

Por uma política da identidade nômade

Chantal Mouffe

Neste final de século, presenciamos um vasto processo de redefinição das identidades coletivas e o estabelecimento de novas fronteiras políticas. Isto, certamente, está ligado à queda do comunismo e ao desaparecimento da oposição democracia/totalitarismo que, pelo menos desde o final da Segunda Guerra Mundial, tinha servido como a fronteira política preponderante que permitia discriminar entre o amigo e o inimigo. Isto apresenta uma dupla dificuldade:

1. No Leste, se desvaneceu a unidade criada na luta compartilhada contra o comunismo e presenciamos a multiplicação de identidades ligadas a antagonismos étnicos, regionais e religiosos que constituem um obstáculo para a construção de uma democracia pluralista.

2. No Ocidente, a própria natureza da democracia está em dúvida porque seu sentido se dava em função da diferença que se havia estabelecido com esse "outro" que a negava. A identidade da democracia foi desestabilizada pela perda do inimigo e deve ser redefinida através do estabelecimento de uma nova fronteira política.

Esta situação favorece o desenvolvimento da extrema direita na medida em que, para esta, o novo inimigo já foi encontrado: trata-se do inimigo interior representado pelos imigrantes, especialmente dos que se distinguem dos nacionais de "boa cepa" tanto por sua origem étnica como por sua religião. Estes estrangeiros são vistos como um perigo para a identidade e a soberania nacional pelos diferentes movimentos que, graças a um discurso nacionalista e xenófobo, se esforçam por articular novas identidades coletivas e voltar a criar uma fronteira política.

Assim, as democracias atualmente se encontram diante de um verdadeiro desafio que só poderão afrontar se deixarem de negar o político e de enganar-se com a possibilidade de um consenso que eliminaria definitivamente o antagonismo. Isto exige que seja colocado em dúvida o racionalismo liberal que está na origem da cegueira manifestada pelo pensamento político diante dos transtornos que o mundo vive. De fato,

dado que esperavam celebrar o triunfo definitivo da democracia liberal, agora os ocidentais assistem estupefatos à explosão de conflitos étnicos, religiosos e de identidade que, segundo suas teorias, pertenciam a um passado já sepultado. No lugar da generalização das identidades pós-convencionais, celebradas por Habermas, e do desaparecimento do antagonismo proclamado pelos liberais, vemos a multiplicação dos particularismos e o surgimento de novos antagonismos.

Alguns tentam explicar esta situação através dos efeitos perversos do totalitarismo, outros por um chamado "retorno do arcaico". Como se simplesmente se tratasse de um atraso temporal no caminho que necessariamente deve conduzir à universalização da democracia. Dado que foi decretado o fim da história, muitos não podem ver nas dificuldades atuais mais que um pequeno parêntese, um mal momento que deve passar antes de que a racionalidade volte a encontrar seus direitos e imponha sua ordem; em outras palavras, um último sobressalto do político antes de que seja vencido definitivamente pelas forças do direito e da razão universal.

Porque, de fato, se trata aqui do político e da possibilidade de eliminá-lo. E a incapacidade do pensamento liberal para compreender a natureza do político e a função constitutiva do antagonismo cega a respeito do caráter da situação atual. Esta requer, de fato, romper com o objetivismo e o essencialismo que dominam na análise do político. O pensamento liberal põe em jogo uma lógica do social que implica uma concepção do ser em quanto presença e concebe a objetividade como própria das coisas em si mesmas. Por isso é impossível para este pensamento reconhecer que pode existir uma identidade só se está constituída como "diferença" e que toda objetividade social está constituída por atos de poder. O que se nega a aceitar é que, afinal de contas, toda objetividade social é política e deve levar a marca dos atos de exclusão que governam sua constituição.

Deste modo, o político não pode mais que escapar ao racionalismo liberal, porque indica os limites de todo consenso racional e revela que todo consenso está baseado em atos de exclusão. O liberalismo afirma que o interesse geral é resultado do livre jogo dos interesses privados e vê a política como o estabelecimento de um compromisso entre os distintos interesses que estão concorrendo em uma sociedade. Os indivíduos são vistos como atores racionais movidos exclusivamente pela realização de seus interesses e atuando na esfera política de uma maneira fundamentalmente instrumental. Esta é a idéia do mercado aplicada ao campo

político: os interesses estão definidos independentemente de sua articulação pela política e o importante são os processos de atribuição que permitirão criar um consenso entre as partes presentes.

