

TABULEIRO DE LETRAS

Sujeito e identidade: Estudo sobre modos de representações

Subject and identity: studying modes of representation

Iraci Simões da Rocha¹

RESUMO:

O presente texto discute questões acerca do “sujeito moderno” e a fragmentação das identidades na contemporaneidade. A perspectiva teórica adotada ampara-se na ideia de que as individualidades abrigam contradições e identidades provisórias, resultantes de representações culturais descentradas e instáveis.

Palavras-chave: Sujeito; Identidade; Representação; Contemporaneidade

ABSTRACT:

This paper addresses issues concerning the “modern subject” and the fragmentation of identities in contemporary societies. The theoretical perspective claims that individualities house contradictions and transitory identities, resulting from unstable and decentered cultural representations.

Keywords: Subject; Identity; Representation; Contemporaneity

As sociedades contemporâneas, tão marcadas pelas diferenças, abrigam diversas posições dos sujeitos e das identidades dos indivíduos. Apesar disso, estabelece-se um jogo de vinculações provisórias dessas diferenças que impedem, de certa maneira, uma suposta desintegração e permitem algumas aproximações e até articulações, embora com soluções sempre instáveis.

Identidade é, nos últimos tempos, um tema em pauta da pesquisa acadêmica em diferentes campos das ciências sociais, mobilizando filósofos, sociólogos, antropólogos,

¹ Doutora em Letras: Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura, pela UFBA. Professora Plena do Curso de Letras DCH I / UNEB. Email: iracirocha@uol.com.br.



historiadores, linguistas, psicanalistas e outros intelectuais que, em geral, lidam com a cultura e a arte. Questionar os motivos de tanto interesse por essa temática poderia provocar a clássica e eterna pergunta: quem somos? Em busca de respostas, para além das obviedades previsíveis, provavelmente chegaríamos a um eu, a um sujeito, cuja identidade remete ao problema do reconhecimento de traços singulares que particularizam e diferenciam os indivíduos – pessoas, agentes – uns dos outros, no corpo social.

Inicialmente, será necessário precisar de que sujeito se está falando, pois haverá tantos sujeitos quantas forem as abordagens e perspectivas teóricas e críticas sobre a questão identitária, incluindo-se aí a contextualização histórica e os campos de estudo. Nas sociedades tradicionais, a identidade era definida como um atributo fixo, pois a organização se fazia com o estabelecimento de regras, padrões e sanções claras e estáveis. Contemporaneamente, com os paradigmas abalados numa “sociedade líquida” (BAUMAN, 2005), em que os contatos *online* parecem mais vantajosos e menos arriscados do que a vida *offline*, tudo se dissolve no devagar-depressa dos tempos. Perdem-se as certezas, perde-se a perspectiva de progresso no sentido de possibilidade de construção de um “futuro melhor” traçado em linhas bem definidas. É nesse contexto que as identidades tornam-se instáveis com o embaralhamento dos papéis sociais.

Gianni Vattimo (1996) afirma que o ideal de história e de progresso construído até a modernidade está relacionado a um “ideal de homem” que era o “homem moderno europeu” (VATTIMO, 1996, p. 76), com sua identidade e *ethos* definidos. Com o fim da colonização e a quebra do imperialismo, entraram em cena os “povos primitivos”, considerados bárbaros pelos colonizadores, reivindicando o uso das línguas nativas, o respeito pelas suas crenças, o exercício de suas expressões religiosas, enfim, a reapropriação de sua cultura para formar o que Benedict Anderson (1989) chamou de “comunidade imaginada” como nação. A ideia de centro, de representação linear, a harmonia dos discursos hegemônicos, tudo isso é abalado pela força da comunicação de massa que, apesar do seu caráter alienante, abre espaços importantes para o confronto de vozes dissonantes, nas quais se incluem os discursos periféricos.

Com a emergência de vozes das minorias e seus microdiscursos, os modelos universalizantes de organização social e de identidades perdem sentido. Já não é possível falar de “uma cultura”, mas de “expressões culturais”, que, por seu lado, produzem representações de identidades instáveis. Assim, o sujeito portador de um “eu” com interioridade fixa,

prevalente até a modernidade, cede espaço para um sujeito fragmentário, cujo “eu” descentrado abriga contradições e identidades provisórias.

É nesse contexto de discussão de processos identitários e de construção das subjetividades que se insere o presente texto, o qual se esboça como arcabouço teórico de reflexão para questões de representação das realidades pelas expressões culturais. Parto da noção de identidade trabalhada por Stuart Hall (2001) como algo que se constrói socialmente.

