
Judith Butler

Quadros de guerra

Quando a vida é passível de luto?

Tradução de
Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha

Revisão de tradução de
Marina Vargas

Revisão técnica de
Carla Rodrigues

1ª edição



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro

2015

A filósofa Judith Butler tem como marca de sua obra um pensamento transgressor e peculiar sobre questões de gênero. Transgressor porque pautado pela influência da radicalidade do pós-estruturalismo francês, a partir do qual ela questiona toda a violência da normatividade. Peculiar porque, nesse processo de questionamento, Butler percebe como ontologia, normatividade e humanidade estiveram – e, a rigor, ainda estão – a serviço da preservação de determinadas vidas em detrimento de outras. *Quadros de guerra* faz parte desta ampla interrogação transgressora e peculiar sobre como o poder enquadra nosso olhar sobre os corpos, seus significados e valores.

O livro reúne seis ensaios, resultado de reflexões a partir da Guerra dos EUA contra o Iraque e da tortura dos prisioneiros em Guantánamo. Da análise do enquadramento de valor dessas vidas surge uma ligação original entre a Guerra e as guerras contra todas as normatividades que nos constroem e limitam. Guerras servem como cenário para o desenvolvimento de uma filosofia política, cujo debate sobre categorias identitárias leva à instigante pergunta: “O que é uma vida vivível?” Considerando que não há “vida enquanto tal”, mas que toda vida é inseparável das condições de existência, Butler faz emergir questões pertinentes aos leitores brasileiros, os quais todos os dias o noticiário também interpela: Por quem se lutar, afinal? Quais vidas merecem hito público e quais vidas se apresentam desde sempre como precárias?

Copyright da autora © Judith Butler, 2009
Copyright da edição original © Verso, 2009
Copyright da tradução © Civilização Brasileira, 2015

Título original: *Frames of War: When Is Life Grievable?*

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Butler, Judith
B992t Quadros de guerra: Quando a vida é possível de luto? /
Judith Butler; tradução Sérgio Tudeu de Niemeyer Lamanini
e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de
Munna Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. – 1ª ed.
– Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
288 p. : il. ; 21 cm.

Tradução de: *Frames of War*
Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-85-200-0965-9

1. Guerra - História. 2. Civilização moderna.
3. Violência. 4. História universal. I. Título.

14-17200

CDI: 930

CDU: 94



Todos os direitos reservados. É proibido reproduzir, armazenar ou transmitir partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta tradução adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da

EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA.

Rua Argentina, 171 — Rio de Janeiro, RJ — 20921-380 —

Tel.: (21) 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos
e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:

mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Impresso no Brasil

2015

Nota da editora

A tradução do título original *Frames of War* como *Quadros de guerra* é uma tentativa de trazer a multiplicidade de sentidos que a palavra original *frame* carrega, como amplamente discutido pela autora. A preferência por “enquadramentos”, seguida no texto, aponta para uma opção específica, a teoria do enquadramento formulada pelo sociólogo Erving Goffman. “Quadros” amplia a proposta do texto: trabalhar com molduras que restringem e ao mesmo tempo configuram o olhar. A opção por não criar neologismos foi a lógica que acompanhou a tradução da obra. O subtítulo *When Is Life Grievable?* passou a *Quando a vida é passível de luto?*, de maneira a evitar a utilização de “enlutável”, que a língua inglesa permite com mais facilidade do que a portuguesa e como Judith Butler prefere no original.

Da mesma forma, preferimos adaptar, e não traduzir literalmente, conceitos como *grievable/ungrievable/grievability* (passível de luto/não passível de luto/condição de luto), *precarity/precariousness* (condição precária/precariedade), *recognition/recognizable/recognizability* (reconhecimento/reconhecível/condição de ser reconhe-

cido), *injury/injurable/injuriability* (violação/violável/ condição de violável). Para facilitar a compreensão, indicamos a palavra original e sua tradução, na primeira aparição do conceito.

Agradecemos o dedicado trabalho de Marina Vargas e de Carla Rodrigues, e a gentil colaboração de Debora Diniz para o estabelecimento do texto.

Sumário

<i>Agradecimentos</i>	9
<i>Introdução: Vida precária, vida passível de luto</i>	13
1. Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade, comoção	57
2. Tortura e a ética da fotografia: pensando com Sontag	99
3. Política sexual, tortura e tempo secular	151
4. O não pensamento em nome do normativo	197
5. A reivindicação da não violência	233
<i>Notas</i>	261
<i>Índice</i>	279

Agradecimentos

Estes ensaios foram escritos e revisados entre 2004 e 2008. Embora alguns tenham aparecido em versões anteriores, foram revisados em profundidade para serem publicados neste livro. Uma versão anterior do Capítulo 1, “Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade, comoção”, foi publicada em inglês e catalão pelo Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, em 2008. “Tortura e a ética da fotografia” foi publicado em uma versão anterior na *Society and Space*, a revista acadêmica da Royal Geographical Society, e em Linda Hentschel (org.), *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror: Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse*. Berlim: h_books, 2008. O Capítulo 2 também se baseia em meu ensaio “Photography, War, Outrage”, publicado no *PMLA* em dezembro de 2005. “Política sexual, tortura e tempo secular” apareceu pela primeira vez no *British Journal of Sociology* (v. 59, n. 1), em março de 2008. “O não pensamento em nome do normativo” foi escrito com base na minha réplica às várias respostas ao artigo “Sexual politics”, no *British Journal of Sociology* (v. 59, n. 2). “A pretensão da não violência” baseia-se em “Violence and

Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins”, publicado em *differences* (v. 18, n. 2) no outono de 2007. A argumentação do texto foi elaborada em uma série de seminários que apresentei na École Normale Supérieure e na École des Hautes Études, em Paris, na primavera de 2008.

Sou grata pelas discussões que mantive com diversos interlocutores ao longo destes últimos anos. Eles me inspiraram e mudaram minha forma de pensar: Frances Bartkowski, Étienne Balibar, Jay Bernstein, Wendy Brown, Yoon Sook Cha, Alexandra Chasin, Tom Dumm, Samera Esmeir, Michel Feher, Eric Fassin, Faye Ginsburg, Jody Greene, Amy Huber, Nacira Guénif-Souilamas, Shannon Jackson, Fiona Jenkins, Linda Hentschel, Saba Mahmood, Paola Marrati, Mandy Merck, Catherine Mills, Ramona Naddaff, Denise Riley, Leticia Sabsay, Gayle Salamon, Kim Sang Ong-Van-Cung, Joan W. Scott, Kaja Silverman e Linda Williams.

Agradeço também a Humanities Research Fellowship da University of California, em Berkeley, e à reitora Janet Broughton, que me ofereceu o apoio necessário para concluir este texto. Sou igualmente grata a Colleen Pearl e a Jill Stauffer pelo trabalho editorial na preparação destes originais (embora todos os erros sejam enfaticamente meus). Agradeço a Tom Penn, da editora Verso, por ter me encorajado e publicado o projeto.

Dedico este texto aos meus alunos, que me estimulam e transformam minha maneira de pensar.

AGRADECIMENTOS

Este manuscrito foi concluído um mês depois da eleição de Barack Obama para a presidência dos Estados Unidos,* e ainda aguardamos para ver quais melhorias concretas em relação à guerra podem acontecer nesse governo. De certo modo, as motivações para os ensaios então reunidos surgiram das guerras promovidas pela administração Bush, mas estou certa de que as reflexões aqui contidas não se limitam às veleidades desse regime. A crítica da guerra emerge da ocorrência da guerra, mas seu objetivo é repensar o complexo e frágil caráter dos vínculos sociais e considerar quais condições podem tornar a violência menos possível, as vidas mais equitativamente passíveis de luto e, conseqüentemente, mais vivíveis.

*Desde a conclusão de *Quadros de guerra* e a publicação do livro no Brasil, Obama cumpre seu segundo mandato como presidente dos Estados Unidos. Em 2009, ganhou o Prêmio Nobel da Paz em reconhecimento ao seu empenho em diminuir os estoques de armas nucleares e pelos esforços em restabelecer o processo de paz no Oriente Médio. (N. da E.)

Introdução

Vida precária, vida passível de luto*

Este livro consiste em cinco ensaios escritos em resposta às guerras contemporâneas, com foco nos modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência. De certa forma, o livro é uma continuação de *Precarious Life*, publicado pela Verso em 2004, especialmente quando sugere que uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras.

Por um lado, procuro chamar a atenção para o problema epistemológico levantado pela questão do enqua-

* No original, "Precarious life, grievable life". A autora usa dois termos em inglês: *precarity*, que traduzimos por condição precária, e *precariousness*, que traduzimos por precariedade. Literalmente, *grievable* é "enlutável". Como a palavra não é dicionarizada, usamos "passível de luto". (N. da R. Téc.)

dramento: as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada (susceptível de ser perdida ou lesada) estão politicamente saturadas. Elas são em si mesmas operações de poder. Não decidem unilateralmente as condições de aparição, mas seu objetivo é, não obstante, delimitar a esfera da aparição enquanto tal. Por outro lado, o problema é ontológico, visto que a pergunta em questão é: *O que é uma vida?* O "ser" da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse "ser" fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida. Obviamente, essa constatação afeta o pensamento sobre a "vida" na biologia celular e nas neurociências, já que certas maneiras de enquadrar a vida servem de base para essas práticas científicas, assim como para os debates a respeito do começo e do fim da vida nas discussões sobre liberdade reprodutiva e eutanásia. Embora o que tenho a dizer possa ter algumas implicações para esses debates, meu foco aqui será a guerra — por que e como se torna mais fácil, ou mais difícil, empreendê-la.

Apreender uma vida

A condição precária da vida nos impõe uma obrigação. Devemos nos perguntar em que condições torna-se possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas,

como precária, e em que condições isso se torna menos possível ou mesmo impossível. É claro, não se deduz daí que se alguém apreende uma vida como precária decidirá protegê-la ou garantir as condições para sua sobrevivência e prosperidade. Pode ser, como Hegel e Klein apontam, cada um à sua maneira, que a apreensão da precariedade conduza a uma potencialização da violência, a uma percepção da vulnerabilidade física de certo grupo de pessoas que incita o desejo de destruí-las. Contudo, quero demonstrar que, se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes que nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social.

Referir-se à “ontologia” nesse aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar

exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social. Em outras palavras, o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, hem como a exigências de sociabilidade — incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo —, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis. A concepção mais ou menos existencial da “precariedade” está, assim, ligada à noção mais especificamente política de “condição precária”. É a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que contínuem excedendo e atravessando as categorias de identidade.¹

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação* e a violência. Estamos falando, é claro, de diferentes modalidades de “violência” em cada nível desta análise, mas isso não significa que todas sejam equivalentes ou que não seja

* No contexto político do texto, consideramos *injury* como violação, uma das possibilidades de tradução desta palavra no contexto de reivindicação de direitos, e *injurable* como condição de violável, marca comum a toda e qualquer vida. (N. da R. Téc.)

necessário estabelecer alguma distinção entre elas. Os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (ou que produzem vidas através de um *continuum* de vida) não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito. Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Essas condições normativas para a produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento.* Ao mesmo tempo, seria um equívoco entender a operação das normas de maneira determinista. Os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder, e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer. Assim, há “sujeitos” que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente — ou, melhor dizendo, nunca — são reconhecidas como vidas. Em que sentido, então, a vida excede sempre as condições normativas de sua condição de ser reconhecida? Afirmar isso não significa dizer que a “vida” tem como essência

* A autora usa três termos: *recognition*, aqui traduzido por reconhecimento; *recognizable*, entendido como reconhecido; e *recognizability*, sem equivalente em português. Para o terceiro termo a tradução optou por condição de ser reconhecido. (N. da R. Têc.)

uma resistência à normatividade, mas apenas que toda e qualquer construção da vida requer tempo para fazer seu trabalho, e que nenhum trabalho que ela faça pode vencer o próprio tempo. Em outras palavras, o trabalho nunca está feito definitivamente. Este é um limite interno à própria construção normativa, uma função de sua "iterabilidade" e heterogeneidade, sem a qual não pode exercitar sua capacidade de modelagem e que limita a finalidade de qualquer de seus efeitos.

Talvez então, como consequência, seja necessário considerar como podemos distinguir entre "apreender" e "reconhecer" uma vida. "Reconhecimento" é o termo mais forte, derivado de textos hegelianos e sujeito a revisões e a críticas durante muitos anos.² "Apreensão" é menos preciso, já que pode implicar marcar, registrar ou reconhecer sem pleno conhecimento. Se é uma forma de conhecimento, está associada com o sentir e o perceber, mas de maneiras que não são sempre — ou ainda não são — formas conceituais de conhecimento. O que somos capazes de apreender é, sem dúvida, facilitado pelas normas do reconhecimento, mas seria um erro dizer que estamos completamente limitados pelas normas de reconhecimento quando apreendemos uma vida. Podemos apreender, por exemplo, que alguma coisa não é reconhecida pelo reconhecimento. Na realidade, essa apreensão pode se tornar a base de uma crítica das normas de reconhecimento. O fato é que não recorremos simplesmente a normas de reconhecimento únicas e distintas, mas também a condições mais gerais, historicamente articuladas e reforçadas, de

“condição de ser reconhecido”. Se nos perguntamos como se constitui a condição de ser reconhecido, assumimos, por meio da própria questão, uma perspectiva que sugere que esses campos são constituídos variável e historicamente, de modo independente de quão apriorística seja sua função como condição de aparição. Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a “condição de ser reconhecido” caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento — os termos, as convenções e as normas gerais “atuam” do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento.

Marcos do reconhecimento

Como, então, a condição de ser reconhecido deve ser entendida? Em primeiro lugar, ela *não* é uma qualidade ou uma potencialidade de indivíduos humanos. Dito dessa forma pode parecer absurdo, mas é importante questionar a ideia de pessoa como individualidade. Se argumentarmos que essa condição de ser reconhecido é uma potencialidade universal e que pertence a todas as pessoas como pessoas,

então, de certo modo, o problema que temos diante de nós já está resolvido. Decidimos que determinada noção particular de “pessoa” determinará o escopo e o significado da condição de ser reconhecido. Por conseguinte, estabelecemos um ideal normativo como condição preexistente de nossa análise; de fato, já “reconhecemos” tudo o que precisamos saber sobre o reconhecimento. Não há desafio que o reconhecimento proponha à forma do humano que tenha servido tradicionalmente como norma para a condição de ser reconhecido, uma vez que a pessoa é essa própria norma. Trata-se, contudo, de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Que novas normas são possíveis e como são forjadas? O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? Em outras palavras, o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?

Se o reconhecimento é um ato, ou uma prática, empreendido por, pelo menos, dois sujeitos, e que, como sugeriria a perspectiva hegeliana, constitui uma ação recíproca, então a condição de ser reconhecido descreve essas condições gerais com base nas quais o reconhecimento pode acontecer, e efetivamente acontece. Parece, pois, que ainda há mais dois termos para compreender: *apreensão*, entendida como

um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irreduzível ao reconhecimento; e *inteligibilidade*, entendida como o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível. Isso constituiria um campo dinâmico entendido, ao menos inicialmente, como um *a priori* histórico.³ Nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento, embora não se possa afirmar o contrário: uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de ser conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível. Assim, da mesma forma que as normas da condição de ser reconhecido preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas.

Essas normas recerrem a esquemas variáveis de inteligibilidade, de modo que podemos ter, e efetivamente temos, por exemplo, histórias de vida e histórias de morte. Com efeito, há contínuos debates sobre se o feto deveria contar como vida, ou como uma vida, ou como uma vida humana; há outros debates sobre concepção e sobre o que constitui os primeiros momentos de um organismo vivo; também há debates sobre o que determina a morte — se a morte do cérebro, ou a do coração, se é o resultado de uma declaração legal ou de um conjunto de certificados médicos e legais. Todos esses debates envolvem noções contestadas de pessoa e, implicitamente, questões relativas ao “animal humano” e como essa existência conjuntiva (e cruzada) deve ser compreendida. O fato de esses debates existirem e continuarem a existir não significa que a vida e a morte

sejam conseqüências diretas do discurso (uma conclusão absurda, se tomada literalmente). Antes, significa que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento. Mesmo quando a vida e a morte acontecem entre, fora ou através dos enquadramentos por meio dos quais são, em sua maior parte, organizadas, elas ainda *acontecem*, embora de maneiras que colocam em dúvida a necessidade dos mecanismos por meio dos quais os campos ontológicos são constituídos. Se uma vida é produzida de acordo com as normas pelas quais a vida é reconhecida, isso não significa nem que tudo que concerne uma vida seja produzido de acordo com essas normas nem que devamos rejeitar a ideia de que há um resto de "vida" — suspenso e espectral — que ilustra e perturba cada instância normativa da vida. A produção é parcial e é, de fato, perpetuamente perturbada por seu duplo ontologicamente incerto. Na realidade, cada instância normativa é acompanhada de perto por seu próprio fracasso, e com muita frequência esse fracasso assume a forma de uma figura. A figura não reivindica um estatuto ontológico determinado e, embora possa ser apreendida como "viva", nem sempre é reconhecida como uma vida. Na verdade, uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem de lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida. Situa-se fora do enquadramento fornecido pela norma, mas apenas como um duplo implacável cuja ontologia não pode ser assegurada, mas cujo estatuto de ser vivo está aberto à apreensão.