Outros liberais, os que se rebelam contra esse modelo e querem instaurar um vínculo entre política e moral, acham que é possível criar um consenso racional universal através de uma discussão livre. Imaginam que se fossem relegadas as questões perturbadoras à esfera privada, bastaria um acordo racional sobre os princípios para administrar o pluralismo que existe nas sociedades modernas.

Desde esta perspectiva racionalista, tudo o que pertence à ordem das paixões, do antagonismo e que, portanto, pode conduzir à violência, é considerado arcaico e irracional, resíduos de uma época terminada em que o "suave comércio" ainda não tinha estabelecido a predominância dos interesses sobre as paixões.

Porém a tentativa de aniquilar o político está destinada ao fracasso: não pode ser domesticado já que, como compreendeu Carl Schmitt —cujas reflexões não deveríamos ignorar por causa de seus compromissos políticos posteriores—, deriva sua energia das fontes mais diversas e "todo antagonismo religioso, moral, econômico, étnico ou outro se transforma em antagonismo político, dado que é suficientemente forte para provocar uma reagrupação efetiva dos homens em amigos e inimigos"¹.

Frente ao aumento dos particularismos e ao renascimento de um nacionalismo étnico e exclusivo, a defesa e o aprofundamento do projeto democrático exigem levar em consideração o desafio do multiculturalismo. Para isso, deve ser abordada a questão das distintas formas de identidades de uma maneira nova e a partir de uma compreensão do político que está necessariamente vedada à concepção liberal racionalista e individualista. Esta última se esforça por anular o político como campo das relações de força, da violência e da luta contra o inimigo. Mas não basta negar o político para fazê-lo desaparecer e tal negação conduz somente à impotência, a qual é característica do pensamento liberal democrático diante da multiplicação das distintas formas de reivindicação da identidade.

¹ Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, p. 78.

Para superar este beco sem saída, é necessário compreender que as condições que regem a constituição de toda identidade são a afirmação de uma diferença. Conseqüentemente, é preciso perguntar-se qual o tipo de relação que pode ser estabelecida entre identidade e *alteridade*, de maneira que se desative o perigo de exclusão sempre presente que implica esta relação de identidade/diferença.

A idéia de "exterior constitutivo" me servirá como guia para examinar estas distintas questões. A idéia serve para designar alguns temas elaborados por Jacques Derrida em torno das noções de "supplement", "trace" e "différance". Seu objetivo é mostrar o caráter de relação de toda identidade e o fato de que freqüentemente a constituição de uma identidade implica o estabelecimento de uma hierarquia: por exemplo, entre forma e matéria, essência e acidente, negro e branco, homem e mulher. Uma vez que tenha sido compreendido que toda identidade se estabelece por relação e que a condição de existência de toda identidade é a afirmação de uma diferença, a determinação de algum 'outro', e que este outro funciona como seu 'exterior', é possível compreender o surgimento do antagonismo.

De fato, no campo das identificações coletivas —onde se trata da criação de um 'nós' mediante a delimitação de um 'eles'— haverá sempre a possibilidade de que esta relação nós/eles se transforme em uma relação amigo/inimigo, ou seja, que ela mesma se transforme no espaço de um antagonismo. Isto sucede quando o outro, que até agora tinha sido considerado sob o modo simples da diferença, começa a ser percebido como aquele que nega minha identidade e questiona minha existência. A partir desse momento, qualquer forma da relação nós/eles, seja de tipo religioso, étnico, econômico ou outro, se torna política.

Considerar assim a questão da identidade transforma nossa maneira de conceber o político. Isto já não pode ser visto como algo localizado em certo tipo de instituições específicas, como uma esfera ou nível da sociedade, mas deve ser tomado como uma dimensão inerente a toda a sociedade humana e que provém de nossa condição ontológica em si.

Com a finalidade de especificar este novo procedimento, proponho distinguir entre 'o político' que designa a dimensão de antagonismo e de hostilidade entre os humanos —antagonismo que pode se manifestar em formas múltiplas e surgir a partir de qualquer tipo de relações sociais— e 'a política' que pretende estabelecer uma ordem, organizar

a coexistência humana em condições que são sempre conflituosas porque estão atravessadas pelo político.