Sob tal perspectiva, cabe, portanto, questionar se as “velhas identidades” se sustentam, contemporaneamente, se já não fazem sentido e se, por conseguinte, foram substituídas por “novas identidades”. Procuo saber se permanecem importantes, se sofreram modificações, se já não funcionam certos valores sociais que o senso comum ainda mantém, de um modo universalizante, pelo menos no nível discursivo: as ideias de “moralidade”, “civilização”, “educação para todos” como um bem inquestionável, “trabalho”, “honestidade”, “generosidade”, “bondade”, “nobreza de caráter”, para levar, por assim dizer, ao sucesso e à felicidade pessoal.

A bibliografia em que me apóio, para estudar essa questão, concebe a identidade como algo instável, fragmentário, descentrado. Tal postura apresenta-se, portanto, no sentido contrário do pressuposto por correntes do pensamento que, em momentos anteriores da história, no Iluminismo, por exemplo, pensaram a identidade como um dado fixo, como uma essência, compreendendo-a de modo íntegro e total.

Estudar identidade e representação implica trabalhar com as formações discursivas nas produções e interpretações textuais, para mostrar que a língua realiza-se no mundo de nossas relações, significando, produzindo sentidos para os indivíduos, enquanto sujeitos inseridos em determinadas sociedades, vivendo determinadas histórias. Nesse sentido, há que se atentar para o fato de que a linguagem não é tão somente um “sistema de signos” transitando em um suposto “campo neutro”, como se pudesse se apresentar de modo “transparente”, significando de maneira harmônica e exclusivista “isso” ou “aquilo”. A linguagem é para sempre um território impregnado pelo lugar de sua produção, pelas pressuposições da tradição cultural que, embora estejam permanentemente sofrendo alterações fundamentais, mantêm indelévels algumas marcas nos modos de representação da realidade: sujeito integrado, geralmente pensado e descrito como homem, hierarquização das etnias com a pretensa superioridade do branco europeu, em relação aos demais povos e a outras culturas.

Essa precaução metodológica de colocar sob suspeita as redes do discurso, os mecanismos de construção de regularidades, de familiarizações e de continuidades, tudo isso

vai conduzir, conforme registra Michel Foucault, em *A arqueologia do saber* (2000a, p. 23-34)², ao questionamento de várias noções de organização da episteme clássica: “tradição”, “obra”, “livro”, “influência”, “literatura”, “política”, “autor” e outras. Foucault propõe uma extraordinária ruptura epistemológica na concepção da história, como a quebra dos padrões, da totalidade dos métodos e pressupostos cognitivos dados como estáveis, o que implica compreender a ciência, a narrativa histórica, as formas de produção do conhecimento de modo fragmentário e não sob uma perspectiva evolucionista e linear.

Cabe reiterar, portanto, que o presente texto se encena pelo mesmo diapasão discursivo em torno do “sujeito moderno” e a fragmentação das identidades contemporaneamente. Compartilha-se a ideia de que a individualidade é construída nas relações culturais, em lugar de concebê-la como algo que existe “em si mesmo”, como se pudesse formar uma espécie de lastro ou fundo, um dado constituinte da “natureza” de cada ser. Para discutir essa, que é a questão essencial do presente trabalho, não se podem ignorar as contribuições de Roland Barthes, Michel Foucault e de outros autores e correntes do conhecimento – reunidos sob o rótulo de pós-estruturalistas – que fazem a chamada crítica da razão.

O pensamento iluminista se ancora na cisão arte/ciência, sujeito/objeto e concebe a humanidade formada por indivíduos que se pautam de acordo com a tradição, com uma “moral universal”, como se houvesse também uma “razão universal”, um conjunto de pressupostos ideais que conferem “mais” ou “menos” humanidade aos indivíduos. Por tal prisma, haveria um padrão de razão e essa “razão unitária” só funcionaria também na mesma lógica, presumindo a existência de um “sujeito unitário”, que se moveria ao ritmo de um conjunto de crenças com as quais ele se identificaria e que seriam partilhadas com a base da sociedade: o progresso, a ação política, a estabilidade dos pressupostos da ciência, a representação exata da realidade, “a verdade” como um fim a ser alcançado, a totalidade da história, enfim, tudo aquilo que constitui ou constituía parâmetro de estabilidade, coerência e razão.

A sustentação dessas crenças permaneceu, em certa medida, impregnando as formas de pensar da modernidade, etapa histórica compreendida aí como fins do século XIX até meados do século XX. Ainda se mantém, apesar dos abalos que produziram as ideias de Nietzsche, Freud e Marx, a certeza de que o progresso é algo que se conquista a partir de *modos de conhecer e modos de fazer* universais. Ou seja, por tal prisma haveria padrões

² No presente texto há referências a três obras de Michel Foucault, editadas no ano 2000.

desejáveis de educação, de normas, de valores, de comportamentos a serem atingidos pelos povos de culturas diferentes, a fim de que todos pudessem ser “beneficiados” com as “coisas boas”, frutos do progresso e da ciência.