Como sabemos, *to be framed* (ser enquadrado) é uma expressão complexa em inglês: um quadro pode ser emoldurado (*framed*), da mesma forma que um criminoso pode ser *incriminado* pela polícia (*framed*), ou uma pessoa inocente (por alguém corrupto, com frequência a polícia), de modo que cair em uma armadilha ou ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, “provam” a culpa da pessoa, pode significar *framed*. Quando um quadro é emoldurado, diversas maneiras de intervir ou ampliar a imagem podem estar em jogo. Mas a moldura tende a funcionar, mesmo de uma forma minimalista, como um embelezamento editorial da imagem, se não como um autocomentário sobre a história da própria moldura.⁴ Esse sentido de que a moldura direciona implicitamente a interpretação tem alguma ressonância na ideia de *incriminação/armação* como uma falsa acusação. Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um “enquadramento”, de modo que o seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do espectador. Uma determinada maneira de organizar e apresentar uma ação leva a uma conclusão interpretativa acerca da própria ação. Mas, como sabemos por intermédio de Trinh Minh-ha, é possível “enquadrar o enquadramento” cu, na verdade, o “enquadrador”,⁵ o que envolve expor o artifício que produz o efeito da culpa individual. “Enquadrar o enquadramento” parece envolver certa sobreposição altamente reflexiva do campo visual, mas, na minha opinião, isso não tem que resultar em formas rarefeitas de reflexividade. Ao contrário,

questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível. A moldura nunca determinou realmente, de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas.

Certo vazamento ou contaminação torna esse processo mais falível do que pode parecer à primeira vista. A argumentação de Benjamin sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica pode ser adaptada para o momento atual.⁶ As próprias condições técnicas de reprodução e reprodutibilidade produzem um deslocamento crítico, se não uma completa deterioração do contexto, em relação aos enquadramentos usados em tempos de guerra pelas fontes de mídia dominantes. Isso significa, em primeiro lugar, que, mesmo que alguém pudesse, considerando a cobertura global da mídia, delimitar um "contexto" único para a criação de uma fotografia de guerra, sua circulação se afastaria necessariamente desse contexto. Embora a imagem seguramente chegue em novos contextos, também cria novos contextos em virtude dessa chegada, convertendo-se em parte do mesmo processo por meio do qual novos contextos são delimitados e formados. Em outras palavras, a circulação das fotos de guerra, assim como a divulgação da poesia do cárcere (no caso dos poetas de Guantánamo de que falaremos no Capítulo 1), rompe o

tempo todo com o contexto. Na verdade, a poesia deixa a prisão, quando chega a deixá-la, mesmo quando o prisioneiro não pode fazê-lo; as fotos circulam na internet, mesmo quando esse não era seu propósito. As fotos e a poesia que não conseguem entrar em circulação — seja porque são destruídas, seja porque nunca recebem permissão para deixar a cela da prisão — são incendiárias tanto por aquilo que retratam quanto pelas limitações impostas à sua circulação (e muitas vezes pela maneira como tais limitações ficam registradas nas imagens e na escritura propriamente ditas). Essa mesma capacidade de circular é parte do que é destruído (e se esse fato acaba “vazando”, o relato sobre o ato destrutivo circula no lugar do que foi destruído). O que “escapa ao controle” é precisamente o que escapa ao contexto que enquadra o acontecimento, a imagem, o texto da guerra. Mas se os contextos são enquadrados (não existe contexto sem uma delimitação implícita), e se um enquadramento rompe invariavelmente consigo mesmo quando se move através do espaço e do tempo (se deve romper consigo mesmo a fim de se mover através do espaço e do tempo), então o enquadramento em circulação tem de romper com o contexto no qual é formado se quiser chegar a algum outro lugar. O que significaria compreender este “escapar” e este “romper com” como parte dos fenômenos midiáticos em questão, como a função do enquadramento?

O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso) depende das

condições de reprodutibilidade para ter êxito. Essa própria reprodutibilidade, porém, demanda uma constante ruptura com o contexto, uma constante delimitação de novos contextos, o que significa que o “enquadramento” não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Em outras palavras, o enquadramento não mantém nada integralmente em um lugar, mas ele mesmo se torna uma espécie de rompimento perpétuo, sujeito a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar para outro. Como o enquadramento rompe constantemente com seu contexto, esse autorrompimento converte-se em parte de sua própria definição. Isso nos conduz a uma maneira diferente de compreender tanto a eficácia do enquadramento quanto sua vulnerabilidade à reversão, à subversão e mesmo à instrumentalização crítica. O que é aceito em uma instância, em outra é tematizado criticamente ou até mesmo com incredulidade. Essa dimensão temporal variável do enquadramento constitui, igualmente, a possibilidade e a trajetória de sua comoção. Assim, a imagem digital circula fora dos muros de Abu Ghraib, ou a poesia de Guantánamo é recuperada por advogados especializados em direitos humanos que promovem sua publicação em todo o mundo. E desse modo se estabelecem as condições para surpresa, indignação, repulsa, admiração e descoberta, dependendo de como o conteúdo é enquadrado pelas variações de tempo e lugar. O movimento da imagem ou do texto fora do confinamento é uma espécie de “evasão”, de modo que, embora nem a

imagem nem a poesia possam libertar ninguém da prisão, nem interromper um bombardeio, nem, de maneira nenhuma, reverter o curso da guerra, podem, contudo, oferecer as condições necessárias para libertar-se da aceitação cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência.

Observamos anteriormente que um dos sentidos de “ser enquadrado” significa ser objeto de uma armação, de uma tática mediante a qual a prova é manipulada de maneira a fazer uma acusação falsa parecer verdadeira. Algum poder manipula os termos de aparecimento e torna-se impossível escapar do enquadramento/armação; alguém é incriminado, o que significa que é acusado, mas também julgado por antecipação, sem provas válidas e sem nenhum meio óbvio de retificação. Mas se o enquadramento é entendido como um certo “escapar” ou um “se afastar”, então parece análogo a uma fuga da prisão. Isso sugere certa libertação, um afrouxamento do mecanismo de controle e, com ele, uma nova trajetória de comoção. O enquadramento, nesse sentido, permite — e mesmo requer — essa evasão. Isso aconteceu quando foram divulgadas fotos dos prisioneiros de Guantánamo ajoelhados e acorrentados, o que provocou grande indignação; aconteceu de novo quando as imagens digitais de Abu Ghraib circularam globalmente através da internet, facilitando uma reação ampla e visceral contra a guerra. O que acontece nesses momentos? E são apenas momentos passageiros ou são, na realidade, ocasiões em que o enquadramento se revela uma

armação forçosa e plausível, resultando em uma libertação decisiva e exuberante da força de autoridades ilegítimas?

Como relacionar este debate sobre os enquadramentos com o problema da apreensão da vida em sua precariedade? Poderia parecer, em princípio, que é um convite à produção de novos enquadramentos e, conseqüentemente, de novos tipos de conteúdo. Então apreendemos a precariedade da vida através dos enquadramentos à nossa disposição, e é nossa tarefa tentar estabelecer novos enquadramentos que aumentariam a possibilidade de reconhecimento? A produção de novos enquadramentos, como parte do projeto geral de mídia alternativa, é evidentemente importante, mas perderíamos uma dimensão crítica desse projeto se nos limitássemos a essa forma de ver as coisas. O que acontece quando um enquadramento rompe consigo mesmo é que uma realidade aceita sem discussão é colocada em xeque, expondo os planos orquestradores da autoridade que procurava controlar o enquadramento. Isso sugere que não se trata apenas de encontrar um novo conteúdo, mas também de trabalhar com interpretações recebidas da realidade para mostrar como elas podem romper — e efetivamente o fazem — consigo mesmas. Por conseguinte, os enquadramentos que, efetivamente, decidem quais vidas serão reconhecíveis como vidas e quais não o serão devem circular a fim de estabelecer sua hegemonia. Essa circulação reitera ou, melhor dizendo, é a estrutura iterável do enquadramento. Conforme os enquadramentos rompem consigo mesmos para poderem se estabelecer, surgem outras possibilidades de apreensão. Quando esses

enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas vêm abaixo — como parte do próprio mecanismo da sua circulação —, torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida. O que é esse espectro que corrói as normas do reconhecimento, uma figura intensificada que vacila entre o seu interior e o seu exterior? Como interior, deve ser expulsa para purificar a norma; como exterior, ameaça desfazer as fronteiras que delineiam o self. Em ambos os casos, representa a possibilidade de colapso da norma; em outras palavras, é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções.

Precariedade e ser ou não passível de luto

Quando lemos a respeito de vidas perdidas com frequência nos são dados números, mas essas histórias se repetem todos os dias, e a repetição parece interminável, irremediável. Então, temos de perguntar, o que seria necessário não somente para apreender o caráter precário das vidas perdidas na guerra, mas também para fazer com que essa apreensão coincida com uma oposição ética e política às perdas que a guerra acarreta? Entre as perguntas que resultam dessa colocação estão as seguintes: Como a comoção é produzida por essa estrutura do enquadramento? E qual

é a relação da comoção com o julgamento e a prática de natureza ética e política?

Afirmar que uma vida é precária exige não apenas que a vida seja apreendida como uma vida, mas também que a precariedade seja um aspecto do que é apreendido no que está vivo. Do ponto de vista normativo, o que estou argumentando é que deveria haver uma maneira mais inclusiva e igualitária de reconhecer a precariedade, e que isso deveria tomar forma como políticas sociais concretas no que diz respeito a questões como habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico. No entanto, também estou insistindo, de uma maneira que poderia parecer inicialmente paradoxal, que a própria precariedade não pode ser adequadamente *reconhecida*. Pode ser apreendida, entendida, encontrada, e pode ser pressuposta por certas normas de reconhecimento da mesma forma que pode ser rejeitada por essas normas. Na realidade, deveria haver um reconhecimento da precariedade como uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não humanos), mas não devemos pensar que o reconhecimento da precariedade controla, captura ou mesmo conhece completamente o que reconhece. Assim, apesar de argumentar (e o farei) que as normas do reconhecimento deveriam estar baseadas em uma apreensão da precariedade, não acredito que a precariedade seja uma função ou efeito do reconhecimento, nem que o reconhecimento seja a única ou a melhor maneira de registrá-la.

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude de uma vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. Isso implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente. Reciprocamente, isso significa que nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, que, em sua maioria, permanecem anônimos. Essas não são necessariamente relações de amor ou sequer de cuidado, mas constituem obrigações para com os outros, cuja maioria não conhecemos nem sabemos que nome têm, e que podem ou não ter traços de familiaridade com um sentido estabelecido de quem somos "nós". Falando na linguagem comum, poderíamos dizer que "nós" temos essas obrigações para com os "outros" e que presumimos que sabemos quem somos "nós" nesse caso. A implicação social dessa colocação, contudo, é precisamente que o "nós" não se reconhece, nem pode se reconhecer, que ele está cindido desde o início, interrompido pela alteridade, como afirma [Emmanuel] Levinas, e as obrigações que "nós" temos são precisamente aquelas que rompem com qualquer noção estabelecida de "nós".

Indo além e no sentido oposto de um conceito existencial de finitude que singulariza nossa relação com a morte e com a vida, a precariedade enfatiza nossa substitutibilidade e nosso anonimato radicais em relação tanto a determinados modos socialmente facilitados de morrer e de morte quanto a outros modos socialmente condicionados de sobreviver e crescer. Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento (o nascimento é, por definição, precário), o que quer dizer que o fato de uma criança sobreviver ou não é importante, e que sua sobrevivência depende do que poderíamos chamar de uma "rede social de ajuda". É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa. Em geral, imaginamos que uma criança vem ao mundo, é mantida no e por esse mundo até a idade adulta e a velhice e, finalmente, morre. Imaginamos que quando a criança é desejada há celebração no início da vida. Mas não pode haver celebração sem uma compreensão implícita de que a vida é passível de luto, de que seria enlutada se fosse perdida, e de que esse futuro anterior está estabelecido como a condição de sua vida. Em linguagem corrente, o luto serve à vida que já foi vivida e pressupõe que essa vida já está terminada. Porém, de acordo com o futuro anterior (que também faz parte da linguagem corrente), o fato de ser passível de luto é uma condição do surgimento

e da manutenção de uma vida.⁷ O futuro anterior, “uma vida foi vivida”, é pressuposto no começo de uma vida que mal começou a ser vivida. Em outras palavras, “essa será uma vida que terá sido vivida” é a pressuposição de uma vida cuja perda é passível de luto, o que significa que esta será uma vida que poderá ser considerada vida, e será preservada em virtude dessa consideração. Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início.

Para uma crítica do direito à vida

É sem dúvida difícil, para aqueles à esquerda, pensar em um discurso da “vida”, uma vez que estamos acostumados a pensar que aqueles que são favoráveis a mais liberdades reprodutivas são “a favor da liberdade de escolha”, ao passo que aqueles que se opõem a elas são “a favor da vida”. Mas talvez exista uma maneira de a esquerda retomar o pensamento sobre a “vida” e fazer uso desse enquadramento da vida precária para defender uma firme posição feminista a favor das liberdades reprodutivas.

Não é difícil ver como aqueles que adotam as chamadas posições “a favor da vida” podem basear seu ponto de vista no argumento de que o feto é precisamente essa vida que não é enlutada, mas que deveria sê-lo, ou que é uma vida que não é reconhecida como vida por aqueles a favor do direito ao aborto. Na realidade, esse argumento poderia ter uma ligação bem próxima com a defesa dos direitos dos animais, uma vez que podemos perfeitamente argumentar que o animal é uma vida que em geral não é encarada como vida de acordo com as normas antropocêntricas. Esses debates se voltam com muita frequência para questões ontológicas, indagando se existe uma diferença significativa entre o estatuto de vida do feto, ou mesmo do embrião, e o estatuto da “pessoa”, ou se existe uma diferença ontológica entre o animal e o “humano”.

Devemos reconhecer que todos esses organismos estão vivos de uma forma ou de outra. Fazer essa afirmação, contudo, não é fornecer argumentos substanciais para uma posição ou para a outra. Afinal de contas, as plantas são seres vivos, mas os vegetarianos normalmente não fazem nenhuma objeção a comê-las. De forma mais geral, pode-se argumentar que os próprios processos da vida envolvem destruição e degeneração, mas isso não nos diz, de modo algum, qual tipo de destruição é eticamente relevante e qual não é. Determinar a especificidade ontológica da vida nessas circunstâncias nos levaria, de modo mais geral, a uma discussão de biopolítica, preocupada com as diferentes maneiras de apreender, controlar e administrar a vida, e como essas modalidades de poder se infiltram

na definição da vida propriamente dita. Teríamos de considerar paradigmas variáveis nas ciências da vida, como, por exemplo, o deslocamento dos modos de ver clínicos para os modos de ver moleculares, ou os debates entre aqueles que priorizam as células e aqueles que insistem que o tecido é a unidade mais primária do ser vivo. Esses debates teriam de ser conectados às novas tendências da biomedicalização e aos novos modos de administrar a vida, bem como às novas perspectivas na biologia que vinculam o *bios* do ser humano ao do animal (ou que levam a sério a relação quiásmica implícita na expressão “o animal humano”). Teríamos, então, de situar nossa discussão sobre a guerra nesses últimos campos, o que nos mostraria que a “vida” como tal continua sendo definida e regenerada, por assim dizer, em novos modos de conhecimento/poder.

Estou certa de que é possível seguir este caminho para compreender a biopolítica tanto da guerra quanto da liberdade reprodutiva, e de que esses caminhos de investigação seriam necessários para situar o discurso da vida dentro da esfera da biopolítica e mais especificamente da biomedicalização. Há também, como Donna Jones mostrou recentemente, um elo importante entre o discurso sobre a vida, a tradição do vitalismo e várias doutrinas do racismo. A bibliografia sobre esses importantes temas cresceu enormemente nos últimos anos.⁶ Minha contribuição pessoal, contudo, não é para a genealogia dos conceitos de vida ou de morte, mas para pensar a precariedade como algo ao mesmo tempo pressuposto e orientado por esse

discurso, ao mesmo tempo nunca plenamente resolvida por nenhum discurso.

Na minha opinião, não é possível basear os argumentos a favor da liberdade reprodutiva, que incluem o direito ao aborto, em uma concepção sobre o que é vivo e o que não é. As células-tronco são células vivas, ainda que precárias, mas isso não implica imediatamente que se deva adotar uma política em relação às condições nas quais elas deveriam ser destruídas ou nas quais poderiam ser usadas. Nem tudo que está incluído sob a rubrica "vida precária" é, desse modo, *a priori*, digno de proteção contra a destruição. Esses argumentos, porém, ficam ditíceis particularmente nesse ponto, pois, se alguns tecidos ou células vivos merecem ser protegidos contra a destruição, e outros não, isso poderia nos levar à conclusão de que, sob condições de guerra, algumas vidas humanas são dignas de proteção enquanto outras não são? Para entender por que isso é uma inferência enganosa, temos de considerar alguns postulados básicos de nossa análise e constatar como certo antropocentrismo condiciona várias formas questionáveis de argumentação.

O primeiro postulado é que existe um vasto domínio de vida não sujeito à regulação e à decisão humanas, e que conceber algo diferente disso é reinstalar um antropocentrismo inaceitável no coração das ciências da vida.

O segundo ponto é óbvio, mas vale a pena ser reafirmado: no vasto domínio da vida orgânica, a degeneração e a destruição fazem parte do próprio processo da vida, o que significa que nem toda degeneração pode ser detida sem

deter, por assim dizer, os processos da vida propriamente ditos. Ironicamente, excluir a morte da vida representa a morte da vida.

Por conseguinte, em referência a qualquer coisa viva, não é possível afirmar antecipadamente que há um *direito à vida*, uma vez que nenhum direito pode evitar todos os processos de degeneração e morte; essa pretensão é a função de uma fantasia onipotente do antropocentrismo (uma fantasia que também busca negar a finitude do *anthropos*).

Da mesma maneira, e em última instância, não faz sentido afirmar, por exemplo, que temos de nos centrar no que é característico a respeito da vida humana, uma vez que, se estamos preocupados com a “vida” da vida humana, é precisamente aí que não há nenhuma maneira sólida de distinguir, em termos absolutos, o *bios* do animal do *bios* do animal humano. Qualquer distinção desse tipo seria tênue e, uma vez mais, não levaria em conta que, por definição, o animal humano é ele mesmo um animal. Essa não é uma assertiva que diz respeito ao tipo ou à espécie de animal que o humano é, mas sim o reconhecimento de que a animalidade é uma precondição do humano, e não existe humano que não seja um animal humano.