Esta visão, que tenta unir os dois sentidos referidos pela palavra 'política', o de 'polemos' e o de 'polis', é profundamente alheia ao pensamento liberal e, por outro lado, é a razão pela qual este pensamento se encontra desarmado diante do fenômeno do antagonismo. Mas considero que o futuro da democracia depende do reconhecimento desta dimensão do político, porque para protegê-la e consolidá-la deve-se ver com lucidez que a política sempre consiste em 'domesticar' a hostilidade e tratar de neutralizar o potencial de antagonismo que existe nas relações humanas.

A política, de fato, tem a ver com a ação pública e a formação de identidades coletivas. Seu objetivo é a criação de um 'nós' em um contexto de diversidade e de conflito. Mas para construir um 'nós', é preciso poder distingui-lo de um 'eles'. Por isso, a questão crucial de uma política democrática não é como chegar a um consenso sem exclusões ou como criar um 'nós' que não tivesse um 'eles' como correlato, mas como estabelecer esta distinção nós/eles de uma maneira que seja compatível com a democracia pluralista. Esta última supõe que o opositor já não seja considerado como um inimigo a quem há que destruir, mas como um adversário cuja posição seja reconhecida como legítima, trata-se na prática de transformar o antagonismo em *agonismo*.

Para conceber tal traslado poderíamos nos inspirar na reflexão de Elías Canetti que mostrou em *Massa e Poder* que o sistema parlamentar explora a estrutura psicológica dos exércitos em luta e põe em cena um combate no qual não se mata e em que um indivíduo se refere à opinião da maioria para decidir quem é o vencedor. Segundo ele, "o voto é o instante decisivo, aquele no qual um indivíduo se mede realmente. É o vestígio do encontro sangrento que se imita de diversas maneiras: ameaças, injúrias, excitação física que pode chegar até os golpes e o disparo de projéteis. Mas a contagem de vozes põe fim à batalha".²

Longe de considerar a democracia como algo natural e normal, como o resultado necessário de uma evolução moral da humanidade, é importante perceber seu caráter improvável e incerto. É algo frágil, que nunca se adquire definitivamente e constitui uma conquista que sempre

² Elías Canetti, *Masse et puissance*, Paris, 1966, p. 200.

há que defender. A tarefa de uma política democrática não é eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada para possibilitar um consenso racional, mas mobilizar essas paixões e colocá-las em cena segundo dispositivos agonísticos que favorecerão o respeito ao pluralismo. Em lugar de representar um perigo para a democracia, o enfrentamento agonístico na verdade é sua própria condição de existência.

Com certeza a democracia não pode sobreviver sem determinado nível de consenso —que deve se realizar no respeito às regras do jogo democrático—, contudo requer também a constituição de identidades coletivas em torno a posições bem diferenciadas. Os eleitores devem ter verdadeiras possibilidades de eleição e devem contar com alternativas reais.

Se, como afirma Niklas Luhman, a especificidade da democracia moderna, em quanto sistema político, reside em 'escindir a cúpula' através da distinção entre governo e oposição, percebe-se o perigo que pode ser a supressão da oposição direita/esquerda, dado que bloqueia a criação de identidades políticas democráticas e impulsiona uma indiferença diante dos partidos políticos tradicionais. Isto cria um terreno favorável para os movimentos políticos que propõem modalidades populistas e antiliberais de democracia e que se organizam em torno à articulação de identidades nacionais, religiosas ou étnicas. Quando a dinâmica agonística da democracia pluralista se trava por falta de identidades democráticas com as quais um indivíduo possa identificar-se, corremos o risco da multiplicação de enfrentamentos em termos de identidades essencialistas e de valores morais não negociáveis.

Somente quando se compreende que toda identidade se estabelece por relação e que está construída em função de uma diferença, pode ser colocada a questão democrática fundamental: como lutar contra as tendências à exclusão. Também aqui a perspectiva proposta por Derrida nos pode ajudar. Como indica a própria noção de *exterior constitutivo*, é impossível distinguir completamente o interior do exterior e toda identidade se desestabiliza irremediavelmente por seu 'exterior'. Trata-se aqui de um ponto decisivo para a reflexão política e gostaria de examinar suas implicações.