A concepção prevalente até então era a de uma História una, coesa, organizada evolutivamente pela negação de valores do passado e da tradição, considerados superados. Nesse caso, a visão da história remetia a um centro em torno do qual ela era escrita, estando profundamente marcada, ideologicamente, por ser resultante de representações das classes dominantes.

Os estudos de Michel Foucault no conjunto de sua obra demonstram uma motivação para compreender as técnicas de interpretação que constroem a “história como embate”, em caminhos sinuosos. Seu interesse consiste em flagrar o abalo da metafísica ocidental, partindo de desconfianças em relação às formas de interpretação. Nessa perspectiva, a história é articulada como uma sucessão de versões: recupera-se o passado, perlaborativamente, a partir do presente, por meio de uma rede discursiva com todas as noções que o intérprete vai atribuir às malhas da linguagem, considerando-se que “a linguagem quer dizer algo de diferente do que diz, a entrever que há linguagens dentro da mesma linguagem” (FOUCAULT, 1987, p.15). Recusa-se, portanto, a “transparência da linguagem”, colocando-se em foco não simplesmente “o que o texto significa”, mas “como significa” nos interstícios semânticos de sua discursividade.

Segundo Foucault, a história não é o que diz ser, e a hermenêutica se faz por “modos de representar” os fatos e a realidade com diferentes graus de “deformação”. Há sempre alguém que se posiciona, a partir de um lugar de fala; ou seja, a interpretação é interessada, e tudo é moldado por um ponto de vista. Pela visão foucaultiana (1987), localiza-se em Nietzsche, Freud e Marx uma alteração de perspectiva com relação à “natureza do símbolo” e às formas de interpretá-lo.

[...] parece-me que Marx, Nietzsche e Freud não multiplicaram de forma alguma os símbolos no mundo ocidental. Não deram um sentido novo a coisas que não o tinham. Modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo (FOUCAULT, 1987, p.15-6).

As técnicas de interpretação, baseadas nas noções de semelhanças, correspondências, regularidades, paralelismos, analogias dos atributos de seres distintos para flagrar o encurtamento de distâncias entre modelos e cópias prevaleceram até meados do século XIX. A partir de Nietzsche, Freud e Marx, ocorre uma reviravolta da interpretação com a ideia de

que é impossível interpretar a “coisa em si” porque se está lidando com discursos, cujos símbolos formam uma rede ampla e inesgotável. Interpretar é, portanto, um exercício infinito que envolve uma rede de signos aberta, multiforme, apontando para significados fragmentários e, ao mesmo tempo, copiosos e inexauríveis:

[...] se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos (FOUCAULT, 1987, p. 22).

Foucault analisa as contribuições de Marx, Freud e Nietzsche no abalo da metafísica ocidental, em relação às formas de interpretação e, conseqüentemente, ao papel do intérprete e suas posições como sujeito contextualizado na história.

Marx descentra a “categoria sujeito” quando toma o conceito de ideologia e de estrutura econômica para abalar a noção de sujeito, compreendido como um ser autônomo e estável. Na perspectiva marxista, o homem não é portador de uma essência universal e nada ocorre naturalmente; ao contrário, tudo resulta da complexidade das relações econômicas. O sujeito é então produzido não por uma interioridade, mas pelas circunstâncias da luta de classes, isto é, nas engrenagens do sistema capital-trabalho, sob determinadas condições históricas, econômicas e ideológicas.

Com Sigmund Freud, a ideia de que a interpretação é uma interpretação de outra interpretação fica mais clara porque, no seu trabalho, o criador da psicanálise não lida com a materialidade dos símbolos, mas com suas leituras, isto é, com suas interpretações. É pela ativação de traços na memória que se lhes vai atribuir significações, e esses traços – letra, signo, símbolo – não são “traços cheios” nem contêm sentidos prévios. Os significados são produzidos pelos sujeitos, a partir das diferentes formas de acionamento das linguagens em sua discursividade.

Em Nietzsche é definitiva a crítica à noção de profundidade: “a profundidade não é senão um jogo e uma ruga de superfície” e o intérprete é o “bom escavador dos baixos fundos”.³ (FOUCAULT, 1987, p. 19). A profundidade, portanto, não seria alcançada num fundo a que se chegaria por uma “linha descendente”; ela apareceria como o que está na superfície, na “ordem do discurso”. Disto se depreende também a negação do “significado

³ A expressão “bom escavador dos baixos fundos” é de Nietzsche, citado por Foucault, conforme referência apresentada (FOUCAULT, 1987, p. 19).

original”, “primeiro”, pois que as interpretações “são já prisioneiras umas das outras”. (FOUCAULT, 1987, p. 23).