Aqueles que procuram uma base para decidir, por exemplo, se ou quando o aborto pode ser justificado quase sempre recorrem a uma concepção moral da “pessoa” para determinar quando seria razoável considerar um feto uma pessoa. As pessoas seriam então entendidas como sujeitos de direitos, com direito a proteção contra os maus-tratos e a destruição, o que não se aplicaria às não pessoas —

ou pré-pessoas, por assim dizer. Esses esforços buscam resolver as questões éticas e políticas recorrendo a uma ontologia da pessoa baseada em um relato da individuação biológica. Aqui, a ideia de "pessoa" é definida ontogeneticamente, ou seja, o desenvolvimento interno postulado de certo estatuto ou capacidade moral do indivíduo torna-se a principal medida pela qual a pessoa é julgada. O debate restringe-se não somente a um domínio moral, mas a uma ontologia do individualismo que não reconhece que a vida, entendida como vida precária, implica uma ontologia social que coloca essa forma de individualismo em questão.

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações com o meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente. Esse modo de ontologia social (para o qual não existe nenhuma distinção absoluta entre o social e o ecológico) tem implicações concretas para a maneira pela qual voltamos a abordar as questões relativas à liberdade reprodutiva e às políticas antibélicas. A questão não é saber se determinado ser é vivo ou não, nem se ele tem o estatuto de "pessoa"; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis. Somente com esta última questão podemos evitar as pressuposições individualistas, antropocêntricas e liberais que desencaminharam essas discussões.

É claro que esses argumentos ainda não abordam diretamente a questão de definir em que condições a vida precária passa a ter direito à proteção, e em que outras condições não o tem. Uma maneira convencional de colocar esse problema no âmbito da filosofia moral é: quem decide e com base em que a decisão é tomada? Mas talvez haja um conjunto de questões mais fundamentais a serem propostas: em que ponto a “decisão” desponta como ato relevante, apropriado ou obrigatório? Há a questão do “quem” decide, e dos padrões de acordo com os quais uma decisão é tomada; mas há também a “decisão” sobre o escopo adequado da própria tomada de decisão. A decisão de prolongar a vida *para* humanos ou animais e a decisão de abreviá-la são sabidamente controversas precisamente porque não há consenso sobre quando e onde a decisão deveria entrar em cena. Em que medida, e com que esforço e custo, podemos prolongar a vida vivível para os velhos ou doentes terminais? Lado a lado com argumentos religiosos que afirmam que “não cabe aos humanos” tomar decisões, há posições motivadas pela análise de custo-benefício, que argumentam que há limites financeiros para nossa capacidade de prolongar uma vida, ainda mais uma vida muito menos “vivível”. Mas vale observar que, quando começamos a considerar esses cenários, imaginamos um grupo de pessoas que estão tomando decisões, e que as decisões em si são tomadas em relação a um ambiente que, de modo geral, tomará ou não a vida vivível. Não se trata simplesmente de uma questão relativa à política sobre manter ou não uma vida ou proporcionar as condições

para uma vida vivível, pois está implícita em nossas reflexões uma suposição sobre a própria ontologia da vida. Simplificando, a vida exige apoio e condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível.

Na verdade, quando se toma a decisão de utilizar uma máquina para prolongar a vida de um paciente, ou de ampliar os cuidados médicos aos mais velhos, essas decisões são tomadas, em algum nível, considerando a qualidade e as condições de vida. Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver. Com efeito, todo impulso tem de ser sustentado,⁹ apoiado pelo que está fora de si mesmo, e é por essa razão que não pode haver nenhuma persistência na vida sem pelo menos algumas condições que tornam uma vida vivível. E isso é verdade tanto para o "indivíduo que toma decisões" quanto para qualquer outro, incluindo o indivíduo que "decide" o que fazer em relação a embriões, fetos, células-tronco ou esperma alcatório. De fato, aquele que decide ou assegura direitos à proteção o faz no contexto de normas sociais e políticas que enquadram o processo de tomada de decisão, e em contextos presumidos nos quais a afirmação de direitos possa ser reconhecida. Em outras palavras, as decisões são práticas sociais, e a afirmação de direitos surge precisamente onde as condições de interlocução podem ser pressupostas ou minimamente invocadas e incitadas quando ainda não estão institucionalizadas.

No entanto, o que talvez seja mais importante é que teríamos de repensar “o direito à vida” onde não há nenhuma proteção definitiva contra a destruição e onde os laços sociais afirmativos e necessários nos impelem a assegurar as condições para vidas vivíveis, e a fazê-lo em bases igualitárias. Isso implicaria compromissos positivos no sentido de oferecer os suportes básicos que buscam minimizar a precariedade de maneira igualitária: alimentação, abrigo, trabalho, cuidados médicos, educação, direito de ir e vir e direito de expressão, proteção contra os maus-tratos e a opressão. A precariedade fundamenta essas obrigações sociais positivas (paradoxalmente, porque a precariedade é uma espécie de “desfundamentação” que constitui uma condição generalizada para o animal humano), ao mesmo tempo que o propósito dessas obrigações é minimizar a precariedade e sua distribuição desigual. Nessa perspectiva, portanto, podemos compreender as maneiras de justificar a pesquisa com células-tronco quando fica claro que o uso de células vivas pode aumentar as possibilidades de uma vida mais vivível. De forma similar, a decisão de abortar um feto pode perfeitamente estar baseada na suposição de que as formas de suporte social e econômico necessários para tornar aquela vida vivível estão ausentes. Nesse sentido, podemos perceber que os argumentos contra determinadas formas de guerra dependem da afirmação de que os modos arbitrários de maximizar a precariedade para uns e de minimizá-la para outros violam normas igualitárias básicas ao mesmo tempo que não reconhecem que a precariedade impõe certos tipos de obrigações éticas aos vivos e entre os vivos.

Poderíamos, cerramente, fazer objeções, afirmando que a ideia de uma "vida vivível" poderia embasar aqueles que desejam estabelecer uma distinção entre vidas que são dignas de serem vividas e vidas que devem ser destruídas. Precisamente o raciocínio no qual se apoia certo tipo de esforço de guerra para distinguir entre vidas valiosas e que são passíveis de luto, de um lado, e vidas sem valor e que não são passíveis de luto, de outro. Essa conclusão, porém, ignora a importante qualificação que os padrões igualitários impõem quando se considera o que é uma vida vivível. A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto *desta* ou *daquela* vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. É a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização dessa condição. Partindo desse pressuposto, contesta-se a alocação diferencial da precariedade e da condição de ser de ser lamentado. Além disso, a própria ideia de precariedade implica uma dependência de redes e condições sociais, o que sugere que aqui não se trata da "vida como tal", mas sempre e apenas das condições de vida, da vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto.

Assim, a conclusão não é que tudo que pode morrer ou está sujeito à destruição (*i.e.*, todos os processos da vida) impõe uma obrigação de preservar a vida. Mas uma obrigação, com efeito, surge do fato de que somos, por assim

dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários. Para sustentar a vida como sustentável é necessário proporcionar essas condições e batalhar por sua renovação e seu fortalecimento. Onde uma vida não tem nenhuma chance de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições de vida. A vida precária implica a vida como um processo condicionado, e não como um aspecto interno de um indivíduo monádico ou qualquer outro construto antropocêntrico. Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a "vida em si mesma" ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustentação, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas.

Formações políticas

Embora seja uma condição generalizada, a vida precária é, paradoxalmente, a condição de estar condicionado. Em outras palavras, podemos afirmar que toda vida é precária, o que equivale a dizer que a vida sempre surge e é sustentada dentro de determinadas condições de vida. A discussão anterior a respeito dos enquadramentos e normas procurou esclarecer uma dimensão dessas con-

dições. Não podemos reconhecer facilmente a vida fora dos enquadramentos nos quais ela é apresentada, e esses enquadramentos não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecer e a identificar a vida, mas constituem condições que dão suporte para essa mesma vida. As condições devem ser mantidas, o que significa que existem não apenas como entidades estáticas, mas como instituições e relações sociais reproduzíveis. Não teríamos uma responsabilidade de manter as condições de vida se essas condições não exigissem renovação. Do mesmo modo, os enquadramentos estão sujeitos a uma estrutura iterável — eles só podem circular em virtude de sua reprodutibilidade, e essa mesma reprodutibilidade introduz um risco estrutural para a identidade do próprio enquadramento. O enquadramento rompe consigo mesmo a fim de reproduzir-se, e sua reprodução torna-se o local em que uma ruptura politicamente significativa é possível. Portanto, o enquadramento funciona normativamente, mas pode, dependendo do modo específico de circulação, colocar certos campos de normatividade em questão. Esses enquadramentos estruturam modos de reconhecimento, especialmente durante os tempos de guerra, mas seus limites e sua contingência também ficam sujeitos à exposição e à intervenção crítica.

Esses enquadramentos são atuantes em situações de prisão e tortura, mas também nas políticas de imigração, de acordo com as quais determinadas vidas são percebidas como vidas, ao passo que outras, embora aparentemente estejam vivas, não conseguem assumir uma forma perce-

bível como tal. Formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto. A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença. Por que, em particular, houve nos Estados Unidos uma resposta justificada a certas formas de violência perpetrada ao mesmo tempo que a violência sofrida por eles ou é ruidosamente lamentada (a iconografia dos mortos do 11 de Setembro) ou é considerada inassimilável (a afirmação da impermeabilidade masculina dentro da retórica estatal)?

Se tomamos a precariedade da vida como ponto de partida, então não há vida sem necessidade de abrigo e alimento, não há vida sem dependência de redes mais amplas de sociabilidade e trabalho, não há vida que transcenda a possibilidade de sofrer maus-tratos e a mortalidade.¹⁰ Poderíamos, então, analisar alguns dos atributos culturais do poder militar durante esses tempos como se tentassem maximizar a precariedade para os outros enquanto a minimizam para o poder em questão. Essa distribuição diferencial da condição de precariedade é, a um só tempo, uma questão material e perceptual, visto que aqueles cujas vidas não são “consideradas” potencialmente lamentáveis e, por conseguinte, valiosas, são obrigados a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos

legais e da exposição diferenciada à violência e à morte.¹¹ Seria difícil, se não impossível, decidir se essa “consideração” — ou a sua ausência — conduz à “realidade material” ou se a realidade material conduz à ausência de consideração, já que pareceria que ambas acontecem a um só tempo e que essas categorias perceptuais são essenciais para a produção da realidade material (o que não quer dizer que toda materialidade seja redutível à percepção, mas apenas que a percepção carrega seus efeitos materiais).

Tanto a precariedade quanto a condição precária são conceitos que se entrecruzam. Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é uma característica de todas as vidas, e não há como pensar a vida como não precária — a não ser, é claro, na fantasia, em particular nas fantasias militares. As entidades políticas, incluindo as instituições econômicas e sociais, são projetadas para abordar essas necessidades, sem as quais o risco da mortalidade é potencializado.

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Esta-

do que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. Estar protegido da violência do Estado-Nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-Nação; assim, depender do Estado-Nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por outra. Deve haver, de fato, poucas alternativas. É claro que nem toda violência advém do Estado-Nação, mas são muito raros os casos contemporâneos de violência que não tenham nenhuma relação com essa forma política.

Este livro aborda os enquadramentos da guerra, isto é, as diferentes maneiras de esculpir seletivamente a experiência, como algo essencial à condução da guerra. Esses enquadramentos não apenas refletem as condições materiais da guerra, como são também essenciais para o *animus* perpetuamente produzido dessa realidade material. Há diversos enquadramentos em questão aqui: o enquadramento da fotografia, o enquadramento da decisão de ir para a guerra, o enquadramento das questões da imigração como uma "guerra dentro de casa" e o enquadramento da política sexual e feminista a serviço do esforço de guerra. Eu argumento que, assim como a guerra é enquadrada de determinadas maneiras a fim de controlar e potencializar a comoção em relação à condição diferenciada de uma vida passível de luto, a guerra também enquadra formas de pensar o multiculturalismo e certos debates sobre a

liberdade sexual, temas considerados, em grande medida, separadamente das “relações exteriores”. As concepções sexualmente progressistas dos direitos feministas ou das liberdades sexuais foram mobilizadas não somente para racionalizar as guerras contra populações predominantemente muçulmanas, mas também para argumentar a favor da adoção de limites à imigração para a Europa de pessoas procedentes de países predominantemente muçulmanos. Nos Estados Unidos, isso levou a detenções ilegais e ao aprisionamento daqueles que “parecem” pertencer a grupos étnicos suspeitos, apesar de os esforços jurídicos para combater essas medidas terem sido cada vez mais bem-sucedidos nos últimos anos.¹² Por exemplo, aqueles que aceitam um “impasse” entre direitos sexuais e direitos de imigração, especialmente na Europa, não levaram em consideração como a guerra em curso estruturou e fissurou o tema dos movimentos sociais. Compreender os riscos culturais de uma guerra “contra o Islã” na medida em que ela assume uma nova forma na política coercitiva de imigração desafia a esquerda a refletir além dos enquadramentos estabelecidos do mult.culturalismo e a contextualizar suas recentes divisões à luz da violência do Estado, do exercício da guerra e da escalada da “violência legal” nas fronteiras.

Nos últimos anos, as posturas associadas a políticas sexuais progressistas tiveram que fazer frente às reivindicações de novos direitos para os imigrantes e a novas mudanças culturais nos Estados Unidos e na Europa. Essas formulações de contradição e impasse parecem basear-se

em uma estrutura que é incapaz de refletir criticamente sobre como os termos da política nacional foram perturbados e empregados para os propósitos mais amplos da guerra. Concentrar novamente a política contemporânea nos efeitos ilegítimos e arbitrários da violência estatal, incluindo os meios coercitivos de aplicar e desafiar a legalidade, poderia perfeitamente reorientar a esquerda para além das antinomias liberais nas quais está atualmente mergulhada. Uma coligação daqueles que se opõem à coerção e à violência ilegítimas, assim como a qualquer tipo de racismo (não diferencialmente), certamente também implicaria uma política sexual que se negaria obstinadamente a ser apropriada como fundamentação racional espúria para as guerras em curso.

Os enquadramentos por meio dos quais pensamos a esquerda precisam ser reformulados à luz das novas formas de violência estatal, especialmente aquelas que buscam suspender os constrangimentos jurídicos em nome da soberania, ou que fabricam sistemas quase legais em nome da segurança nacional. Com muita frequência, não percebemos que as questões nitidamente "nacionais" são moduladas pelas questões de política externa, e que um enquadramento similar fundamenta nossa orientação em ambos os domínios. Tampouco questionamos essa maneira de demarcar as divisões entre as questões nacionais e as externas. Se esses enquadramentos fossem colocados em contato crítico uns com os outros, que tipo de política resultaria daí? Isso talvez nos proporcionasse uma maneira de militar contra a mobilização de agendas nacionais

“progressistas” (feminismo, liberdade sexual) a favor das políticas bélicas e de anti-imigração, e até mesmo para a fundamentação lógica da tortura sexual. Isso significaria pensar a política sexual com a política de imigração de uma nova maneira e considerar como as populações estão expostas diferencialmente a condições que colocam em perigo a possibilidade de sobreviver e prosperar.

Este trabalho procura reorientar as políticas de esquerda no sentido de considerar a condição precária como uma condição existente e promissora para mudanças em coligações. Para que as populações se tornem lamentáveis, não é necessário conhecer a singularidade de cada pessoa que está em risco ou que, na realidade, já foi submerida ao risco. Na verdade quer dizer que a política precisa compreender a precariedade como uma condição compartilhada, e a condição precária como a condição politicamente induzida que negaria uma igual exposição através da distribuição radicalmente desigual da riqueza e das maneiras diferenciais de expor determinadas populações, conceitualizadas de um ponto de vista racial e nacional, a uma maior violência. O reconhecimento da precariedade compartilhada introduz fortes compromissos normativos de igualdade e convida a uma universalização mais sólida dos direitos que procure abordar as necessidades humanas básicas de alimento, abrigo e demais condições de sobrevivência e prosperidade. Poderíamos ficar tentados a chamá-las de “necessidades materiais”, e elas certamente o são. Porém, uma vez que reconhecemos que os enquadramentos por meio dos quais essas necessidades são afirmadas ou

negadas tornam as práticas da guerra possíveis, temos de concluir que os enquadramentos de guerra são parte do que constitui a materialidade da guerra. Assim como a “matéria” dos corpos não pode aparecer sem uma configuração que lhe dê forma e vida, tampouco a “matéria” da guerra pode aparecer sem uma forma ou enquadramento condicionador e facilitador.

A utilização de câmeras, não apenas na gravação e distribuição de imagens de tortura, mas também como parte do próprio aparato de bombardeio, deixa bem claro que as representações midiáticas já se converteram em modos de conduta militar.¹³ Assim, não há como separar, nas condições históricas atuais, a realidade material da guerra desses regimes representacionais por meio dos quais ela opera e que racionalizam sua própria operação. As realidades perceptuais produzidas por esses enquadramentos não conduzem exatamente à política bélica, como tampouco políticas dessa natureza criam unilateralmente enquadramentos de percepção. A percepção e a política são apenas duas modalidades do mesmo processo por meio do qual o estatuto ontológico de uma determinada população vê-se comprometido e suspenso. Isso não é o mesmo que uma “vida nua”, uma vez que as vidas em questão não estão fora da *polis* em um estado de exposição radical, mas sim subjugadas e constrangidas por relações de poder em uma situação de exposição forçada. Não é a revogação ou a ausência da lei que produz precariedade, mas sim os efeitos da própria coerção legal ilegítima, ou o exercício do poder do Estado livre das restrições legais.

Essas reflexões têm implicações também na hora de pensar através do corpo, uma vez que não há nenhuma condição que possa “resolver” completamente o problema da precariedade humana. Os corpos passam a existir e deixam de existir: como organismos fisicamente persistentes, estão sujeitos a ataques e a doenças que colocam em risco a possibilidade de simplesmente sobreviver. São características necessárias dos corpos — não podem “ser” pensados sem sua finitude e dependem do que está “fora deles” para serem mantidos —, características que são próprias da estrutura fenomenológica da vida corporal. Viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle.