Em um plano filosófico geral, é claro que se o exterior constitutivo está presente no interior de toda objetividade como sua possibilidade sempre real, então o interior em si se converte em algo puramente contingente e se revela assim a estrutura de simples possibilidade de toda

ordem objetiva. Isto põe em dúvida a concepção essencialista da identidade e elimina toda possibilidade de fixar de maneira definitiva a identidade ou a objetividade. Na medida em que toda objetividade depende de uma *alteridade* ausente, necessariamente remete a essa *alteridade*, está contaminada por ela. Isto impede para sempre a segurança de uma identidade que pertença a um indivíduo e à qual este indivíduo pertença.

Vamos ainda mais longe. Não só não há identidades 'naturais' ou 'originais' —devido a que toda identidade é o resultado de um processo de constituição— mas esse processo em si deve ser considerado como um movimento permanente de mestiçagem. De fato, a identidade se constitui a partir de uma multiplicidade de interações e isto não ocorre dentro de um espaço cujos contornos poderiam ser delimitados.

Muitas pesquisas feministas ou inspiradas pela corrente 'pós-colonial' mostraram que se trata sempre de um processo de 'superdeterminação' que constrói vínculos muito complexos entre muitas formas de identificação e uma rede complexa de diferenças. Para pensar na identidade, é preciso considerar ao mesmo tempo a multiplicidade dos discursos e das relações de poder que a atravessam e o caráter complexo de cumplicidade e de resistência proporcionados pela trama das práticas nas quais essa identidade está implicada. Em lugar de ver as distintas formas de identidade e de pertinência como uma perspectiva e uma experiência, há que reconhecer ali o que se joga sempre como uma relação de forças.

Assim, o que chamamos 'identidade cultural' é o cenário e também o objeto de combates políticos, e a existência social de um grupo se constrói sempre no conflito. Este é um dos terrenos principais em que se exerce a hegemonia porque a fixação da identidade cultural de um grupo através de uma articulação específica de relações sociais contingentes e particulares contribui de maneira determinante para a criação de 'pontos nodais hegemônicos'.³ Estes últimos fixam parcialmente o sentido de uma cadeia significativa e permitem deter o fluxo dos significantes e dominar provisionalmente o campo discursivo.

No que se refere às identidades 'nacionais', uma perspectiva em termos de hegemonia e de articulação permite pensar em uma via a partir da qual se pode influir sobre elas em lugar de rejeitá-las, seja em nome do antiessencialismo ou em virtude da denominada defesa do universalismo. De fato, é perigoso ignorar as *catexis* libidinosas que se

mobilizam em torno do significante 'nação' e é inútil esperar a chegada de uma identidade pós-convencional.

A luta contra as formas exclusivas do nacionalismo étnico não pode ter bom resultado se não se articula outra forma de nacionalismo —que podemos classificar como 'cívico'— e que consiste na fidelidade ao pluralismo e aos valores democráticos. Ali se jogam elementos de primeira importância para uma política democrática; as dificuldades com as quais hoje se encontra a Alemanha reunificada deveriam alertar-nos contra a cegueira que as ilusões liberais e racionalistas de uma identidade 'pós-nacional' podem provocar.

Ao contrário do que pensam algumas pessoas, não há que procurar a solução para nossos problemas através de uma identidade 'européia', concebida como uma identidade homogênea que viria a substituir todas as outras identificações e fidelidades. Pelo contrário, se for concebida como uma aporia, um duplo genitivo, uma "experiência do impossível", como propõe Derrida em *L'autre cap*, a idéia de uma identidade européia pode inaugurar um processo promissor —próximo ao que Merleau-Ponty chamava 'universalismo lateral'—, indicando que o universal se inscreve no próprio coração do particular e das diferenças e no respeito à diversidade.

Conceber esta identidade européia como "diferença própria", uma "cultura própria como cultura do outro"⁴ é, de fato, imaginar uma identidade que acolhe a *alteridade*, que atesta a porosidade de suas fronteiras e que se abre sobre esse 'exterior' que a torna possível. Ao aceitar que só a mestiçagem nos constitui em quanto seres singulares, esta identidade européia permitiria afirmar e celebrar o caráter nômade de toda identidade.

Ao contrário das tentações sempre presentes de construir as identidades sob o modo da exclusão, reconhecer a multiplicidade dos elementos que constituem essas identidades, assim como sua contingência e sua interdependência, como sugere William Connolly, poderia ajudar-nos a "transformar um antagonismo de identidade em um *agonismo* de diferença"⁵ e a desativar o potencial de violência que está inscrito em

³ Para uma análise desta noção, ver: Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, cap.3

⁴ Jacques Derrida, *L'autre cap*, Paris, Editions de Minuit, 1991, p. 16.

