ser readmitida, mas está descansando antes de atravessar o próximo trecho do deserto. O pensamento crítico não é uma diáspora dos poucos eleitos, mas um abandono massivo da *polis* logocêntrica, do aclamado “centro” do império, por parte daqueles seres pensantes que criticam e resistem. Ao passo que para Benhabib a normatividade de um regime falocêntrico é negociável e reparável, para mim, está fora de reparo. O nomadismo é, portanto, também um gesto de não-confiança na capacidade da *polis* logocêntrica de desfazer os fundamentos de poder sobre os quais repousa (1994, p.32).

Esta é uma caracterização eloquente de algumas diferenças fundamentais. Contudo, Braidotti adota uma concepção não-realista de identidade. Para ela, questões de identidade parecem figurações infinitamente desconstruíveis. Ela define a consciência nômade como

não assumindo qualquer tipo de identidade como permanente. O nômade está apenas atravessando; ela/e faz aquelas conexões necessariamente situadas que podem ajudá-la a sobreviver, mas ela/e nunca assume plenamente os limites de uma única identidade nacional fixa. O nômade não tem passaporte - ou tem muitos passaportes (1994, p.33).

Há, no entanto, uma diferença enorme entre não ter qualquer passaporte e ter muitos. O refugiado, o imigrante ilegal, o solicitante de refúgio que não tem documentação, também não tem a proteção do poder coletivo e organizado de outros seres humanos, seus semelhantes. Ela ou ele está à mercê de patrulhas fronteiriças, funcionários de emigração e organizações de ajuda internacional (ver Benhabib, 1998). Ela perdeu, nas conhecidas palavras de Hannah Arendt, “o direito a ter direitos” - isto é, o direito a ser reconhecido como um igual moral e político em uma comunidade humana (1951, p.290; ver também Benhabib, 1996b). Em um século no qual apatridia e refúgio tornaram-se um fenômeno global, esta não é uma questão a ser tratada de maneira leviana. Ter muitos passaportes é, em geral, o privilégio dos poucos. Estados-nação ainda são reticentes em reconhecer a dupla cidadania; são raras as circunstâncias familiares, de trabalho e história política que colocam alguém nessa condição. Eu concordaria com Braidotti que a complexidade de nossas heranças e identidades culturais, étnicas, raciais, linguísticas não está refletida em nossos passaportes, em nossas identidades enquanto tendo esta ou aquela nacionalidade. Todavia, devemos ter o direito de nos tornarmos membros de um regime político [*polity*], e as regras de entrada em um regime político devem ser justas e conformes à dignidade humana. Para alcançar isso, devemos sim renegociar a normatividade da “polis logocêntrica”. A teórica feminista hoje é uma das intermediadoras nesta complexa renegociação de diferença sexual e novas identidades coletivas.

Tendo começado com Virginia Woolf, gostaria de retomar *Orlando* para finalizar. É quinta-feira, 11 de outubro de 1928, e Orlando está deixando Old Kent Road em direção à propriedade familiar de quatrocentos anos. Orlando, agora mãe e escritora, chama por Orlando na curva próxima ao celeiro, mas Orlando não vem. Todavia, ela tem muitos outros *selves* dentre os quais escolher: “uma biografia é considerada completa se responde por meros seis ou sete *selves*, enquanto uma pessoa pode facilmente chegar a ter muitos milhares deles” (Woolf, 2015, p.202. [Trad. modificada]). Por alguma razão inescrutável, protesta Woolf, às vezes o self consciente quer ser um único self. “É o que algumas pessoas,” ela observa, “chamam de self verdadeiro, que é, ao que dizem, a condensação de todos os *selves* que temos a capacidade de ser, comandado e mantido sob prisão pelo self-capitão, o self-chave, que funde e controla todos eles” (idem, p.203, [Trad. modificada]). Tendo acenado para a crítica freudo-nietzscheana ao self unitário enquanto o self-capitão com a chave mestra, Woolf então se inclina para a teoria de Taylor dos compromissos valorativos fortes:

E foi nesse momento, quando tinha parado de chamar “Orlando” e estava mergulhada em pensamentos de outra ordem, que a variante de Orlando que ela convocara veio por iniciativa própria (...). Todo o seu ser se obscureceu e se assentou, como quando se acrescenta uma ogiveta a uma superfície para dar-lhe arredondamento e solidez e o raso se torna fundo, e o próximo, distante; e tudo fica contido, tal como a água é contida pelos lados de um poço. Assim, ela estava agora obscurecida, aquietada, tornando-se, com a adição dessa Orlando, o que é chamado, certa ou erradamente, de *self* único, de *self* real (idem, p.205 [Trad. modificada]).