Quando Foucault retoma as ideias dos três pensadores o faz para marcar uma cisão na organização do conhecimento. Em lugar da tradição metafísica com o prestígio dos símbolos em suas significações preexistentes, impõe-se uma nova forma de se conceber a história com o privilégio do signo e o trabalho semiológico de interpretação circular. Esta não se organiza com a “noção de fundo” nem pela pressuposição da existência de “algo por baixo”, mas a partir da ideia de que os significados são múltiplos, instáveis, interessados, produzidos socialmente, estando em permanente devir.

Em 1968, Roland Barthes publica “A morte do Autor”, texto polêmico, a partir do próprio título, o qual deve ser tomado como metáfora alusiva à morte de uma concepção de homem, no sentido de sujeito tradicional, pensado como origem e intencionalidade. Para o semiólogo e crítico literário francês, a escrita é “destruição de toda a voz, de toda a origem. A escrita é esse neutro, esse compósito, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve”. (BARTHES, 1987, p. 49). Barthes propõe um jogo de substituição do “autor produtor” pela “escritura”, isto é, pela linguagem do texto, cujo *eu* é, no dizer de Antoine Compagnon, um “ser de papel” (COMPAGNON, 2001, p. 50). Cai a ideia de “intencionalidade do autor” e de “obra como confissão”, entrando em cena o leitor e seu “repertório cultural” no exercício de leitura e interpretação, pois, na visão barthesiana, “a unidade de um texto não está na sua origem, mas no seu destino”:

[...] mas esse destino já não pode ser pessoal: o leitor é um homem sem história, sem biografia, sem psicologia; é apenas esse *alguém* que tem reunidos, num mesmo campo, todos os traços que constituem o escrito. É por isso que é irrisório ouvir condenar a nova escrita em nome de um humanismo que se faz hipocritamente passar por campeão dos direitos do leitor (BARTHES, 1987, p. 53; grifo do autor).

A destituição do autor como voz de autoridade sobre a “verdade” do texto é também uma destituição do papel do crítico, no sentido clássico, cuja função era “explicar” a obra, como se o texto fosse portador de um segredo, ao qual só teriam acesso o autor e o leitor especializado. Em suma, se a escrita não pode representar nada anterior à sua enunciação, se ela não detém uma verdade a ser decifrada, a “tradução” legítima da obra desaparece com o autor e com o crítico. O texto passa a se constituir, portanto, como “tecido de citações”; ao leitor cabe a

tarefa de “deslindar” sentidos possíveis que habitam provisoriamente os espaços da espessura semântica, em que a unidade textual se produz.

Michel Foucault, na mesma perspectiva barthesiana, também partilha da ideia de que o texto não é portador de uma “verdade” a ser traduzida, pois, ao se colocar contra o que chamou de “monarquia do autor”, está defendendo um apagamento da voz autoral, em função de uma discursividade linguística. Por esse prisma, ele define a “função autor”, que se refere a um “modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, 2000c, p. 46).

Barthes delimita seu interesse, para tratar da questão do autor, exclusivamente no campo da literatura, enquanto Foucault amplia a discussão para outros tipos de discursos, especialmente na alta modernidade, quando a “função autor” teve fundamental importância para a legitimação e circulação das obras. O nome do autor não é um nome próprio como os outros; ele “exerce um papel” e permite um reconhecimento, no sentido de assegurar uma função valorativa, como se singularizasse uma “grife”, permitindo o estabelecimento de relações definidoras de linhagem.

Os autores da modernidade detinham um estilo, espécie de rubrica pela qual poderiam ser reconhecidos; contemporaneamente, isso já não é possível porque a literatura se produz em outros moldes. Os textos que circulam nos nossos dias, em geral, apresentam uma forte referência contextual, abdicando do ideal de intransitividade que marcou a chamada “arte pela arte”. Não há mais uma indiferença com o sujeito que produz a literatura. Esta passa a valer também como expressão de geração, classe, gênero, etnia, sociedade e, nesse sentido, a noção foucaultiana da “função autor” é fundamental.

Estudar a questão do sujeito nessa perspectiva pressupõe que as subjetividades são construídas e a identidade não é um traço natural, um dom, um âmago ou um atributo imanente do indivíduo. Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, explicita sua posição “simpática à afirmação de que as identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, 2001, p.8). Embora esclareça seu posicionamento, Hall alerta para a complexidade da questão e para a dificuldade de se apresentarem conclusões definitivas a respeito do assunto, razões pelas quais suas formulações têm um caráter provisório.