⁵ William E. Connolly, *Identity/Difference*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1991, p. 178.

toda construção de um nós/ eles. Ao multiplicar essas fidelidades e pluralizar as propriedades serão criadas as condições para um verdadeiro 'pluralismo agonístico' porque onde as identidades se multiplicam, as paixões se dividem.

Para que uma análise da identidade seja realmente significativa, deve estar situada no contexto mais amplo dos paradoxos da democracia pluralista. De fato, em tal democracia existe algo enigmático e paradoxal, mencionado por vários de seus críticos, e que se deriva da articulação estabelecida entre liberalismo e democracia. Sem dúvida, há dois tipos de lógica que entram em conflito porque o resultado último da lógica da democracia, que está fundada na identidade e na equivalência, entra em oposição com a lógica liberal do pluralismo e da diferença, uma vez que esta última impede que seja estabelecido um sistema completo de identificações.

As duas lógicas são incompatíveis, mas isto não significa que não seja viável o sistema como tal. Ao contrário, precisamente a existência desta *tensão* entre a lógica da identidade e a lógica da diferença faz com que a democracia pluralista seja um regime particularmente apropriado para a indeterminação da política moderna. Não há dúvida de que, por causa desta articulação entre liberalismo e democracia, a lógica liberal —que tende a construir toda identidade como uma afirmação e como uma diferença— necessariamente subverte a totalização que é objetivo da lógica democrática da equivalência.

Ao invés de nos queixar disto, deveríamos nos alegrar, porque esta tensão entre a lógica da equivalência e a lógica da diferença, entre a igualdade e a liberdade, e entre nossa identidade como indivíduos e nossa identidade como cidadãos, proporciona a melhor proteção contra toda tentativa de efetuar seja a fusão completa ou a separação total. Portanto, deveríamos evitar suprimir esta tensão porque se tratarmos de eliminar o político, correremos o risco de destruir a democracia. A experiência da democracia moderna está baseada na aceitação da existência destas lógicas em conflito —uma tenta conseguir a equivalência completa e a outra preservar todas as diferenças— e de que sua articulação é necessária. A articulação deve ser recriada e renegociada constantemente: não há um ponto de equilíbrio no qual se consiga a harmonia final. Só neste 'entre-dois' precário, poderemos experimentar o pluralismo, ou seja, que esta democracia sempre estará 'por vir', para usar a expressão de Derrida, que enfatiza não só as possibilidades

não realizadas como também a impossibilidade radical de cumprimento final.

Em vez de criar os antecedentes necessários para o pluralismo, toda crença em uma resolução final de todos os conflitos —ainda que seja concebida como um enfoque assintótico da idéia reguladora de comunicação não distorcida, segundo Habermas— o colocaria em perigo, porque, paradoxalmente, o exato momento em que se cumprisse também seria o momento de sua destruição. Portanto, a verdadeira democracia pluralista deve ser vista como um 'bem impossível', ou seja, como algo que só existe enquanto não for possível alcançar perfeitamente. A existência do pluralismo implica a permanência do conflito e do antagonismo; estes não deveriam ser considerados como obstáculos empíricos que impossibilitam a realização perfeita de um ideal que existe em uma harmonia que não podemos alcançar porque nunca seremos capazes de coincidir perfeitamente com nosso ser racional.

Portanto, é importante para a democracia e para a construção de identidades democráticas ter um marco de referência que nos permita pensar na diferença como algo que é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade de criar a unidade e a totalidade. Este marco nos convida a abandonar a perigosa ilusão de uma possível reabsorção da *alteridade* em um todo unificado e harmônico, e a aceitar que a *alteridade* é irredutível. Trata-se de uma *alteridade* que não pode ser eliminada e, como disse Rodolphe Gasché:

Esta *alteridade* sempre debilita mas, também, possibilita o sonho da autonomia atingido através de uma concentração reflexiva sobre o ser, dado que nomeia uma condição estrutural prévia de tal estado desejado, uma condição que representa o limite de tal possibilidade.⁶

Tradução: Mónica Mansour

⁶ Rodolphe Gasché, *The Tain in the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, p. 105.