Enquanto a maior parte das posições derivadas dos relatos de Spinoza sobre a persistência corporal enfatiza o desejo produtivo do corpo,¹⁴ será que já encontramos um relato de Spinoza sobre a vulnerabilidade corporal ou consideramos suas implicações políticas?¹⁵ O *conatus* pode ser e é minado por muitas fontes: estamos vinculados aos outros não somente através de redes de conexão libidinosas, mas também através de modos de dependência e proximidade involuntárias que podem muito bem acarretar consequências psíquicas ambivalentes, incluindo vínculos de agressão e de libido (Klein).¹⁶ Ademais, essa condição generalizada de precariedade e dependência é explorada e deslegitimada em determinadas formações políticas. Nenhuma quantidade de vontade ou riqueza pode eliminar

as possibilidades de doença ou de acidente para um corpo vivo, embora ambas possam ser mobilizadas a serviço dessa ilusão. Esses riscos estão embutidos na própria concepção da vida corporal considerada finita e precária, o que implica que o corpo está sempre à mercê de formas de sociabilidade e de ambientes que limitam sua autonomia individual. A condição compartilhada de precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente, concepção claramente confirmada de diferentes maneiras tanto por Hobbes quanto por Hegel. Todavia, precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação. Essa máxima hegeliana assume significados específicos nas condições bélicas contemporâneas: a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas “destrutíveis” e “não passíveis de luto”. Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos”.

Essa reflexão sobre a distribuição diferencial da precariedade e da condição de ser passível de luto constitui uma alternativa aos modelos de multiculturalismo que pressupõem o Estado-Nação como o único enquadramento de referência, e o pluralismo como uma maneira adequada de pensar os sujeitos sociais heterogêneos. Embora certos princípios liberais permaneçam cruciais para esta análise, incluindo a igualdade e a universalidade, é evidente que as normas liberais que pressupõem uma ontologia da identidade individual não podem produzir os tipos de vocabulários analíticos de que necessitamos para pensar a interdependência global e as redes interconectadas de poder e posição na vida contemporânea. Parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito. O multiculturalismo tende a pressupor comunidades já constituídas, sujeitos já estabelecidos, quando o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados "vidas". Além disso, não se trata simplesmente de um problema de coexistência, mas sim de como a política de formação diferencial do sujeito nos mapas de poder contemporâneos procura: (a) mobilizar os progressistas sexuais contra os novos imigrantes em nome de uma concepção espúria de liberdade e (b) usar as minorias de gênero e as sexuais na racionalização das guerras recentes e das que estão em curso.

As políticas de esquerda a esse respeito deveriam, em primeiro lugar, ter como meta o redirecionamento do foco e a ampliação da crítica política da violência do Estado,

incluindo tanto a guerra quanto as formas de violência legalizada mediante as quais as populações são diferencialmente privadas dos recursos básicos necessários para minimizar a precariedade. Isso parece ser urgente e necessário no contexto do colapso dos Estados do bem-estar social e naqueles em que as redes sociais de segurança foram destruídas ou tiveram negada a oportunidade de se materializar. Em segundo lugar, o foco deveria recair menos nas políticas identitárias, ou nos tipos de interesses e crenças formulados com base em pretensões identitárias, e mais na precariedade e em suas distribuições diferenciais, na expectativa de que possam se formar novas coligações capazes de superar os tipos de impasses liberais mencionados anteriormente. A precariedade perpassa as categorias identitárias e os mapas multiculturais, criando, assim, a base para uma aliança centrada na oposição à violência de Estado e sua capacidade de produzir, explorar e distribuir condições precárias e para fins de lucro e defesa territorial. Tal aliança não requereria concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação. Constituiria antes um movimento que abrigaria determinados tipos de antagonismos em curso entre seus participantes, valorizando essas diferenças persistentes e animadoras como o sinal e a essência de uma política democrática radical.

1 Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade, comoção

A pressuposição de uma precariedade generalizada que coloca em questão a ontologia do individualismo implica determinadas consequências normativas, embora não as acarrete diretamente. Não basta dizer que, como a vida é precária, ela deve ser preservada. O que está em jogo são as condições que tornam a vida sustentável, e, portanto, as dissensões morais centram-se invariavelmente em como ou se essas condições de vida podem ser melhores e as condições precárias, amenizadas. Porém, se essa visão implica uma crítica do individualismo, como começar a pensar em maneiras de assumir a responsabilidade pela minimização da condição precária? Se a ontologia do corpo serve de ponto de partida para repensar essa responsabilidade é precisamente porque, tanto na sua superfície quanto no seu interior, o corpo é um fenôme-

no social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para “ser” no sentido de “sobreviver”, o corpo tem de contar com o que está fora dele.

Como a responsabilidade pode ser pensada com base nessa estrutura do corpo socialmente estática? Como algo que, por definição, está submetido à habilidade e à força do social, o corpo é vulnerável. Ele não é, contudo, uma mera superfície na qual são inscritos significados sociais, mas sim o que sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e atividade. Evidentemente que a violação é algo que pode ocorrer e efetivamente ocorre com um corpo vulnerável (e não existem corpos invulneráveis), mas isso não quer dizer que a vulnerabilidade do corpo possa ser reduzida à possibilidade de violação física. O fato de o corpo invariavelmente se defrontar com o mundo exterior é um sinal do predicamento geral da proximidade indesejada dos outros e das circunstâncias que estão além do nosso controle. Esse “defrontar-se com” é uma das modalidades que define o corpo. E, no entanto, essa alteridade invasiva com a qual o corpo se depara pode ser, e com frequência é, o que anima a reação a esse mundo. Essa reação pode incluir um amplo espectro de emoções: prazer, raiva, sofrimento, esperança, para citar apenas algumas.

Essas emoções, eu diria, tornam-se não apenas a sustentação, mas a própria substância da ideação e da crítica.¹

Desse modo, um determinado ato interpretativo em alguns momentos assume implicitamente o controle da reação afetiva primária. A interpretação não surge como um ato espontâneo de uma mente isolada, mas como uma consequência de certo campo de inteligibilidade que ajuda a formar e a enquadrar nossa reação ao mundo invasivo (um mundo do qual dependemos, mas que também nos invade, exigindo uma reação de formas complexas e, às vezes, ambivalentes). Por isso a precariedade como condição generalizada se baseia em uma concepção do corpo como algo fundamentalmente dependente de, e condicionado por, um mundo sustentado e sustentável; a reação — e, em última instância, a responsabilidade — se situa nas reações afetivas a um mundo que sustenta e impõe. Como essas respostas afetivas são invariavelmente mediadas, elas exigem e desempenham o papel de certos enquadramentos interpretativos; podem também colocar em questão o caráter aceito como verdadeiro desses enquadramentos e, nesse sentido, fornecer as condições afetivas para a crítica social. Conforme já ponderei anteriormente, a teoria moral deve se converter em crítica social se quiser conhecer seu objeto e atuar sobre ele. Para compreender o esquema que propus no contexto de guerra, é necessário considerar que a responsabilidade deve concentrar-se não apenas no valor desta ou daquela vida, ou na questão da capacidade de sobrevivência de modo abstrato, mas sim na manutenção das condições sociais de vida, especialmente quando elas falham. Essa tarefa torna-se particularmente grave no contexto da guerra.

Não é fácil se voltar para a questão da responsabilidade, menos ainda uma vez que o termo foi usado para fins completamente opostos ao meu propósito aqui. Na França, por exemplo, onde os benefícios sociais para os pobres e os novos imigrantes foram negados, o governo apelou para uma nova noção de “responsabilidade”, segundo a qual os indivíduos não devem contar com o Estado, mas apenas com eles mesmos. Uma nova palavra acabou sendo cunhada para descrever o processo de produção de indivíduos autossuficientes: “responsabilização”.^{*} Certamente não me oponho à responsabilidade individual, e há situações em que, com certeza, todos devemos assumir a responsabilidade por nós mesmos. Entretanto, à luz dessa formulação, despontam para mim algumas questões críticas: Sou responsável apenas por mim mesmo? Existem outros por quem sou responsável? E como, em geral, posso determinar o alcance da minha responsabilidade? Sou responsável por todos os outros ou só por alguns, e que critérios devo usar para estabelecer essa linha divisória?

Esse é, porém, apenas o começo das minhas dificuldades. Confesso ter alguns problemas com os pronomes em questão. É apenas como um “eu” — isto é, como um indivíduo — que sou responsável? Ou será que quando

^{*}Termo desenvolvido para se referir ao processo pelo qual os cidadãos são tornados individualmente responsáveis por tarefas até então delegadas ao Estado. O processo de responsabilização está associado a políticas neoliberais, onde o Estado vem retirando de si e transferindo a responsabilidade para os sujeitos. (N. dos T.)

assumo a responsabilidade o que fica claro é que quem “eu” sou está ligado aos outros de maneiras indissociáveis? É possível ao menos pensar em mim sem esse mundo de outros? Na verdade, pode ser que, através do processo de assumir responsabilidade, o “eu” se revele, pelo menos parcialmente, um “nós”?

Mas quem estaria, então, incluído no “nós” que pareço ser ou do qual pareço fazer parte? E por qual “nós” sou afinal responsável? Isso equivale a perguntar a que “nós” eu pertencço? Se identifico uma comunidade de pertencimento com base em nação, território, linguagem ou cultura, e se, então, baseio meu senso de responsabilidade nessa comunidade, estou implicitamente defendendo a visão de que sou responsável somente por aqueles que, de alguma forma, se assemelham reconhecidamente a mim. Mas quais enquadramentos implícitos da condição de ser reconhecido estão em jogo quando “reconheço” alguém como “parecido” comigo? Que ordem política implícita produz e regula a semelhança nesses casos? Qual é nossa responsabilidade em relação àqueles que não conhecemos, em relação àqueles que parecem testar nosso senso de pertencimento ou desafiar normas disponíveis de semelhança? Talvez pertençamos a eles de uma forma diferente, e nossa responsabilidade para com eles não resida, de fato, na apreensão de similitudes pré-fabricadas. Talvez essa responsabilidade só possa começar a ser internalizada por meio de uma reflexão crítica a respeito das normas excludentes de acordo com as quais são constituídos os campos da possibilidade do reconhecimento, campos que

são implicitamente invocados quando, por um reflexo cultural, lamentamos a perda de determinadas vidas e reagimos com frieza diante da morte de outras.

Antes de sugerir uma maneira de pensar acerca da responsabilidade global nesses tempos de guerra, quero me distanciar de algumas formas equivocadas de abordar o problema. Aquelles, por exemplo, que fazem guerra em nome do bem comum, aqueles que matam em nome da democracia ou da segurança, aqueles que invadem territórios soberanos de outros países em nome da soberania — todos eles consideram que estão “atuando globalmente” e até mesmo exercendo certa “responsabilidade global”. Nos últimos anos, temos ouvido nos Estados Unidos um discurso sobre “levar a democracia” para países onde, aparentemente, ela não existiria; ouvimos também falar da necessidade de “instaurar a democracia”. Nesses momentos, temos de perguntar o significado dessa democracia que não está baseada na decisão popular nem nas decisões da maioria. Será que um poder pode “levar” ou “instaurar” a democracia para um povo em relação ao qual não possui nenhuma jurisdição? Se uma forma de poder é imposta a um povo que não a escolheu, isso constitui, por definição, um processo não democrático. Se a forma de poder imposta for chamada de “democracia”, então teremos um problema ainda maior: podemos chamar de “democracia” uma forma de poder político imposto antidemocraticamente? A democracia tem que caracterizar os meios pelos quais o poder político é alcançado, bem como o resultado desse processo. Isso cria

uma espécie de dilema, já que a maioria pode perfeitamente votar em uma forma não democrática de poder (conforme fizeram os alemães em 1933, quando elegeram Hitler), mas os poderes militares também podem procurar “instaurar” a democracia anulando ou suspendendo as eleições e outras expressões da vontade popular, por meios que são patentemente antidemocráticos. Nesses dois casos, a democracia fracassa.

De que modo essas breves ponderações sobre os riscos da democracia afetam nossa maneira de pensar sobre a responsabilidade global em tempos de guerra? Primeiro, devemos desconfiar de invocações de “responsabilidade global” que pressupõem que um país tenha a responsabilidade específica de levar a democracia a outros países. Tenho certeza de que há casos em que a intervenção é importante — para impedir um genocídio, por exemplo. Seria um erro, porém, associar essa intervenção a uma missão global ou, ainda, a uma política arrogante por meio da qual são implantadas pela força formas de governo que representam os interesses políticos e econômicos do poder militar responsável por essa mesma implementação. Nesses casos, é provável que queiramos dizer — ou, pelo menos, eu quero dizer — que essa forma de responsabilidade global é irresponsável, se não ostensivamente contraditória. Poderíamos dizer que, nesses casos, a palavra “responsabilidade” é simplesmente mal-empregada ou usada de forma abusiva. Tenderia a concordar. Mas isso pode não ser suficiente, já que as circunstâncias históricas exigem que demos novos significados à noção de “respon-

sabilidade". Com efeito, temos diante de nós o desafio de repensar e reformular uma concepção da responsabilidade global que faça frente a essa apropriação imperialista e sua política de imposição.

Por essa razão, quero retornar à questão do "nós" e pensar primeiramente sobre o que acontece a esse "nós" em tempos de guerra. Que vidas são consideradas vidas que merecem ser salvas e defendidas, e que vidas não o são? Em segundo lugar, gostaria de perguntar como poderíamos repensar o "nós" em termos globais de forma a fazer frente à política de imposição. Finalmente, e nos capítulos que se seguem, quero refletir sobre por que a oposição à tortura é obrigatória e como podemos extrair um importante sentido da responsabilidade global de uma política que se oponha ao uso da tortura em todas as suas formas.²

Portanto, uma boa maneira de formular a questão de quem somos "nós" nesses tempos de guerra é perguntando quais vidas são consideradas valiosas, quais vidas são enlutadas, e quais vidas são consideradas não passíveis de luto. Podemos pensar a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidades e para

defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas. Depois dos atentados de 11 de Setembro, os meios de comunicação divulgaram as imagens daqueles que morreram, com seus nomes, suas histórias pessoais, as reações de suas famílias. O luto público encarregou-se de transformar essas imagens em ícones para a nação, o que significou, é claro, que o luto público pelos não americanos foi consideravelmente menor e que não houve absolutamente nenhum luto público pelos trabalhadores ilegais.

A distribuição desigual do luto público é uma questão política de imensa importância. Tem sido assim desde, pelo menos, a época de Antígona, quando ela decidiu chorar publicamente pela morte de um de seus irmãos, embora isso fosse contra a lei soberana. Por que os governos procuram com tanta frequência regular e controlar quem será e quem não será lamentado publicamente? Nos primeiros anos da epidemia da aids nos Estados Unidos, as vigílias públicas e o Names Project (Projeto dos Nomes)¹ conseguiram superar a vergonha pública associada à morte por complicações decorrentes da aids, uma vergonha associada algumas vezes à homossexualidade, especialmente ao sexo anal, e outras vezes às drogas e à promiscuidade. Era importante declarar e mostrar nomes, reunir alguns resquícios de uma vida, exibir e confessar publicamente as perdas. O que aconteceria se as vítimas fatais das guerras em curso fossem enlutadas assim, abertamente? For que não são divulgados os nomes de todos os que foram mortos na guerra, incluindo

aqueles que as forças americanas mataram e de quem jamais conheceremos a imagem, o nome, a história, de cuja vida nunca teremos um fragmento testemunhal, alguma coisa para ver, tocar, conhecer? Embora não seja possível singularizar cada vida destruída na guerra, certamente existem formas de registrar as populações atingidas e destruídas sem incorporá-las à função icônica da imagem.⁴

O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político. Foi essa, afinal, uma das razões que levaram Platão a querer banir os poetas da República. Ele achava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com muita frequência, chorariam as perdas que presenciassem, e esse luto público e aberto, ao perturbar a ordem e a hierarquia da alma, desestabilizaria também a ordem e a hierarquia da autoridade política. Se estamos falando de luto público ou de indignação pública, estamos falando de respostas afetivas que são fortemente reguladas por regimes de força e, algumas vezes, sujeitas à censura explícita.

Nas guerras contemporâneas em que os Estados Unidos estão diretamente envolvidos, no Iraque e no Afeganistão, podemos ver como a comoção é regulada para apoiar tanto o esforço de guerra quanto, mais especificamente, o sentido de pertencimento nacionalista. Quando as fotos da prisão de Abu Ghraib foram divulgadas nos Estados Unidos, os analistas das redes de televisão conservadoras americanas alegaram que mostrá-las seria um

comportamento antiamericano. Não seria aconselhável veicular provas detalhadas dos atos de tortura praticados pelos militares americanos. Não seria conveniente que soubéssemos que os Estados Unidos haviam violado direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Era antiamericano mostrar aquelas fotos e tirar conclusões a partir delas sobre como a guerra estava sendo conduzida. O comentarista político conservador Bill O'Reilly ponderou que as fotos criariam uma imagem negativa do país e que tínhamos a obrigação de preservar uma imagem positiva.⁵ Donald Rumsfeld disse algo parecido, sugerindo que seria antiamericano exibir as fotos.⁶ É claro que nenhum deles levou em conta que o público americano deveria ter o direito de conhecer as atividades de seus militares, ou que o direito do público de julgar a guerra com base em todas as provas documentais faz parte da tradição democrática de participação e deliberação. O que, então, estava realmente sendo dito? Parece-me que aqueles que procuravam limitar o poder da imagem nesse caso também procuravam limitar o poder da comoção, da indignação, perfeitamente conscientes de que isso poderia, como de fato ocorreu, colocar a opinião pública contra a guerra que estava sendo travada no Iraque.