A crise do sujeito moderno ou a “morte do sujeito” vem da sensação de perda de referências, de que faltam pontos seguros para marcar a posição do indivíduo. Entretanto, falar em perda das identidades é ainda pressupor a existência de “sujeitos integrados”, com

posições fixas e estáveis, marcantes da concepção que Hall identifica como própria do “sujeito iluminista”. (HALL, 2001, p. 10). Essa era uma concepção “individualista” fundada na ideia de um “centro” com um “núcleo interior”, traço inato e próprio de cada pessoa, a qual se desenvolveria, ao longo de existência, sem mudar, contudo, seu centro essencial que, inclusive, era “usualmente descrito como masculino”. Hall (2001) elenca ainda mais duas concepções diferentes de identidade: a do “sujeito sociológico” e a do “sujeito pós-moderno” (*loc cit.*).

Um núcleo interior ainda habita o “sujeito sociológico”; sua identidade, entretanto, não é mais “autônoma e autossuficiente”, algo pronto e acabado, um dado de nascença. As referências para a composição desse sujeito são resultantes de relações dos indivíduos mediadas com base em valores exemplares da cultura e da sociedade. Isso equivale dizer que ainda se está lidando com modelos e que permanece um centro, no qual o sujeito pode espelhar sua identidade, embora o faça por interação com o tecido social, pela incorporação de sua simbologia e significados, alinhando indivíduo/estrutura.

Para entender o “sujeito pós-moderno”, é necessário recorrer não à biologia, mas à história, visto que, nessa perspectiva, descarta-se completamente a noção de centro. A identidade, nesse caso, não é um dado pronto e permanente; ela é ambígua, está em constante transformação e tem um caráter provisório e instável, podendo ser diferente, em situações diferentes. Hall (2001) diz que o indivíduo ainda sente que tem uma identidade unificada, mas exclusivamente porque construiu uma “cômoda história” sobre si mesmo:

Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2001, p.13).

Mais ou menos a partir dos anos 1990, tanto correntes do pensamento neoliberal quanto setores de perspectiva marxista têm atacado ideias do pós-estruturalismo, apontando uma espécie de “exaustão da crítica do sujeito”. Entretanto, ficam descartadas definitivamente as noções fixas de identidade e a concepção de sujeito humanista. Quem ainda nostalgicamente

pranteia a “morte do sujeito”⁴, pode consolar-se com a ideia de que, como diz Peters (2000), o pós-estruturalismo “nunca liquidou o sujeito”, apenas reposicionou-o “em toda sua complexidade histórica” (PETERS, 2000, p. 81).

O desenho da subjetividade moderna foi modelado no cristianismo, século XI, que, por sua vez, inspirou-se em muitas práticas e estratégias dos antigos filósofos gregos. Tais práticas remontam a mais ou menos trezentos anos a.C., embora sob aspectos diferentes em relação aos modos de constituição das individualidades, a partir da atenção e cuidados com o corpo e a alma, indivisíveis, naquela perspectiva. A máxima do “conhece-te a ti mesmo” foi posteriormente incorporada pelo cristianismo com finalidades diferentes daquelas idealizadas pelos filósofos greco-latinos. Passou-se a empregar o exame de consciência, a meditação e a confissão dos pecados, por exemplo, como estratégias de domesticação dos indivíduos, com base numa relação de débito/crédito, fundada na culpa, na repressão, na renúncia aos prazeres, na busca da ascese, de modo a obter-se o controle social.

Para Joel Birman (2000), a formulação das “tecnologias de si” foucaultianas faz-se a partir do reconhecimento de que a subjetividade não é um dado natural, mas um ponto de chegada de um processo; ou seja, não existe um sujeito, a rigor, mas formas de subjetivação, sem origem, e produzidas para um determinado contexto:

Com efeito, formular a existência de tecnologias de si é enunciar, ao mesmo tempo, que a subjetividade não é nem um dado nem tampouco um ponto de partida, mas algo da ordem da produção. A subjetividade não estaria na origem, como uma invariante encarada de maneira naturalista, mas como ponto de chegada de um processo complexo, isto é, como um devir (BIRMAN, 2000, p.80).

O interesse de Michel Foucault em estudar uma “estética da existência” e as formas de “constituição de si” e dos outros, “na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do Império”, está relacionado ao seu trabalho de investigação da “construção das subjetividades”.⁵ As pesquisas tinham como horizonte maior as interrogações que circulam em torno da “função autor” e seus desdobramentos.

⁴ A discussão remete, especialmente, aos textos *La mort de l' auteur*, publicado em 1968, por Roland Barthes e *Qu' est-ce qu' un auteur?*, título de uma conferência que Foucault pronunciou, em 22 de fevereiro de 1969, na *Société Française de Philosophie*.