Essas não são as últimas linhas do romance, e eu não quero deixar a impressão de que sejam. Nas últimas páginas do livro, Orlando experimenta momentos de fervorosa recordação e reconciliação final, exclamações, “êxtase” conforme ela vislumbra o retorno de Shelmerdine, seu marido comandante dos mares. Um fim pitoresco, romântico, poderíamos até mesmo dizer um fim de um feminino regressivamente tradicional para um romance tão ousado! Mas eu devo resistir à tentação de extrair uma única e coerente conclusão filosófica da complexa narrativa de Woolf, pois eu francamente não sei se há uma única conclusão a ser extraída. A marca de uma grande obra de arte é amalgamar em uma única intuição aquelas relações conceituais complexas que é tarefa da reflexão filosófica desintrincar.

Referências:*

- Alarcón, N. (1990). “The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism”. In: *Making Face, Making Soul - Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.
- Anderson, A. (1998). Debatable Performances: Restaging Contentious Feminisms. *Social Text* 54, 16 (1), pp.1-24. doi:10.2307/466748
- Anderson, J. (1996). The Personal Lives of Strong Evaluators. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.17-38. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00041.x
- Anthony, L. M., & Witt, C. (orgs.). (1993). *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, CO: Westview.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/Lafrontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- _____. (org.). (1990). *Making Face, Making Soul - Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Harcourt Brace.
- Barber, B. (1995). *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. Nova York: Ballantine.
- Barvosa, E. (1998). *Multiple Identity and Citizenship: The Political Skills of Multiplex Identities*. (Tese de doutorado). Harvard University.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press.
- _____. (1992a). “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-

* Algumas das referências foram atualizadas para esta publicação. [N.T.]

- Gilligan Controversy and Moral Theory”. In: *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nova York: Routledge; Cambridge: Polity.
- _____. (1992b). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nova York: Routledge; Cambridge: Polity.
- _____. (1996a). The Local, the Contextual and/or Critical. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.83-94. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00045.x
- _____. (1996b). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1. ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- _____. (1998). “Democracy and Identity: Dilemmas of Citizenship in Contemporary Europe”. In: Greven, M. Th. (org.). *Demokratie, eine Kultur des Westens? 20. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich.
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D., & Fraser, N. (1995). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Nova York: Routledge.
- Benjamin, J. (1994). The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 1(2), pp.231-54.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Nova York: Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nova York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge.
- _____. (1992). “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Post-modernism’”. In: Butler, J. & Scott, J. W. (orgs.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge.
- _____. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge.
- _____. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge.
- Derrida, J. (1988). Limited Inc a b c.... In: *Limited Inc*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1974). “A Difficulty in the Path of Psychoanalysis”. In: *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v.17. Translated and organized by James Strachey. London: Hogarth.
- Habermas, J. (1987). Excursus on Leveling the Genre Distinction between Philosophy and Literature. In: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by de Frederick Lawrence. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Hoy, D. (1996). Debating Critical Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.104-15. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00047.x
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Jay, M. (1992). The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists. In: Honneth, A.; McCarthy, T.; Offe, C. & Wellmer, A.

- (orgs.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Kristeva, J. (1993). *Nations without Nationalism*. Translated by Leon S. Roudiez. Nova York: Columbia University Press.
- Lawrence, K. R. 1992. Orlando's Voyage Out. *Modern Fiction Studies* 38(1), pp.253-77. doi:10.1353/mfs.0.0537
- Lokke, K. E. (1992). *Orlando and Incandescence: Virginia Woolf's Comic Sublime*. *Modern Fiction Studies* 38(1), pp.235-52. doi:10.1353/mfs.0.0406
- Lugones, M. (1994). Purity, Impurity, and Separation. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19(2), pp.458-79.
- McCarthy, T. A. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mouffe, C. (1992). Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics. In: Butler, J. & Scott, J. W. (orgs.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge.
- Netanyahu, B. (1973). *The Marranos of Spain, from the Late 14th to the Early 18th Century, according to Contemporary Hebrew Sources*. Millwood, NY: Kraus Reprint.
- Rudy, S. (1998). Global Books and Local Stories: Theory and Anti-Theory in Social Research. In: Lowney, C. W. (org.). *Identities: Theoretical Considerations & Case Studies*. Viena: IWM.
- Schor, N. (1995). French Feminism is a Universalism. *Differences*, 7(1), pp.15-47.
- Somers, M. R. & Gibson, G. D. (1994). Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Construction of Identity. In: Calhoun, C. C. (org.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Spence, D. (1987). "Turning Happenings into Meanings: The Central Role of the Self" In: Young- Eisendrath, P. & Hall, J. A. (orgs.). *The Book of the Self Person*. Nova York: New York University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weir, A. (1996). *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity*. Nova York: Routledge.
- Wellmer, A. (1991). *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*. Translated by David Midgeley. Cambridge, MA: MIT Press.
- Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Woolf, V. (1977). *Orlando: A Biography*. Glasgow: Triad Grafton. [Ed. bras.: (2015). *Orlando: Uma biografia*. Tradução de Tomaz Tadeu, prefácio de Silviano Santiago. Belo Horizonte: Autêntica].

Tradução de Ana Claudia Lopes (anitaclsilveira@gmail.com)
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Recebido em: 25.10.2017
Aceito em: 12.12.2017