A pergunta sobre quais vidas devem ser consideradas como merecedoras de luto e de proteção, pertencentes a sujeitos com direitos que devem ser garantidos, nos leva de volta à questão de como a comoção é regulada e de qual é a nossa intenção ao regular a comoção. Recentemente, o antropólogo Talal Asad escreveu um livro

sobre atentados suicidas no qual a primeira pergunta que apresenta é a seguinte: Por que sentimos horror e repulsa moral diante do atentado suicida e nem sempre sentimos a mesma coisa diante da violência promovida pelo Estado? Ele faz essa pergunta não para dizer que essas formas de violência se equivalem ou que deveríamos sentir a mesma indignação moral com relação a ambas. Mas ele acha curioso, e o acompanho nisso, que as nossas reações morais — reações que primciro assumem a forma de comoção — sejam tacitamente reguladas por certos tipos de enquadramento interpretativo. Sua tese é que sentimos mais horror e repulsa moral por vidas humanas perdidas em determinadas circunstâncias do que em outras. Se, por exemplo, alguém mata ou é morto na guerra, e a guerra é patrocinada pelo Estado, investido por nós de legitimidade, então, consideramos a morte passível de luto, triste, desafortunada, mas não radicalmente injusta. No entanto, se a violência for perpetrada por grupos insurgentes considerados ilegítimos, nossa comoção invariavelmente muda, ou pelo menos é isso que Asad supõe.

Embora Asad nos convide a refletir sobre os atentados suicidas, algo que não vou fazer agora, também fica evidente que ele está dizendo algo importante sobre a política da capacidade de reação moral; em outras palavras, que o que sentimos é parcialmente condicionado pela maneira como interpretamos o mundo que nos cerca, que a forma de interpretar o que sentimos pode alterar, e na verdade altera, o próprio sentimento. Se aceitarmos que a comoção

é estruturada por esquemas interpretativos que não compreendemos inteiramente, isso pode nos ajudar a entender por que sentimos horror diante de certas perdas e indiferença ou mesmo justiça diante de outras? Nas circunstâncias contemporâneas de guerra e de nacionalismo exacerbado, imaginamos que nossas existências estejam ligadas a outras com as quais podemos encontrar afinidades nacionais que seriam reconhecíveis para nós e que estariam em conformidade com certas noções culturalmente específicas sobre o que é culturalmente reconhecível como humano. Esse enquadramento interpretativo funciona diferenciando tacitamente populações das quais minha vida e minha existência dependem e populações que representam uma ameaça direta à minha vida e à minha existência. Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como “vidas”, mas como uma ameaça à vida (uma representação viva que representa a ameaça à vida). Consideremos como isso se agrava naquelas situações em que o Islã é visto como bárbaro ou pré-moderno, como algo que ainda não se ajustou às normas que tornam o humano reconhecível. Aqueles que matamos não são completamente humanos, não estão de todo vivos, o que significa que não sentimos o mesmo horror e a mesma indignação diante da perda de suas vidas que sentimos com a perda das outras vidas que guardam uma semelhança nacional ou religiosa com a nossa própria.

Asad se pergunta se os modos de lidar com a morte são apreendidos de forma diferente, se desaprovamos

com mais veemência e nos sentimos moralmente mais indignados com as mortes causadas por atentados suicidas do que com as mortes causadas, por exemplo, por um bombardeio aéreo. Mas aqui pergunto se não há também um modo diferente de considerar as populações, de modo que algumas são consideradas desde o princípio muito vivas, enquanto outras são encaradas como questionavelmente vivas, talvez até mesmo socialmente mortas (expressão cunhada por Orlando Patterson para descrever o estatuto de um escravo), ou como representações vivas da ameaça à vida.* Entretanto, se a guerra, ou melhor, se as guerras atuais reafirmam e perpetuam uma maneira de dividir as vidas entre aquelas que merecem ser defendidas, valorizadas e enlutadas quando são perdidas, e aquelas que não são propriamente vidas nem propriamente valiosas, reconhecíveis ou passíveis de serem enlutadas, então a perda de vidas que não são enlutadas certamente causará uma enorme indignação àqueles que entendem que sua vida não é considerada vida em nenhum sentido pleno e significativo. Portanto, embora a lógica da autodefesa molde essas populações como "ameaças" à vida tal como a conhecemos, elas são populações vivas com as quais cuabitamos, o que pressupõe certa interdependência entre nós. Como essa interdependência é reconhecida (ou não) e instituída (ou não) tem implicações concretas para quem sobrevive, quem prospera, quem mal consegue se manter vivo, e para quem é eliminado ou deixado à morte. Quero insistir nessa interdependência precisamente porque, quando

nações como os Estados Unidos e Israel argumentam que sua sobrevivência depende da guerra, um erro sistemático está sendo cometido.

Isso acontece porque a guerra procura negar as formas irrefutáveis e contínuas de que todos estamos submetidos uns aos outros, vulneráveis à destruição pelo outro e necessitados de proteção mediante acordos globais e multilaterais baseados no reconhecimento de uma precariedade compartilhada. Acredito que esse é, claramente, um argumento hegeliano, e convém reiterá-lo aqui. A razão pela qual não sou livre para destruir o outro — e por que as nações não são, definitivamente, livres para destruírem umas às outras — não é somente o fato de que isso acarretará outras consequências destrutivas. O que é, sem dúvida, verdadeiro. Mas o que pode ser, no fim das contas, ainda mais verdadeiro é que o sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou, que cada um de nós tem o poder de destruir e de ser destruído, e que estamos unidos uns aos outros nesse poder e nessa precariedade. Nesse sentido, somos todos vidas precárias.

Depois do 11 de Setembro, vimos o desenvolvimento da perspectiva segundo a qual a “permeabilidade da fronteira” representa uma ameaça nacional, ou mesmo uma ameaça à identidade como tal. A identidade, contudo, não é concebível sem uma fronteira permeável, ou sem a possibilidade de se renunciar a uma fronteira. No primeiro caso, temem-se a invasão, a intrusão e a apropriação indevida, e faz-se uma reivindicação territorial em nome da autodefesa. No outro caso, porém, deixa-se

de lado ou se ultrapassa uma fronteira precisamente com o intuito de se estabelecer certa relação que vá além das reivindicações territoriais. O temor da capacidade de sobrevivência pode acompanhar os dois gestos, e, se isso ocorrer, o que isso nos ensina sobre como nosso sentido de sobrevivência está inevitavelmente ligado àqueles que não conhecemos, que podem muito bem não ser plenamente reconhecíveis segundo nossas próprias normas nacionais ou limitadas?

De acordo com Melanie Klein, desenvolvemos respostas morais em reação a questões relacionadas à capacidade de sobrevivência.⁹ Arrisco dizer que Klein está certa a esse respeito, mesmo quando frustra sua própria argumentação ao insistir que, no final das contas, é a capacidade de sobrevivência do eu que está em questão. Por que o eu? Afinal, se minha capacidade de sobrevivência depende da relação com os outros — com um “você” ou com um conjunto de “vocês” sem os quais não posso existir —, então minha existência não é apenas minha e pode ser encontrada fora de mim, nesse conjunto de relações que precedem e excedem as fronteiras de quem sou. Se tenho alguma fronteira, ou se alguma fronteira pode ser atribuída a mim, é somente porque me separei dos outros, e é somente por causa dessa separação que posso me relacionar com eles. Assim, a fronteira é uma função da relação, uma gestão da diferença, uma negociação na qual estou ligado a você na medida da minha separação. Se procuro preservar sua vida, não é apenas porque procuro preservar a minha própria, mas também

porque quem “eu” sou não é nada sem a sua vida, e a própria vida deve ser repensada como esse conjunto de relações — complexas, apaixonadas, antagônicas e necessárias — com os outros. Posso perder esse “você” e muitos outros vocês específicos, e posso perfeitamente sobreviver a essas perdas. Mas isso só pode acontecer se eu não perder a possibilidade de pelo menos um “você” que seja. Se sobrevivo, é exatamente porque minha vida não é nada sem a vida que me excede, que se refere a algum “você” indexado sem o qual eu não posso ser.

O uso que faço aqui de Klein é decididamente não kleiniano. Na verdade, acredito que ela forneça uma análise que nos impela a seguir em uma direção que ela própria jamais seguiria ou poderia seguir. Permitam-me considerar, por um momento, o que acredito ser correto a respeito da visão de Klein, mesmo que tenha de discordar dela em sua avaliação dos impulsos e da autopreservação e procurar desenvolver uma ontologia social baseada em sua análise, algo que ela certamente rejeitaria.

Se a culpa é associada a temores relativos à capacidade de sobrevivência, então isso sugere que, como resposta moral, a culpa se refere a um conjunto pré-moral de medos e impulsos ligados à capacidade de destruição e às suas consequências. Se a culpa propõe uma questão ao sujeito humano, ela não será, em primeiro lugar, sobre se levamos uma vida boa, mas sim sobre se a vida é de todo vivível. Quer seja concebida como uma emoção ou como um sentimento, a culpa nos revela algo a respeito de como ocorre o processo de moralização e de como

ele desvia da crise de capacidade de sobrevivência. Se alguém se sente culpado diante da perspectiva de destruir o objeto/o outro a quem está ligado, o objeto de amor e apego, isso pode se dever a um instinto de autopreservação. Se destruo o outro, estou destruindo aquele de quem dependo para sobreviver e, portanto, ameaço minha própria sobrevivência com meu ato destrutivo. Se Klein estiver certa, então o mais provável é que não me importe muito com a outra pessoa como tal; ela não seria encarada por mim como um outro, separado de mim, que "merece" viver e cuja vida depende da minha capacidade de controlar meu próprio poder de destruição. Para Klein, a questão da sobrevivência precede a questão da moralidade. Na verdade, pareceria que a culpa não estabelece uma relação moral com o outro, mas sim um desejo desenfreado de autopreservação. Na opinião de Klein, só quero que o outro sobreviva para que eu possa sobreviver. O outro é instrumental para minha própria sobrevivência, e a culpa e até mesmo a moralidade são simplesmente as consequências instrumentais desse desejo de autopreservação, que é ameaçado, principalmente, pela minha própria capacidade destrutiva.

A culpa pareceria, então, caracterizar uma capacidade humana particular de assumir a responsabilidade por determinadas ações. Sou culpado porque procurei destruir um elo de que necessito para viver. A culpa parece ser um impulso de autopreservação primário, que pode estar estreitamente ligado ao eu, embora, como sabemos, a própria Klein não seja uma psicóloga do eu. Podemos

encarar esse ímpeto pela autopreservação como um desejo de preservar-se como ser humano; porém, como é minha sobrevivência que está ameaçada por meu potencial destrutivo, parece que a culpa se refere menos a uma qualidade humana do que à vida e, na verdade, à capacidade de sobrevivência. Assim, cada um de nós só sente culpa como um animal que pode viver e morrer; apenas para alguém cuja vida está estreitamente relacionada a outras vidas e que deve negociar o seu poder de violar, de matar ou de preservar a vida, é que a culpa se torna uma questão. Paradoxalmente, a culpa — que com tanta frequência é vista como uma emoção paradigmaticamente humana, em geral entendida como algo que requer poderes autorreflexivos, e que, portanto, estabelece uma diferença entre vida humana e vida animal — é movida menos por uma reflexão racional do que pelo medo da morte e pela vontade de viver. A culpa, portanto, contesta o antropocentrismo que com tanta frequência endossa considerações sobre os sentimentos morais, instituindo, em vez disso, o *anthropos* como um animal em busca da sobrevivência, mas cuja capacidade de sobrevivência se dá em função de uma sociabilidade frágil e negociada. A vida é sustentada não por um impulso de autopreservação, concebido como um impulso interno do organismo, mas por uma condição de dependência sem a qual a sobrevivência não é possível, mas que também pode colocar a sobrevivência em perigo, dependendo da forma que a dependência assume.

Se aceitássemos a argumentação de Klein de que a capacidade de destruição é o problema do sujeito humano, pareceria que é ela também que conecta o humano ao não humano. Isso se mostra mais profundamente verdadeiro em tempos de guerra, quando a vida sensível de todos os tipos é exposta a um risco elevado, e me parece extremamente verdadeiro para aqueles que têm poder de desencadear uma guerra, isto é, de se converter em sujeitos cuja capacidade de destruição ameaça populações e ambientes inteiros. Assim, se neste capítulo faço uma crítica primeiro-mundista do impulso destrutivo, é precisamente porque sou cidadã de um país que sistematicamente idealiza sua própria capacidade de matar. Acho que foi no filme *Hora do Rush 3* que, quando os personagens principais entram em um táxi em Paris, o taxista, ao perceber que se trata de norte-americanos, manifesta seu entusiástico interesse pela próxima aventura americana.¹⁰ Durante o trajeto, ele revela uma profunda percepção etnográfica: “Os americanos”, diz, “eles matam pessoas sem nenhum motivo!” É claro que o governo americano oferece todos os tipos de justificativa para suas matanças, embora se negue, ao mesmo tempo, a classificar essas matanças de “matanças”. Se levo a fundo a questão da capacidade de destruição, porém, e se volto minha atenção para a questão da precariedade e da vulnerabilidade, é precisamente porque acredito que seja necessário certo deslocamento de perspectiva para repensar a política global. A noção de sujeito produzida pelas guerras recentes conduzidas pelos Estados Unidos,

incluindo suas operações de tortura, é uma noção em que o sujeito Estados Unidos busca se mostrar impermeável, definir-se como permanentemente protegido contra invasões e radicalmente invulnerável a ataques. O nacionalismo funciona, em parte, produzindo e mantendo uma determinada versão do sujeito. Podemos chamá-lo de imaginário, se assim desejarmos, mas temos de lembrar que ele é produzido e mantido por meio de poderosas formas de mídia, e que aquilo que confere poder à sua versão do sujeito é exatamente a forma pela qual elas são capazes de transformar a própria capacidade de destruição do sujeito em algo *justo*, e sua própria destrutibilidade em algo *impensável*.

A questão a respeito de como essas relações ou interdependências são concebidas está relacionada, portanto, a se e como podemos expandir nosso senso de dependência e obrigação políticas para uma arena global além da nação. O nacionalismo nos Estados Unidos tem aumentado, é claro, desde os ataques de 11 de Setembro, mas não custa lembrar que este é um país que estende sua jurisdição para além de suas próprias fronteiras, que suspende suas obrigações constitucionais dentro dessas fronteiras e que se considera acima de muitos acordos internacionais. Preservam zelosamente seu direito à autoproteção soberana ao mesmo tempo em que fazem incursões autojustificadas em outras soberanias ou, no caso da Palestina, recusam-se a honrar quaisquer princípios de soberania. Quero salientar que o movimento de assegurar a dependência e o compromisso fora do Estado-Nação tem de ser diferenciado das

formas de imperialismo que insistem em reivindicações de soberania fora das fronteiras do Estado-Nação. Essa distinção não é algo fácil de se fazer ou de se assegurar, mas creio que coloca um desafio contemporâneo e urgente para o nosso tempo.

Quando me refiro a uma cisão que estrutura (e desestrutura) o sujeito nacional, estou me referindo àqueles modos de defesa e deslocamento — tomando emprestada uma categoria psicanalítica — que nos levam, em nome da soberania, a defender uma fronteira em uma determinada situação e a violá-la com total impunidade em outra. O apelo à interdependência é, portanto, também um apelo para superarmos essa cisão e nos movermos na direção do reconhecimento de uma condição generalizada de precariedade. O outro não pode ser destrutível se eu não sou, e vice-versa. A vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada. Essa é uma cisão em que o sujeito declara justa sua própria capacidade de destruição ao mesmo tempo em que procura imunizar-se contra a consciência de sua própria precariedade. Faz parte de uma política movida pelo horror diante da ideia da destrutibilidade da nação ou de seus aliados. Constitui uma espécie de fissura irracional na essência do nacionalismo.

Não se trata de se opor à capacidade de destruição *per se*, de contrapor esse sujeito cindido do nacionalismo norte-americano a um sujeito cuja psique quer sempre e unicamente a paz. Admito que a agressão faça parte da

vida e, conseqüentemente, também da política. A agressão, porém, pode e deve estar separada da violência (sendo a violência uma das formas que a agressão assume), e existem maneiras de dar forma à agressão que atuam a serviço da vida democrática, incluindo o “antagonismo” e o conflito discursivo, as greves, a desobediência civil e mesmo a revolução. Tanto Hegel quanto Freud compreendiam que a repressão da destruição só pode ocorrer realocando a destruição na ação de repressão, o que nos leva a concluir que todo pacifismo baseado na repressão terá apenas encontrado outro espaço para a capacidade de destruição, e de forma alguma terá obtido sucesso em sua eliminação. Pode-se concluir, ademais, que a única alternativa é encontrar meios de elaborar e controlar a capacidade de destruição, dando-lhe uma forma vivível, o que seria uma maneira de afirmar sua existência permanente e assumir a responsabilidade pelas formas sociais e políticas por meio das quais ela se manifesta. Isso seria uma tarefa diferente tanto da repressão quanto da expressão descontrolada e “liberada”.

Se faço um apelo para a superação de certa cisão no sujeito nacional, não é com o objetivo de reabilitar um sujeito unificado e coerente. O sujeito está sempre fora de si mesmo, distinto de si mesmo, já que sua relação com o outro é essencial àquilo que ele é (de forma clara, nesse ponto, continuo perversamente hegeliana). Surge, assim, a seguinte pergunta: como entendemos o que significa ser um sujeito que está constituído em ou conforme suas

relações e cuja capacidade de sobrevivência é uma função e um efeito dos seus modos de se relacionar?

Com essas considerações em mente, voltemos à questão que nos foi colocada por Asad sobre a capacidade de resposta moral. Se a violência justa ou justificada é praticada pelos Estados, e se a violência injustificada é praticada por atores não estatais ou por atores que se opõem aos Estados existentes, encontramos então uma maneira de explicar por que reagimos com horror a determinadas formas de violência e com uma espécie de aceitação, possivelmente até mesmo com justiça e triunfalismo, a outras. As respostas emocionais parecem ser primárias, sem necessidade de explicação, como se fossem anteriores ao trabalho de compreensão e interpretação. Somos, por assim dizer, contra a interpretação, nos momentos em que reagimos com horror moral diante da violência. Mas enquanto permanecermos contrários à interpretação nesses momentos, não seremos capazes de apontar a razão pela qual a sensação de horror é experimentada de formas diferenciadas. Não apenas procederemos com base nessa não razão, mas a tomaremos como sinal de nosso louvável sentimento moral inato, talvez até mesmo de nossa "humanidade fundamental".