⁵ As ideias de Foucault aqui discutidas estão essencialmente nos textos *O que é um autor?* e *A escrita de si*. Em nota de rodapé do texto *A escrita de si* consta a informação de que esses estudos vieram a “culminar, como é sabido, nos dois últimos volumes publicados da sua *Histoire de la Sexualité: L usage des plaisirs e Le souci de soi*” (FOUCAULT, 2000c, p.129).

O trabalho de Foucault volta seu foco para saber como se deu a individualização do “autor” na nossa cultura; quando, como e por que adquiriram valor questões como assinatura, originalidade, autenticidade dos textos, atribuição de autoria. Perdem força as ideias de “literatura como imanência”, “obra como enigma”, de cujas chaves interpretativas o autor seria o guardião absoluto. Consequentemente, também se alteram as atribuições da crítica especializada, a qual não pode enclausurar-se na estrutura da obra, desprezando o contexto, o autor e suas contingências.

Foucault compreende a “função autor” como uma construção histórica e ideologicamente marcada, não a associando, portanto, a um indivíduo civil. Ele chama a atenção para as diversas formas como essa função se exerce e é compreendida, em momentos diferentes da história, referindo-se, inclusive, a “uma certa invariável nas regras de construção do autor” (FOUCAULT, 2000c, p. 51). A crítica literária, para definir um autor e legitimar suas obras, inspirou-se, por tempos, em práticas semelhantes às daquelas da exegese cristã, com o fim de hierarquizar textos, com base na noção de valor, para reconhecer-lhes legitimidade / ilegitimidade, constituindo um sistema canônico. Enfim, Foucault (2000c) faz uma genealogia das subjetividades, mas não trabalha na perspectiva de encadeamento e evolução, uma vez que não se apoia na ideia de origem do sujeito, quando propõe as seguintes questões:

[...] como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso. (FOUCAULT, 2000c, p. 69-70).

Em *A escrita de si*, Foucault debruça-se sobre textos de filósofos da cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do Império⁶, para investigar as formas de constituição das subjetividades, suas influências no mundo cristão e no modo como estas formas se mantêm na contemporaneidade. Foucault inicia *A escrita de si* tomando como exemplo um texto de Santo Atanásio sobre a vida de Santo Antônio, em que o primeiro, interessado em uma existência ascética, recomenda escrever “as ações e os movimentos” da alma como forma de autoconhecimento. Por trás dessa prática da escrita, observa-se a ideia de censura, de apaziguamento das paixões, de controle dos pecados, de registros para impingir

⁶ Foucault registra que muitas dessas ideias acerca do papel da escrita na cultura filosófica de si já estão, dois séculos antes, em Sêneca, Plutarco e Marco Aurélio, mas com valores diferentes (FOUCAULT, 2000c, p.132).

constrangimento por nossas faltas: “por vergonha de sermos conhecidos, deixaremos de pecar e de trazer no coração o que quer que seja de perverso” (FOUCAULT, 2000c, p. 129-30).

A prática de anotações pessoais dos pensamentos e das ações, numa cultura filosófica de si, permitia ao indivíduo dominar as técnicas para “aprender a viver” sob uma *askesis*, compreendida como “adestramento de si por si mesmo”, por meio de abstinência, exame de consciência, silêncio, escuta do outro, meditação e escrita, princípios também defendidos por Pitagóricos, Socráticos e Cínicos. As estratégias para se aprender a “arte de viver”, de acordo com Epicteto, preparavam o indivíduo para os “episódios indesejáveis” como, por exemplo, a privação dos sentidos, a doença e a morte. (FOUCAULT, 2000c, p. 32-3).

Plutarco reconhecia na escrita como “treino de si” uma “função etopoiética” que possibilitava a “transformação da verdade” em *ethos*. A partir de um estudo desses textos, Foucault identificou os registros da escrita etopoiética do I e II séculos que, segundo ele, parecem ter se estabelecido de duas formas: os *hypomnemata* e a correspondência.

Os *hypomnemata* eram espécies de cadernos pessoais nos quais se anotariam ideias, frases, máximas, reflexões, fragmentos de obras. Não podem ser confundidos com “diários íntimos” ou simples “relatos de experiências espirituais”, com vistas à purificação, comuns na literatura cristã ulterior:

Constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas: ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior. Formavam também uma matéria prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram fornecidos argumentos e meios para lutar contra este ou aquele defeito (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a bajulação) ou para ultrapassar esta ou aquela circunstância difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça) (FOUCAULT, 2000c, p. 135).

Tais cadernos não perseguiram “o indizível” ou “o oculto”; ao contrário, visavam “captar o já dito”, “reunir aquilo que se pode ouvir ou ler” (FOUCAULT, 2000c, p. 137). Deveriam estar sempre à mão (*procheiron, ad manum, in promptu*), mas não eram anotações para auxiliar a memória e sim ideias que seriam “implantadas na alma” visando a “calar as paixões”. Diferentemente, portanto, dos “diários íntimos” pessoais e das confissões espirituais cristãs, os *hypomnemata* podiam contribuir para a formação do indivíduo pela seleção, recolha e estoque do “*logoi* dispersos”, ou seja, de tudo o que pudesse ser bom, justo, aceitável e exemplar na constituição do ser, em harmonia com o *ethos*. Para tal sistema, o caderno de notas não constituía um valor absoluto, algo precioso em si mesmo, mas possibilidade de adequar-se às conveniências circunstanciais: “O caderno de notas é regido por dois princípios,

que poderíamos chamar: a verdade local da máxima’ e ‘o valor circunstancial de uso’” (FOUCAULT, 2000c, p. 141).

Essa prática, segundo leitura de Foucault, está relacionada à moral dos Estoicos e Epicuristas, tendo por base a fixação no passado, considerado ponto seguro, e a recusa de projeções no futuro, as quais representariam incerteza e agitação do espírito. Sêneca recomenda a alternância da leitura (o indivíduo não poderia “tudo tirar de si próprio”) com a escrita (para evitar a dispersão e organizar o estoque de dados recolhidos pela subjetivação da escrita pessoal).

A propósito dos problemas éticos relativos à semelhança, à fidelidade e à originalidade, que poderiam ocorrer devido à apropriação do conhecimento pelo indivíduo que estivesse aprendendo a se constituir, Sêneca sugere digerir os pensamentos, “uma série de retratos reconhecíveis, mas mortos”; “nenhuma voz individual se pode aí distinguir; só o conjunto se impõe ao ouvido” (SÊNECA apud FOUCAULT, 2000c, p.144). Assim, o aprendiz de cidadão apropriar-se-ia das ideias de bons autores do passado, incorporando-as e amalgamando-as num todo, que viria a ser a sua própria identidade. O indivíduo em formação não deveria, contudo, obscurecer filiações e linhagens nem, tampouco, tornar-se o retrato do outro.

A segunda forma de escrita etopoiética do I e II séculos estudada por Foucault é a Correspondência. Esta apresenta pontos em comum com os *hypomnematas*, mas sua prática é anterior a eles e diferencia-se quanto às finalidades, pois a Correspondência não representa apenas “adestramento” pela escrita, mas uma forma de “cada um se manifestar a si próprio e aos outros”. Por meio da carta, que age sobre o remetente (*praemeditatio*: maneira de se exercitar para as eventualidades) e o destinatário (*consolatio*: auxiliar, corrigir, confortar), o indivíduo, ao tempo em que aperfeiçoa a si próprio, dá-se a conhecer ao outro. De acordo com Sêneca, lido por Foucault (2000c, p. 145-7), seriam “préstimos recíprocos”, pois quem ensina instrui-se. Nesse sentido, a missiva produz efeito tanto no emissor quanto no receptor:

A carta que é enviada para auxiliar o seu correspondente - aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo - constitui, para o escritor, uma maneira de se treinar: tal como os soldados se exercitam no manejo das armas em tempo de paz, também os conselhos que são dados aos outros na medida da urgência da situação constituem uma maneira de se preparar a si próprio para eventualidade semelhante (FOUCAULT, 2000c, p. 147).

(...)

Por meio da missiva, abrimo-nos ao olhar dos outros e instalamos o nosso correspondente no lugar do deus interior. Ela é uma maneira de nos darmos ao olhar do qual devemos dizer a nós próprios que penetra até ao fundo do nosso coração (*in pectus intimus introspicere*) no momento em que pensamos (FOUCAULT, 2000c, p. 151).

As cartas funcionariam como um “aperfeiçoamento” para toda a vida e produziriam um reconhecimento do ausente, presentificando-o. Foucault recorre às correspondências dos filósofos Marco Aurélio, Frontão, Sêneca, Lucílio, Cícero, Plínio, as quais apresentam estilo e finalidade diferentes: notícias ou conselhos sobre a saúde do corpo e da alma, tomados indissociavelmente; narrativas detalhadas das ações banais do cotidiano para “passar em revista o seu dia”, num exame de consciência, de modo a servir de exemplo, consolo ou como forma de autoconhecimento, em que o indivíduo constitui-se “inspetor de si mesmo”. (FOUCAULT, 2000c, p. 156-7).