Paradoxalmente, a cisão irracional em nossa capacidade de resposta torna impossível reagir com o mesmo horror diante da violência cometida contra todos os tipos de população. Dessa maneira, quando tomamos nosso horror moral como um sinal de nossa humanidade, não notamos que a humanidade em questão está, na verdade,

implicitamente dividida entre aqueles por quem sentimos um apego urgente e irracional e aqueles cuja vida e morte simplesmente não nos afetam, ou que não consideramos vidas. Como devemos compreender o poder regulatório que cria esse diferencial no nível da resposta afetiva e moral? Talvez seja importante lembrar que a responsabilidade exige capacidade de resposta, e que esta não é um estado meramente subjetivo, mas sim uma maneira de responder àquilo que está diante de nós com os recursos à nossa disposição. Nós somos seres sociais, que trabalham em meio a interpretações sociais elaboradas, tanto quando sentimos horror como quando não o sentimos. Nossa comoção nunca é somente nossa: a comoção é, desde o começo, transmitida de outro lugar. Ela nos predispõe a perceber o mundo de determinada maneira, a acolher certas dimensões do mundo e resistir a outras. Entretanto, se uma resposta é sempre uma resposta a um estado percebido do mundo, o que faz com que determinado aspecto do mundo se torne perceptível e outro, não? Como abordar de novo a questão da resposta afetiva e da valoração moral considerando os enquadramentos já em operação de acordo com os quais certas vidas são vistas como dignas de proteção, enquanto outras não, precisamente porque não são completamente "vidas" de acordo com as normas predominantes da condição de ser reconhecido? A comoção depende de apoios sociais para o sentir: só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção, e só podemos sentir comoção

e reivindicá-la como nossa com a condição de que já estejamos inscritos em um circuito de comoção social.

Poderíamos, por exemplo, acreditar na santidade da vida ou adrir a uma filosofia geral que se oponha a qualquer espécie de ação violenta contra seres sensíveis, e poderíamos investir sentimentos poderosos nessa crença. Mas se algumas vidas não são percebidas como vidas, e isso inclui seres sensíveis que não são humanos, então a proibição moral da violência será aplicada apenas de maneira seletiva (e nossa própria capacidade de sentir só será mobilizada de maneira seletiva). A crítica da violência deve começar com a questão da representatividade da vida como tal: o que permite que uma vida se torne visível em sua precariedade e em sua necessidade de amparo e o que nos impede de ver ou compreender certas vidas dessa maneira? Em um nível mais geral, o problema diz respeito à mídia, na medida em que só é possível atribuir valor a uma vida com a condição de que esta seja perceptível como vida, mas é apenas de acordo com certas estruturas avaliadoras incorporadas que uma vida se torna perceptível.

Perceber uma vida não é exatamente o mesmo que apreender uma vida como precária. Apreender uma vida como precária também não é uma apreensão crua, na qual a vida é despojada de todas as suas interpretações habituais, apresentando-se a nós fora de todas as relações de poder. Uma atitude ética não acontece espontaneamente, assim que os enquadramentos interpretativos habituais são destruídos, nem uma consciência moral pura surge,

uma vez que as amarras da interpretação cotidiana sejam eliminadas. Pelo contrário, é só desafiando a mídia dominante que determinados tipos de vida podem se tornar visíveis ou reconhecíveis em sua precariedade. Não é apenas ou exclusivamente a apreensão visual de uma vida que forma uma pré-condição necessária para a compreensão da precariedade da vida. *Uma outra vida é percebida por intermédio de todos os sentidos, se é de fato percebida.* O esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas das não dignas de consideração funciona fundamentalmente através dos sentidos, diferenciando os gritos que podemos ouvir dos que não podemos, as visões que conseguimos enxergar das que não conseguimos, da mesma forma que acontece em relação ao tato e até mesmo ao olfato. A guerra sustenta suas práticas atuando sobre os sentidos, fazendo-os apreender o mundo de modo seletivo, atenuando a comoção diante de determinadas imagens e determinados sons, e intensificando as reações afetivas aos outros. É por isso que a guerra atua minando as bases de uma democracia sensata, restringindo o que podemos sentir, fazendo-nos sentir repulsa ou indignação diante de uma expressão de violência e a reagir com justificada indiferença diante de outra. Para reconhecer a precariedade de uma outra vida, os sentidos precisam estar operantes, o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas. A questão não é celebrar a desregulamentação completa da comoção, mas investigar as condições da capacidade de resposta

oferecendo matrizes interpretativas para o entendimento da guerra que questionem e confrontem as interpretações dominantes, interpretações que não somente atuam sobre a comoção, como também ganham a forma da própria comoção e assim se tornam efetivas.

Se aceitamos a ideia de que nossa própria sobrevivência depende não do policiamento de uma fronteira — a estratégia de determinado país soberano em relação ao seu território —, e sim do reconhecimento de nossa estreita relação com os outros, então isso nos leva a reconsiderar nossa maneira de conceituar o corpo no campo da política. Temos de considerar se o corpo é corretamente definido como uma espécie de entidade limitada. O que torna um corpo distinto não é uma morfologia estabelecida, como se pudéssemos identificar determinadas aparências ou formas corporais como sendo paradigmaticamente humanas. Na verdade, não estou completamente segura de que podemos identificar uma forma humana, nem acho que precisemos fazê-lo. Essa visão traz implicações no sentido de repensarmos gênero, incapacidades físicas e racialização, para nomear apenas alguns dos processos sociais que dependem da reprodução de normas corporais. É como a crítica da normatividade de gênero, do capacitismo e da percepção racista deixou claro, não existe uma forma humana única. Podemos pensar em demarcar o corpo humano mediante a identificação de seus limites, ou da forma como está delimitado, mas isso significa ignorar o fato crucial de que o corpo é, de algum modo e mesmo inevitavelmente, não limitado — em sua atuação,

em sua receptividade, em seu discurso, seu desejo e sua mobilidade. O corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla, e ele não apenas existe no vetor dessas relações, mas também é esse próprio vetor.¹¹ Nesse sentido, o corpo não pertence a si mesmo.

O corpo, na minha opinião, é onde encontramos uma variedade de perspectivas que podem ou não ser as nossas. O modo como sou apreendido, e como sou mantido, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerado e tratado, de como essa consideração e esse tratamento possibilitam essa vida ou não tornam essa vida vivível. Assim, as normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são estipuladas unicamente por mim. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou. Já estou me opondo a um mundo que nunca escolhi quando exerço minha agência. Infere-se daí, então, que certos tipos de corpo parecerão mais precariamente que outros, dependendo de que versões do corpo, ou da morfologia em geral, apoiam ou endossam a ideia da vida humana digna de proteção, amparo, subsistência e luto. Esses enquadramentos normativos estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada. Essas formas de encarar a vida permeiam e justificam implicitamente as guerras contemporâneas. As vidas estão divididas entre aquelas que representam

determinados tipos de Estado e aquelas que representam ameaças à democracia liberal centrada no Estado, de tal modo que a guerra possa então ser travada de forma legítima em nome de algumas vidas, ao mesmo tempo que se pode defender de forma legítima a destruição de outras vidas.

Essa cisão se presta a várias funções: constitui a negação da dependência e tenta afastar qualquer reconhecimento de que a condição generalizada de precariedade implique, social e politicamente, uma condição generalizada de interdependência. Embora nem todas as formas de precariedade sejam produzidas por arranjos políticos e sociais, continua sendo uma tarefa da política minimizar a *condição de precariedade de forma igualitária*. A guerra é precisamente um esforço para minimizar a precariedade para alguns e maximizá-la para outros. Nossa capacidade de reagir com indignação depende de um tácito reconhecimento de que existem vidas dignas que foram feridas ou perdidas no contexto da guerra, e de que nenhum cálculo utilitário pode fornecer a medida para se avaliar o desamparo e a perda dessas vidas. Mas se somos seres sociais e se nossa sobrevivência depende de um reconhecimento de interdependência (que pode não depender de uma percepção de semelhança), então sobrevivo não como um ser isolado e fisicamente delimitado, mas como um ser cuja delimitação me expõe a outros de maneira voluntária e involuntária (às vezes simultaneamente), uma exposição que é a condição tanto da sociabilidade quanto da sobrevivência.

O que limita quem eu sou é o limite do corpo, mas o limite do corpo nunca pertence plenamente a mim. A sobrevivência depende menos do limite estabelecido para o self do que da sociabilidade constitutiva do corpo. Mas ainda que o corpo, considerado social tanto em sua superfície quanto em sua profundidade, seja a condição de sobrevivência, é isso também que, em certas condições sociais, põe em perigo nossa vida e nossa capacidade de sobrevivência. As formas de coerção física são precisamente a imposição indesejável da força aos corpos: estar atados, amordaçados, expostos à força, ritualisticamente humilhados. Poderíamos então perguntar qual fator, se é que ele existe, explica a sobrevivência daqueles cuja vulnerabilidade física foi explorada dessa maneira. Evidentemente, o fato de o corpo de uma pessoa nunca pertencer completamente a ela, de não ser delimitado e autorreferencial, é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e dos modos de se endereçar e de endereçamento dos quais depende o sentimento de estar vivo. Contudo, todo esse mundo de contato físico indesejado também advém do fato de que o corpo encontra sua capacidade de sobrevivência no espaço e no tempo social; e essa exposição ou desapropriação é precisamente explorada no caso de atos de coerção, constrangimento, violação física e violência indesejáveis.

Gostaria de considerar essa questão da capacidade de sobrevivência em situação de guerra examinando brevemente a coletânea recém-publicada *Poems from*

Guantánamo, que inclui 22 poemas que passaram pela censura do Departamento de Defesa norte-americano.¹² Na verdade, a maioria dos poemas escritos pelos presos de Guantánamo foi destruída ou confiscada e certamente não foi permitido que eles fossem passados para os advogados e ativistas pró-direitos humanos que organizaram esse pequeno volume. Aproximadamente 25 mil versos escritos por Shaikh Abdurraheem Muslim Dost foram destruídos pelos militares. Quando o Pentágono ofereceu suas razões para a censura, alegou que a poesia “representa um grande risco” para a segurança nacional em razão de seu “conteúdo e formato”.¹³ Isso nos leva a especular que forma e conteúdo de poesia podem ser tão incendiários assim. A sintaxe ou o formato de um poema podem ser realmente percebidos como uma ameaça à segurança da nação? Será que os poemas confirmavam a tortura? Ou será que criticavam explicitamente os Estados Unidos por sua declaração espúria de serem os “defensores da paz” ou pelo ódio irracional que têm do Islã? Mas como essas críticas poderiam ser feitas em editoriais ou em prosa, o que na poesia a faz parecer particularmente perigosa?

Eis duas estrofes de um poema intitulado “Humiliated in the Shackles” [“Humilhado de algemas”], de autoria de Sami al-Haj, torturado nas prisões mantidas pelos Estados Unidos em Bagram e Kandahar antes de ser transferido para Guantánamo, de onde foi solto recentemente:

Fui humilhado de algemas.

Como posso compor versos agora? Como posso escrever agora?

Depois das algemas e das noites e do sofrimento e das Lágrimas,

Como posso escrever poesia?¹⁴

Al-Haj afirma que foi torturado e pergunta como pode combinar palavras e fazer poesia depois dessa humilhação. E são os próprios versos em que questiona sua habilidade de fazer poesia que constituem sua poesia. O verso, portanto, representa aquilo que al-Haj não consegue entender. Ele escreve o poema e, no entanto, o poema nada mais pode fazer senão indagar abertamente a condição de sua possibilidade. Como um corpo torturado pode articular essas palavras? Al-Haj também pergunta como a poesia pode surgir de um corpo torturado, e como as palavras emergem e sobrevivem. Suas palavras passam da condição de tortura, uma condição de coerção, ao discurso. Será que o corpo que sofre torturas é o mesmo que escreve aquelas palavras?

A formação dessas palavras está ligada à sobrevivência, à capacidade de sobreviver. Vale lembrar que, no começo do período de encarceramento, os prisioneiros de Guantánamo gravavam poemas curtos em copos que roubavam de suas refeições. Esses copos de isopor não só eram baratos — a própria representação do baixo custo e da baixa qualidade —, mas também inofensivos, para que os prisioneiros não tivessem acesso a copos de vidro ou

de cerâmica que poderiam facilmente ser utilizados como armas brancas. Alguns usavam pequenas pedras para gravar suas palavras nos copos, passando-os de cela em cela; às vezes, usavam pasta de dente como instrumento de escrita. Mais tarde, aparentemente como sinal de um tratamento mais humanizado, eles passaram a receber papel e material mais adequado para a escrita, mas o trabalho realizado com esse material acabou, em sua maior parte, sendo destruído.

Alguns desses escritos contêm comentários políticos bastante ácidos, como é o caso deste poema de Shaker Abdurraheem Aamer, que abre a coletânea:

Paz, eles dizem.
 Paz de espírito?
 Paz na Terra?
 Paz de que tipo?

Eu os vejo falando, discutindo, brigando...
 Que tipo de paz eles estão buscando?
 Por que eles matam? O que estão planejando?

É apenas conversa? Por que discutem?
 Matar é tão simples assim? É esse o plano deles?

Claro que sim!
 Eles conversam, eles discutem, eles matam —
 Eles lutam pela paz.¹⁴

Com perspicaz ironia Aamer conclui que eles “lutam pela paz”. Mas o que define esse poema é o número de perguntas colocadas de forma poética por Aamer, perguntas que faz em voz alta, assim como a mistura de horror e ironia na pergunta no centro do poema: “Matar é tão simples assim?” O poema move-se entre a confusão, o horror e a ironia e, em sua conclusão, expõe a hipocrisia dos militares americanos. Ele se concentra na cisão ocorrida na racionalidade pública dos captores do poeta: eles torturam em nome da paz, eles matam em nome da paz. Embora não saibamos quais terão sido “o conteúdo e o formato” dos poemas censurados, este poema parece girar em torno da repetição de uma mesma pergunta, um horror insistente, um ímpeto em direção à exposição. (Na verdade, esses poemas lançam mão de recursos líricos característicos do estilo das escrituras corânicas, bem como de aspectos formais da poesia nacionalista árabe, o que significa que são citações — de forma que, quando um poeta fala, ele invoca uma história de oradores e naquele momento se coloca, metaforicamente falando, na companhia deles.)

A cisão irracional que estrutura o campo militar da comoção não pode explicar seu próprio horror diante da violação e da perda da vida daqueles que representam o Estado-Nação legítimo, nem seu prazer justificado diante da humilhação e da destruição daqueles que não estão organizados sob o signo do Estado-Nação. A vida dos presos em Guantánamo não conta como o tipo de “vidas humanas” protegidas pelo discurso dos direitos humanos. Os próprios poemas oferecem um tipo diferente de capaci-

dade de resposta moral, uma espécie de interpretação que pode, sob certas condições, contestar e detonar as crenças dominantes que perpassam a ideologia nacional e militar norte-americana. Os poemas ao mesmo tempo constituem e expressam uma capacidade de resposta moral a uma lógica militar que restringiu a capacidade de resposta moral à violência de maneiras incoerentes e injustas. Assim, podemos perguntar: que emoção é expressa verbalmente por esses poemas, e que conjunto de interpretações eles libertam sob a forma de emoções, incluindo a ansiedade e a raiva? A força esmagadora do luto, da perda e do isolamento transforma-se em um instrumento poético de insurgência e mesmo em um desafio à soberania individual. Ustad Badruzzaman Badr escreve:

O redemoinho de nossas lágrimas
Move-se depressa em direção a ele
Ninguém consegue resistir à força dessa torrente¹⁶

Ninguém consegue resistir, e ainda assim essas palavras chegam até nós, como sinais de uma insondável resistência. Em um poema intitulado "I write my hidden longing" ["Escrevo meu anseio oculto"], de Abdulla Majid al-Noaimi, cada estrofe está estruturada em ritmo de dor e súplica:

Minha costela está quebrada, e não encontro ninguém para
me curar
Meu corpo está fraco, e não vejo alívio nenhum à minha
frente¹⁷

Mas talvez mais curiosos sejam os versos que se encontram na metade do poema de al-Noaimi:

As lágrimas da saudade de outra pessoa me comovem
Meu peito não consegue abrigar a imensidão desse sentimento¹⁸

De quem será a nostalgia que comove o poeta? Trata-se da saudade sentida por outra pessoa, de forma que as lágrimas não parecem ser suas ou, pelo menos, não exclusivamente suas. Talvez pertençam a todos aqueles que estão no campo, ou a mais alguém, mas pesam sobre ele; ele encontra esses sentimentos alheios dentro de si, sugerindo que, mesmo nesse isolamento mais radical, ele sente o mesmo que os outros. Não conheço a sintaxe do árabe original, mas em inglês "My chest cannot take the vastness of emotion" ["Meu peito não consegue abrigar a imensidão desse sentimento"] sugere que a emoção não é apenas dele, mas que possui uma magnitude tão grande que pode não ter origem em uma única pessoa. No verso "As lágrimas da saudade de outra pessoa", o poeta é, por assim dizer, despossuído dessas lágrimas que estão nele, mas que não são exclusivamente suas.

Portanto, o que esses poemas nos dizem sobre a vulnerabilidade e a capacidade de sobrevivência? Eles questionam os tipos possíveis de expressão nos limites do pesar, da humilhação, da ânsia e da raiva. As palavras são gravadas em copos, escritas em papel e registradas em uma superfície, em um esforço de deixar uma marca, um vestígio de um ser vivo — um sinal formado por um corpo, um sinal que carrega

a vida do corpo. E mesmo quando o corpo não sobrevive, as palavras sobrevivem para dizê-lo. Isso também é poesia como prova e como súplica, uma poesia na qual cada palavra é finalmente destinada ao outro. Os copos passam de cela em cela; os poemas são levados para fora do campo. São súplicas. Esforços para restabelecer uma conexão social com o mundo, mesmo quando não há nenhuma razão concreta para acreditar que essa conexão seja possível.

No epílogo da coleção, Ariel Dorfman compara os escritos dos poetas de Guantánamo aos dos escritores chilenos sob o regime de Pinochet. Embora claramente consciente das formas por meio das quais a poesia expressa as condições do campo, Dorfman chama a atenção para algo mais a respeito dos poemas:

O que sinto é que a fonte básica desses poemas de Guantánamo é a aritmética simples, quase primeva, do inspirar e do expirar. A origem da vida, a origem da linguagem e a origem da poesia estão todas ali, na primeira respiração, cada respiração como se fosse a primeira, a *anima*, o espírito, o que inspiramos, o que expiramos, o que nos separa da extinção, minuto após minuto, o que nos mantém vivos enquanto inalamos e exalamos o universo. E a palavra escrita nada mais é do que uma tentativa de tornar essa respiração permanente e segura, *gravada na pedra* ou estampada em um pedaço de papel ou assinalada em uma tela, de modo que sua cadência perdure além de nós, sobreviva à nossa respiração, rompa as algemas da solidão [*las cadenas precarias de la soledad*], transcenda nosso corpo transitório e toque alguém com suas águas.¹⁹

O corpo respira, respira a si mesmo nas palavras, e encontra aí certa sobrevivência provisória. Mas quando a respiração se transforma em palavras, o corpo passa a ser de outro, na forma de um apelo. Na tortura, a vulnerabilidade do corpo à sujeição é posta à prova; a condição de interdependência é submetida a abusos. O corpo que existe em sua exposição e proximidade em relação aos outros, às forças externas, a tudo aquilo que pode subjugar-lo e dominá-lo, é vulnerável aos maus-tratos; os maus-tratos são a exploração dessa vulnerabilidade. Isso, porém, não significa que a vulnerabilidade possa ser reduzida à condição de violável. Nesses poemas, o corpo é também aquilo que continua vivo, que respira, que tenta esculpir sua respiração na pedra; sua respiração é precária — ela pode ser interrompida por força da tortura infligida pelo outro. Mas se esse estatuto precário pode se converter em condição de sofrimento, ele também serve como a condição de capacidade de resposta, de uma formulação da comoção entendida como um ato radical de interpretação diante de uma submissão indesejada. Os poemas abrem caminho por meio das ideologias dominantes que racionalizam a guerra recorrendo a invocações justificadas de paz; eles desconcertam e expõem as palavras daqueles que torturam em nome da liberdade e matam em nome da paz. Nesses poemas, ouvimos “a cadência precária da solidão”. Isso revela duas verdades distintas sobre o corpo: como corpos, estamos expostos aos outros, e embora isso possa ser a condição de nosso desejo, também cria a possibilidade da

subjugação e da crueldade. Isso é consequência do fato de os corpos estarem estreitamente relacionados uns com os outros através de necessidades materiais, do tato, da linguagem, de um conjunto de relações sem as quais não podemos sobreviver. O fato de a sobrevivência de uma pessoa estar tão estreitamente relacionada com o outro constitui o risco constante da sociabilidade: sua promessa e sua ameaça. O próprio fato de estarmos estreitamente relacionados uns com os outros estabelece a possibilidade de sermos subjugados e explorados, embora de maneira nenhuma determine que forma política isso vai assumir. No entanto, estabelece também a possibilidade de alívio para a dor, de conhecermos a justiça e até mesmo o amor.

Os poemas de Guantánamo estão repletos de ansios. São o eco do corpo encarcerado quando faz sua súplica. Sua respiração é sufocada, mas ainda assim continuam a respirar. Os poemas transmitem um outro sentido de solidariedade, de vidas interconectadas que transportam as palavras umas das outras, sofrem com as lágrimas umas das outras e formam redes que representam um risco incendiário não apenas para a segurança nacional, mas também para a forma de soberania global defendida pelos Estados Unidos. Afirmar que os poemas resistem a essa soberania não significa dizer que vão alterar o curso da guerra ou que, em última instância, vão se provar mais poderosos do que o poder militar do Estado. Mas sem dúvida têm consequências políticas: oriundos de cenários de subjugação extrema, são o testemunho de vidas obstinadas, vulneráveis, esmagadas, donas e não donas de si próprias,

despojadas, enfurecidas e perspicazes. Como uma rede de comoções transitivas, os poemas — na sua criação e na sua disseminação — são atos críticos de resistência, interpretações insurgentes, atos incendiários que, de algum modo e inacreditavelmente, vivem através da violência à qual se opõem, mesmo que ainda não saibamos em que circunstâncias essas vidas sobreviverão.

2 Tortura e a ética da fotografia: pensando com Sontag

As fotos declaram a inocência, a vulnerabilidade de vidas que rumam para a própria destruição, e esse vínculo entre fotografia e morte assombra todas as fotos de pessoas.

Susan Sontag, *Sobre fotografia*¹

Em *Precairous Life* (2004), abordei a questão do que significa tornar-se eticamente responsável, levar em consideração e cuidar da dor dos outros e, de uma forma mais geral, a questão de quais enquadramentos permitem a representabilidade do humano e quais não. Essa investigação parece importante não apenas para sabermos como podemos responder efetivamente à dor a distância, mas também para formular um conjunto de preceitos a fim de salvaguardar vidas em sua

fragilidade e precariedade. Nesse contexto, não estou indagando sobre as fontes puramente subjetivas desse tipo de capacidade de resposta.² Na verdade, proponho considerar a maneira pela qual a dor nos é apresentada, e como essa apresentação afeta nossa resposta. Pretendo compreender, em particular, como os *enquadramentos* que alocam a condição de ser reconhecido de certas representações do humano remetem, eles mesmos, a *normas* mais amplas que determinam o que será ou não uma vida passível de luto. Minha opinião — que certamente não é nova, mas vale ser repetida — é que a maneira pela qual respondemos à dor dos outros e se o fazemos, e a maneira como formulamos críticas morais e articulamos análises políticas dependem de certo campo de realidade perceptível já ter sido estabelecido. Nesse campo de realidade perceptível, a noção do humano reconhecível se forma e se reitera, em oposição àquilo que não pode ser nomeado ou encarado como humano, uma representação do não humano que determina negativamente e perturba potencialmente o que é reconhecidamente humano.

Na época em que escrevi *Precarious Life*, as torturas em Abu Ghraib ainda não tinham vindo à tona. Estava trabalhando apenas com as fotos dos corpos acorrentados e agachados na baía de Guantánamo, sem saber dos detalhes da tortura nem de outras questões representacionais ligadas a ela, como os debates sobre mostrar ou não os mortos na guerra no Iraque e o problema da “cobertura

comprometida”.²⁹ Durante o governo Bush, assistimos a um esforço concentrado da parte do Estado para regular o campo visual. O fenômeno da reportagem comprometida direto do campo de batalha ficou conhecido durante a invasão do Iraque em março de 2003, quando parecia estar definido como um arranjo mediante o qual jornalistas concordavam em transmitir as notícias apenas da perspectiva estabelecida pelas autoridades militares e governamentais. Os jornalistas “envolvidos” viajavam apenas em determinados veículos, observavam apenas determinadas cenas e enviavam para casa apenas imagens e narrativas de determinados tipos de ação. Uma cobertura comprometida implica que os repórteres que trabalham nessas condições concordam em não fazer da determinação da perspectiva um tópico a ser relatado e discutido; assim, esses repórteres tiveram acesso à guerra somente com a condição de que seu olhar permanecesse restrito aos parâmetros estabelecidos para a ação designada.

Esse tipo de cobertura comprometida também ocorreu de maneira menos explícita. Um exemplo claro é a concordância da mídia em não mostrar fotos dos mortos na guerra, dos nossos mortos ou dos mortos deles, com

²⁹ “Embedded reporting – embedded journalism”: quando o jornalista é incorporado a uma unidade militar, envolvida em um conflito armado, a fim de fazer a cobertura jornalística desse conflito *in loco*, indo junto com os militares nas operações, como aconteceu durante a Guerra do Iraque. Mas esses jornalistas, para acompanharem o conflito tão de perto, tinham de aceitar algumas restrições impostas pelo governo americano em relação ao que seria publicado, além de participarem apenas daquelas operações que os militares consideravam adequadas. Por isso, tudo o que era divulgado era feito mediante um comprometimento. (N. da R. Trad.)

a justificativa de que isso minaria o esforço de guerra e colocaria a nação em perigo. Jornalistas e jornais foram sistematicamente criticados por mostrarem caixões de americanos mortos na guerra cobertos por bandeiras. Essas imagens não deviam ser vistas, porque podiam suscitar certos tipos de sentimento negativo.³ A determinação sobre o que podia ser visto — uma preocupação com a regulação do conteúdo — foi complementada pelo controle sobre a perspectiva de acordo com a qual a ação e a destruição da guerra podiam ser vistas. Ao regular a perspectiva além do conteúdo, as autoridades do Estado manifestavam claramente seu interesse em regular os modos visuais de participação na guerra. O ato de ver era tacitamente compreendido como algo relacionado à tomada de uma posição e, na verdade, certa disposição do próprio sujeito. O segundo lugar no qual a cobertura comprometida implicitamente ocorreu foi nas fotografias de Abu Ghraih. O ângulo da câmera, o enquadramento, a pose dos sujeitos, tudo sugeria que aqueles que tiraram as fotografias estavam ativamente envolvidos na perspectiva da guerra, elaborando essa perspectiva, fabricando, direcionando e validando um ponto de vista.

No último livro que escreveu, *Diante da dor dos outros*, Susan Sontag observa que essa prática da cobertura comprometida começou com a cobertura da campanha britânica na guerra das Malvinas em 1982, quando apenas dois repórteres fotográficos receberam permissão para entrar na região e nenhuma transmissão televisiva foi autorizada.⁴ Desde então, os jornalistas tiveram cada

vez mais de aceitar as exigências da cobertura comprometida a fim de assegurar o acesso à ação propriamente dita. Mas a que ação o acesso é permitido? No caso das guerras recentes e atuais, a perspectiva visual que o Departamento de Defesa dos Estados Unidos permitiu aos meios de comunicação estruturou ativamente nossa apreensão cognitiva da guerra. E embora limitar como e o que vemos não seja exatamente o mesmo que ditar um roteiro, é uma maneira de interpretar antecipadamente o que será e o que não será incluído no campo da percepção. A própria ação da guerra, suas práticas e seus efeitos, devem ser determinados pela perspectiva que o Departamento de Defesa organiza e permite, ilustrando assim o poder de orquestração do Estado para ratificar o que será chamado de realidade: o alcance do que vai ser percebido como existente.

A regulação da perspectiva sugere, portanto, que o enquadramento pode dirigir certos tipos de interpretação. Na minha opinião, não faz sentido aceitar a afirmação de Sontag, feita repetidas vezes em seus escritos, de que a fotografia não pode, por si só, oferecer uma interpretação, de que necessitamos de legendas e de análises escritas para complementar a imagem discreta e pontual. Segundo ela, a imagem pode apenas nos afetar, não nos munir de uma compreensão do que vemos. Mas embora Sontag esteja obviamente certa em defender a necessidade de legendas e análises, sua afirmação de que a fotografia não é em si mesma uma interpretação nos leva a outro impasse. Ela afirma que enquanto a prosa e a pintura podem ser

interpretativas, a fotografia é simplesmente “seletiva”, sugerindo que ela nos oferece uma “impressão” parcial da realidade: “Enquanto uma pintura, mesmo quando se equipara aos padrões fotográficos de semelhança, nunca é mais do que a manifestação de uma interpretação, uma foto nunca é menos do que o registro de uma emanção (ondas de luz refletidas pelos objetos) — um vestígio material de seu tema, de um modo que nenhuma pintura pode ser.”⁵

Sontag argumentava que, embora as fotografias tenham, momentaneamente, a capacidade de nos emocionar, elas não nos permitem construir uma interpretação. Se uma fotografia é eficaz em nos informar e nos mover politicamente, isso se dá, na sua opinião, apenas porque a imagem é recebida no contexto de uma consciência política relevante. Para Sontag, as fotografias traduzem verdades em um momento dissociado; elas “aparecem fugazmente” em uma acepção benjaminiana, fornecendo, assim, apenas impressões fragmentadas ou dissociadas da realidade. Consequentemente, elas são sempre atômicas, pontuais e discretas. O que falta às fotografias é coerência narrativa, e somente essa coerência, na sua opinião, satisfaz as necessidades do entendimento (uma curiosa guinada para uma posição fundamentalmente kantiana).⁶ Não obstante, embora a coerência narrativa possa ser um padrão para alguns tipos de interpretação, isso certamente não se aplica a todas as interpretações. Na verdade, para que a noção de uma “interpretação visual” não se torne paradoxal, parece importante reconhecer

que, ao enquadrar a realidade, a fotografia já determinou o que será levado em conta dentro do enquadramento — e esse ato de delimitação é sem dúvida interpretativo, como o são, potencialmente, os vários efeitos de ângulo, foco, luz etc.

Na minha opinião, a interpretação não deve ser concebida restritivamente nos termos de um ato subjetivo. Na realidade, a interpretação acontece em virtude dos condicionamentos estruturadores de estilo e forma sobre a comunicabilidade do sentimento, e assim, algumas vezes, acontece contra a nossa vontade, ou mesmo a despeito dela. Por conseguinte, não se trata apenas de o fotógrafo e/ou o espectador ativar e deliberadamente interpretar, mas de a própria fotografia se converter em uma cena estruturadora da interpretação, que pode perturbar tanto o realizador quanto o espectador. Não seria exatamente correto inverter a formulação por completo e afirmar que a fotografia nos interpreta (embora algumas fotografias, especialmente as de guerra, possam fazer isso), uma vez que essa formulação mantém a metafísica do sujeito intacta, mesmo quando inverte as posições determinadas. Ainda assim, as fotografias de fato atuam sobre nós. A questão específica que preocupava Sontag, contudo, tanto em *Sobre fotografia* quanto em *Diante da dor dos outros*, era sobre se as fotografias ainda detinham o poder — se é que o tiveram algum dia — de comunicar a dor dos outros de tal modo que os espectadores pudessem ser impelidos a mudar a sua avaliação política da guerra. Para que se comuniquem dessa maneira de forma eficaz, as fotogra-

fias devem ter uma função transitiva: devem atuar sobre os espectadores de modo que influenciem diretamente os tipos de julgamento que esses espectadores formularão sobre o mundo. Sontag admite que as fotografias são transitivas. Elas não somente retratam ou representam — elas transmitem sentimento. De fato, em tempos de guerra, essa afetividade transitiva da fotografia pode oprimir e anestesiar seus espectadores. Sontag, todavia, mostra-se menos convencida de que uma fotografia possa motivar seus espectadores a mudar de ponto de vista ou a adotar uma nova maneira de agir.

No final da década de 1970, Sontag afirmou que a imagem fotográfica tinha perdido o poder de enfurecer, de provocar. Em *Sobre fotografia*, ela alegou que a representação visual do sofrimento tinha se tornado um clichê e que, de tanto termos sido bombardeados por fotografias sensacionalistas, nossa capacidade de reagir eticamente tinha diminuído. Ao reconsiderar essa tese, 26 anos depois, em *Diante da dor dos outros*, Sontag é mais ambivalente em relação ao estatuto da fotografia, que, admite, pode e deve representar o sofrimento humano, estabelecendo através do enquadramento visual uma proximidade que nos mantém alertas para o custo humano da guerra, a fome e a destruição em lugares que podem estar geográfica e culturalmente distantes de nós. Para que possam provocar uma reação moral, as fotografias devem não somente manter a capacidade de chocar, mas também apelar para o nosso senso de obrigação moral. Embora nunca tenha considerado o “choque” algo par-

ricularmente instrutivo, Sontag lamenta que a fotografia perdeu a capacidade de provocá-lo. Em sua opinião, o choque havia se tornado uma espécie de clichê, e a fotografia contemporânea tendia a estetizar o sofrimento com o objetivo de satisfazer uma demanda consumidora, função que a tornou desfavorável à capacidade de reação ética e também à interpretação política.

Em seu último livro, Sontag ainda aponta uma falha na fotografia por não ser escrita: falta-lhe continuidade narrativa e ela permanece fatalmente associada ao momento. As fotografias não podem produzir um *pathos* ético em nós, observa ela; e quando o fazem, é apenas momentaneamente — vemos algo atroz e em seguida voltamos nossa atenção para outra coisa. O *pathos* transmitido pelas formas narrativas, ao contrário, “não se exaure”. “Narrativas podem nos levar a compreender. Fotos fazem outra coisa: nos perseguem.”⁷ Ela está certa? Está correta ao sugerir que as narrativas não perseguem e que as fotografias não são capazes de nos fazer compreender? Na medida em que expressam sentimentos, as fotografias parecem invocar uma espécie de capacidade de reação que ameaça o único modelo de compreensão em que Sontag confia. De fato, a despeito do poder esmagador da fotografia das crianças que correm e gritam com a pele queimada por napalm durante a guerra do Vietnã (uma imagem cuja força ela reconhece), Sontag insiste que “parece mais plausível que uma narrativa demonstre uma eficácia maior do que uma imagem”, no sentido de nos mobilizar efetivamente contra a guerra.⁸

É interessante que, embora as narrativas possam nos mobilizar, as fotografias sejam necessárias como provas dos crimes de guerra. Sontag argumenta que a noção contemporânea de atrocidade exige provas fotográficas: se não há provas fotográficas, não há atrocidade. Mas, se for esse o caso, então a fotografia está incorporada à noção de atrocidade, e a prova fotográfica atesta a veracidade da afirmação de atrocidade no sentido de que se tornou virtualmente obrigatória para demonstrar o fato da atrocidade, o que significa, nesse caso, que a fotografia está incluída na argumentação para corroborar a verdade, ou que não pode haver verdade sem fotografia. Sontag sem dúvida replicaria que o julgamento sobre se uma atrocidade aconteceu ou não é uma espécie de interpretação, verbal ou narrativa, que lança mão da fotografia para confirmar sua afirmação. Mas esse argumento é problemático por pelo menos duas razões: primeiro, porque a fotografia constrói a prova e, por conseguinte, a afirmação; e segundo, porque a posição de Sontag interpreta de forma equivocada a maneira pela qual a mídia não verbal ou não linguística constrói seus "argumentos". Mesmo a mais transparente das imagens de documentário está submetida a um enquadramento, e submetida a um enquadramento com um propósito, trazendo esse propósito nos limites de seu enquadramento e implementando-o através do enquadramento. Se tomarmos esse propósito como interpretativo, então pareceria que a fotografia ainda interpreta a realidade que registra, e essa dupla função é preservada mesmo quando é oferecida como "prova"

de outra interpretação apresentada sob forma escrita ou verbal. Afinal de contas, mais do que simplesmente se referir a atos de atrocidade, a fotografia constrói e confirma esses atos para aqueles que os nomeariam dessa forma.