A modernidade mantém tecnologias de constituição dos sujeitos, porém de modo diverso daquelas que se praticavam no mundo antigo. A confissão dos pecados e os atos de penitência prescritos pela Igreja Católica, por exemplo, ocorrem numa esfera de desigualdade, em que um indivíduo em posição superior julga outro indivíduo fragilizado, diferentemente da “confidência” e “camaradagem” que se estabeleciam, numa relação de trocas, sem fins punitivos, conforme ocorria entre os citados filósofos.

O desenvolvimento histórico da “escrita de si” não parece apoiar-se nos *hypomnemata* ou “cadernos de notas”, em que as “verdades” eram absorvidas num movimento de “fora para dentro”, mas nas correspondências, cuja lógica de constituição do sujeito encerra um gesto de “dentro para fora”, nos atos de mostrar-se, dar-se a conhecer, fazer-se presente, tornar-se; enfim, vir a ser. O correspondente ao “Conhece-te a ti mesmo”, pensado por Foucault, rompe com a ideia que prevaleceu até a modernidade como herança de um conjunto de práticas da tradição cristã.

Acompanhando o processo histórico da “construção de si mesmo”, na civilização ocidental, observamos que as identidades são forjadas no atrito de um duplo movimento de reconhecimento (assimilação) e de diferenciação (distinção) (CUNHA, 2000, p. 223). As “técnicas de si” de Foucault correspondem aos procedimentos “prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la, em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si. Em suma, trata-se de recolocar o imperativo do ‘conhecer-se a si mesmo’” [...]. (FOUCAULT, 1997, p. 109).

A sociedade ocidental organizou-se, construindo identidades e constituindo “sujeitos racionais” circunscritos aos “padrões de normalidade” e integrados nas suas engrenagens. Desde a *pólis* grega, até os nossos dias, o “cuidar de si” é encarado como uma espécie de “projeto político” para formar sujeitos, tanto dóceis quanto socialmente produtivos. Para isso, desenvolveu-se uma pedagogia do “conhecimento verdadeiro”. Na Antiguidade, a constituição do sujeito se fazia de fora para dentro, com o indivíduo se moldando principalmente pela leitura e escrita; na modernidade, entretanto, ocorre um movimento de dentro para fora, a partir da suposição de uma interioridade do sujeito, que precisa revelar-se com base nos paradigmas sociais.

Contemporaneamente, quando se trabalha com as assertivas de que sujeito individual e identidade pessoal não existem enquanto “formações fixas detentoras de um âmago”, ficam descartadas também as ideias de originalidade, de privacidade e de estilo próprio. Para terminar, se individualismo é atributo do passado e se identidade pessoal é algo que se produz na cultura, então o “eu”, que o senso comum diz habitar em nós, também é resultante de uma construção sujeita aos embates do mundo exterior, no qual prevalecem relações com as diferenças e o balizamento das ações pelo espelhamento e reconhecimento do outro.

Assim, concluo, colocando um ponto final, que é também uma marcação de seguimento, consciente da complexidade e provisoriedade da discussão do assunto, sem fechar as questões aqui abordadas. É importante salientar, ainda, o papel significativo que desempenham na construção do sujeito, aí compreendido como portador de identidades fragmentadas e contraditórias, as diversas textualidades produzidas no corpo social: os mitos, os contos de fadas, a literatura, as expressões da oralidade, os discursos políticos, pedagógicos, familiares, a ação da escola, da igreja, das mídias, tudo isso fomentando ideias do que é ser homem, mulher, homossexual, negro, índio, num mundo que ainda precisa aprender a respeitar o outro e a conviver com as diferenças.

Referências

ANDERSON, Benedict. Nação e consciência nacional. *Imagined Communities*. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989. (Tema, 9).

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: *O rumor da língua*. Trad. Antonio Gonçalves. Lisboa: Setenta, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

COMPAGNON, Antoine. O autor. In: *O demônio da teoria: Literatura e senso comum*. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Belo Horizonte: UFMG, p. 47-96, 2001.

CULLER, Jonathan. Identidade, identificação e o sujeito. In: *Teoria literária: uma introdução*. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca, p. 107-117, 1999.

CUNHA, Eduardo Leal. Uma interrogação psicanalítica das identidades. In: *Nação e Identidades. Caderno CRH*, 33. Salvador / UFBA, p. 209 - 228, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo, Princípio, p. 13-27, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000a. 239 páginas.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2000b.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor*. Trad. António F. Cascais e Eduardo Cordeiro. 4. ed. Lisboa: Vega, 2000c.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3 – O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade. In: *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

PETERS, Michel. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Espanha: Paidós, 1996.

Texto enviado em Outubro de 2013.

Texto aprovado em Novembro de 2013.