Para Sontag, existe uma espécie de cisão persistente entre ser afetado e ser capaz de pensar e de compreender, cisão representada pelos diferentes efeitos da fotografia e da prosa. Ela afirma que “um sentimento tem mais chance de se cristalizar em torno de uma foto do que de um *lema* verbal”, e o sentimento pode sem dúvida se cristalizar sem afetar a nossa capacidade de compreender os acontecimentos ou de adotar um modo de agir como resposta a eles.⁹ Na visão de Sontag, porém, quando o sentimento se cristaliza, ele impede o raciocínio. Ademais, o sentimento se cristaliza não em torno do acontecimento fotografado, mas em torno da imagem fotográfica em si. Na verdade, a preocupação de Sontag é que a fotografia substitua o acontecimento de tal maneira que estruture a memória de forma mais eficaz do que a compreensão ou a narrativa.¹⁰ O problema é menos com a “perda da realidade” que isso acarreta (a fotografia ainda registra o real, mesmo que de maneira oblíqua) do que com o triunfo de um determinado sentimento sobre capacidades mais claramente cognitivas.

Para os nossos fins, contudo, precisamos considerar apenas que a imagem visual autorizada e produzida pela “cobertura comprometida”, aquela que atende aos requisitos do Estado e do Departamento de Defesa, constrói uma interpretação. Podemos mesmo afirmar que aquilo

que Sontag chama de “a consciência política” que motiva o fotógrafo a produzir uma fotografia condescendente é, em alguma medida, estruturada pela própria fotografia, até mesmo incluída no enquadramento. Não precisamos de uma legenda ou de uma narrativa para compreendermos que um contexto político está sendo explicitamente formulado e renovado através do e pelo enquadramento, que o enquadramento funciona não apenas como uma fronteira para a imagem, mas também estrutura a imagem em si. Se a imagem, por sua vez, estrutura a maneira pela qual registramos a realidade, então ela está associada à cena interpretativa na qual operamos. A questão da fotografia de guerra, portanto, não concerne apenas ao que ela mostra, mas também como mostra o que mostra. O “como” não apenas organiza a imagem, mas também atua no sentido de organizar nossa percepção e nosso pensamento. Se o poder do Estado tenta regular uma perspectiva que repórteres e câmeras estão lá para confirmar, então a ação da perspectiva no e como enquadramento é parte da interpretação da guerra induzida pelo Estado. A fotografia não é simplesmente uma imagem visual à espera de interpretação; ela mesma está interpretando ativamente, algumas vezes forçosamente.

Como interpretação visual, a fotografia só pode ser conduzida dentro de determinados tipos de linhas e dentro de determinados tipos de enquadramento, a menos, é claro, que o enquadramento mandatário se torne parte da história; a menos que haja uma maneira de fotografar o próprio enquadramento. Nesse ponto, a fotografia que

cede seu enquadramento à interpretação conseqüentemente expõe a um exame crítico as restrições à interpretação da realidade. Expõe e tematiza o mecanismo de restrição e configura um ato de ver desobediente. Não se trata de se dedicar a uma hiper-reflexividade, mas de considerar que formas de poder social e estatal estão "incorporadas" no enquadramento, incluindo os regimes regulatórios estatais e militares. Essa operação de "enquadramento" mandatório e dramático raramente se torna parte do que é visto, muito menos do que é narrado. Mas, quando isso acontece, somos levados a interpretar a interpretação que nos foi imposta, transformando nossa análise em uma crítica social do poder regulador e censor.

Se Sontag estivesse certa sobre a fotografia não ter mais o poder de nos estimular e nos enfurecer a ponto de nos fazer mudar nossas opiniões e condutas políticas, então a reação de Donald Rumsfeld diante das fotografias retratando a tortura na prisão de Abu Ghraib não teria feito sentido. Quando, por exemplo, Rumsfeld afirmou que a publicação das fotografias de tortura, humilhação e estupro permitiria que elas "nos definissem como americanos", atribuiu à fotografia um enorme poder para construir a própria identidade nacional.¹¹ As fotografias não mostrariam apenas algo atroz, mas fariam da nossa capacidade de cometer atrocidades um conceito definidor da identidade americana.

A fotografia de guerra recente se afasta significativamente das convenções do fotojornalismo de guerra em vigor há trinta ou quarenta anos, segundo as quais o

fotógrafo ou o câmara tentariam entrar na ação por ângulos e modos de acesso procurando expor a guerra de uma maneira que nenhum governo havia planejado. Hoje o Estado atua no campo da percepção e, de forma mais geral, no campo da representabilidade, a fim de controlar a comoção, antecipando não apenas a maneira pela qual a comoção é estruturada pela interpretação, mas também como ela estrutura a interpretação. O que está em jogo é a regulação das imagens que poderiam galvanizar a oposição política a uma guerra. Refiro-me aqui mais à “representabilidade” do que à “representação”, porque esse campo é estruturado pela autorização do Estado (ou melhor, o Estado busca estabelecer controle sobre ele, ainda que seu sucesso seja sempre apenas parcial). Como consequência, não podemos compreender o campo da representabilidade simplesmente examinando seus conteúdos explícitos, uma vez que ele é constituído fundamentalmente pelo que é deixado de fora, mantido fora do enquadramento dentro do qual as representações aparecem. Podemos pensar no enquadramento, então, como algo ativo, que tanto descarta como mostra, e que faz as duas coisas ao mesmo tempo, em silêncio, sem nenhum sinal visível da operação. O que surge nessas condições é um espectador que supõe estar em uma relação visual imediata (e incontestável) com a realidade.

O funcionamento do enquadramento, por meio do qual o poder estatal pratica sua dramaturgia coercitiva, não é normalmente representável, e, quando o é, corre o risco de se tornar insurrecional e, conseqüentemente,

sujeito à punição e ao controle do Estado. Antes dos acontecimentos e das ações representados dentro do enquadramento, há uma delimitação ativa, ainda que não marcada, do próprio campo, e, assim, de um conjunto de conteúdos e perspectivas que nunca são mostrados, que não é permitido mostrar. Isso constitui o contexto não tematizado do que é representado e, portanto, um dos seus traços organizadores ausentes. Eles só podem ser abordados pela tematização da própria função delimitadora, expondo dessa forma a dramaturgia coercitiva do Estado com a colaboração daqueles que divulgam as notícias visuais da guerra de acordo com as perspectivas aceitáveis. Essa delimitação faz parte de uma operação do poder que não aparece como uma figura de opressão. Imaginar o Estado como um dramaturgo — e, por conseguinte, representar seu poder através de uma figura antropomórfica — seria um equívoco, uma vez que é essencial para sua operação permanente que esse poder não seja visto e, na verdade, não seja organizado (ou imaginado) como a ação de um sujeito. Trata-se antes precisamente de uma operação de poder não representável e, em certa medida, não intencional, cujo objetivo é delimitar o âmbito da própria representabilidade. No entanto, o fato de essa forma de poder não ser representável como um sujeito intencionado não quer dizer que ela não possa ser identificada ou mostrada. Ao contrário, o que se mostra quando ela se torna visível é o próprio aparato de encenação, os mapas que excluem certas regiões, as diretivas do Exército, o posicionamento das câmeras, as punições

que estarão à espera se os protocolos de comunicação forem desrespeitados.

Mas, quando se vê o enquadramento do enquadramento, o que é que está acontecendo? Minha sugestão é que problema aqui não é apenas interno à vida da mídia, mas envolve igualmente os efeitos estruturantes que certas normas mais amplas, muitas vezes racializadoras e civilizatórias, têm sobre o que é chamado, provisoriamente, de "realidade".

Antes da publicação das fotos de Abu Ghraib, procurei relacionar três termos distintos em meu esforço para compreender a dimensão visual da guerra em relação à questão de quais vidas são lamentáveis e quais não o são. No primeiro caso, há normas, explícitas ou tácitas, que determinam quais vidas humanas contam como humanas e como vidas, e quais não contam. Essas normas são determinadas, até certo ponto, pela questão de quando e onde a perda de uma vida é passível de luto e, correlativamente, quando e onde a perda de uma vida não é passível de luto nem representável. Essa rígida formulação não pretende excluir as vidas que são, ao mesmo tempo, lamentadas e não lamentadas, que são marcadas como perdidas, porém não são plenamente reconhecíveis como perdas, como as vidas daqueles que convivem com a guerra como um cenário intangível mas persistente do cotidiano.

Essas amplas normas sociais e políticas operam de muitas formas, uma das quais envolve enquadramentos que controlam o perceptível, que exercem uma função

delimitadora, colocando uma imagem em foco, com a condição de que uma porção do campo visual seja excluída. A imagem representada expressa assim sua admissibilidade no domínio da representabilidade, o que ao mesmo tempo expressa a função delimitadora do enquadramento, mesmo quando, ou precisamente porque, não o representa. Em outras palavras, a imagem, que, supostamente deveria entregar a realidade, na verdade a esconde da percepção.

No debate público sobre a baía de Guantánamo, no assédio policial aos árabes nos Estados Unidos (tanto os árabe-americanos quanto os portadores de vistos ou *green cards*) e na suspensão das liberdades civis, certas normas atuaram no sentido de determinar quem é humano e, por conseguinte, qualificado para direitos humanos — e quem não é. Implícita nesse discurso sobre a humanização está a questão do luto pela perda de uma vida: a vida de quem, se extinta, seria lamentada publicamente, e a vida de quem não deixaria ou nenhum vestígio público para ser enlutado ou apenas um vestígio parcial, confuso e enigmático? Se, como argumentei, as normas são estabelecidas por meio de enquadramentos visuais e narrativos, e o ato de enquadrar pressupõe decisões ou práticas que deixam perdas substanciais fora do enquadramento, então temos de considerar que a inclusão e a exclusão completas não são as únicas opções. Na verdade, há mortes que são parcialmente eclipsadas e parcialmente marcadas, e essa instabilidade pode perfeitamente ativar o enquadramento, que se torna ele próprio instável. A

questão, portanto, não seria localizar o que está “dentro” ou “fora” do enquadramento, mas o que oscila entre essas duas localizações, e o que, excluído, fica criptografado no próprio enquadramento.

As normas e os enquadramentos constituem os dois primeiros eixos da minha análise; o terceiro e último é o próprio sofrimento. Seria um equívoco tomar esse sofrimento como exclusiva ou paradigmaticamente humano. É precisamente como animais humanos que os humanos sofrem. E, no contexto da guerra, poderíamos, e certamente deveríamos, apontar para a destruição de animais, de habitats e de outras condições para a vida sensível, aludindo aos efeitos tóxicos dos materiais de guerra sobre o ambiente e os ecossistemas naturais e à condição de muitas criaturas que podem até sobreviver, mas que foram entupidas de veneno. Não se trataria, contudo, de catalogar as formas de vida danificadas pela guerra, mas de reconhecer a própria vida como um conjunto de interdependências em sua maior parte não desejadas, até mesmo relações sistêmicas, o que implica que a “ontologia” do humano não pode ser separada da “ontologia” do animal. Não se trata apenas de duas categorias que compartilham características comuns, mas também de uma coconstituição que implica a necessidade de uma reconceitualização da ontologia da própria vida.¹²

Como se opor ao sofrimento humano sem perpetuar uma forma de antropocentrismo usado tão prontamente com propósitos destrutivos? Será preciso deixar claro o que considero em que o ser humano consiste? Propo-

nho que consideremos a maneira pela qual "o humano" funciona como uma norma diferencial: pensemos o humano como um valor e uma morfologia que podem ser atribuídos e retirados, enaltecidos, personificados, degradados e negados, elevados e afirmados. A norma continua produzindo o paradoxo quase impossível de um humano que não é humano, ou do humano que apaga o humano como uma alteridade conhecida. Se existe o humano, existe o inumano; quando proclamamos como humano um determinado grupo de seres que anteriormente não eram considerados de fato humanos, admitimos que a reivindicação da "condição de humanidade" é uma prerrogativa mutável. Alguns humanos consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batallham para garantir o acesso a ela. O termo "humano" é constantemente duplicado, expondo a idealidade e o caráter coercitivo da norma: alguns humanos podem ser qualificados como humanos; outros, não. Quando emprego o termo na segunda dessas acepções, não estou fazendo mais do que afirmar uma vida discursiva para um humano que não encarna a norma que determina o que e quem contará como vida humana. Quando Donna Haraway pergunta se algum dia nos tornaremos humanos, está ao mesmo tempo colocando um "nós" fora da norma do humano e questionando se o humano poderá ser alcançado completamente.¹³ Essa norma não é algo que devemos procurar incorporar, mas sim um diferencial de poder que devemos aprender a ler, a avaliar cultural e politicamente, e a contestar em suas

operações diferenciais. No entanto, também precisamos do termo a fim de afirmá-lo precisamente onde não pode ser afirmado, e de fazer isso em nome da oposição ao diferencial do poder mediante o qual opera, como uma forma de trabalhar contra as forças de neutralização ou obliteração que nos impedem de conhecer e de reagir ao sofrimento causado, algumas vezes em nosso nome.

Se, como o filósofo Emmanuel Levinas assegura, é a face do outro que exige de nós uma resposta ética, parece então que as normas que determinariam quem é e quem não é humano nos chegam sob uma forma visual. Essas normas atuam para *mostrar um rosto* e para *apagar esse rosto*.* Por conseguinte, nossa capacidade de reagir com indignação, antagonismo e crítica dependerá, em parte, de como a norma diferencial do humano é comunicada através dos enquadramentos visuais e discursivos. Existem maneiras de enquadrar que mostram o humano em sua fragilidade e precariedade, que nos permitem defender o valor e a dignidade da vida humana, reagir com indignação quando vidas são degradadas ou dilaceradas sem que se leve em conta seu valor enquanto vidas. E há enquadramentos que impedem a capacidade de resposta, nos quais essa atividade de impedimento é realizada pelo próprio enquadramento efetiva e repetidamente — sua própria ação negativa, por assim dizer, sobre o que não será expli-

*A autora faz um jogo de palavras em inglês entre *give face* e *efface* de difícil reprodução em outras línguas. Optamos por usar *rosto*, por ser a terminologia usada nas traduções das obras do filósofo Emmanuel Levinas, a quem Butler se refere. (N. dos T.)

citamente representado. A existência de enquadramentos alternativos que permitam outro tipo de conteúdo talvez comunicasse um sofrimento que poderia levar a uma alteração de nossa avaliação política das guerras em curso. Para que as fotografias se comuniquem dessa maneira, elas devem ter uma função transitiva, que nos torne suscetíveis a uma capacidade de resposta ética.

Como as normas que determinam que vidas serão consideradas humanas tomam parte nos enquadramentos através dos quais o discurso e a representação visual vão adiante, e como, por sua vez, eles delimitam ou articulam nossa capacidade de resposta ética ao sofrimento? Não estou sugerindo que essas normas determinem nossas respostas, de modo que estas sejam reduzidas a efeitos behavioristas de uma cultura visual monstruosamente poderosa. Estou sugerindo apenas que a maneira pela qual essas normas atuam nos enquadramentos e nos circuitos mais amplos de comunicabilidade é vigorosamente contestável precisamente porque a regulação efetiva do sentimento, da indignação e da resposta ética está em jogo.

Estou sugerindo que as fotografias de Abu Ghraib não embotam nossos sentidos nem determinam uma resposta em particular. Isso tem a ver com o fato de que elas não ocupam um tempo único nem um espaço específico. Elas são exibidas repetidas vezes, transpostas de um contexto para outro, e essa história de seu sucessivo enquadramento e sua sucessiva recepção condiciona, sem determinar, os tipos de interpretações públicas da tortura que temos.

Particularmente, as normas que regem o “humano” são transmitidas e revogadas mediante a divulgação dessas fotos; não são tematizadas como tais, mas atuam como intermediárias no encontro dos espectadores do Primeiro Mundo que querem entender “o que aconteceu ali” com esse “rastros” visual do humano sob condição de tortura. Esse rastro não nos diz o que é o humano, mas nos fornece provas de que ocorreu uma quebra da norma que rege o tema dos direitos e que algo chamado “humanidade” está ameaçado. A fotografia não pode restituir a integridade ao corpo que registra. O rastro visual não equivale, certamente, à plena restituição da humanidade da vítima, por mais que isso seja obviamente desejável. A fotografia, exibida e colocada em circulação, torna-se a condição pública mediante a qual nos indignamos e construímos nossas visões políticas para incorporar e articular a indignação.

Descobri que os últimos textos publicados de Susan Sontag são uma boa companhia enquanto reflito sobre o que as fotos de tortura são e o que elas fazem, incluindo tanto o livro *Diante da dor dos outros* quanto o texto “Regarding the Torture of Others” [“Diante da tortura dos outros”], veiculado na internet e publicado no *New York Times* após a divulgação das fotografias de Abu Ghraib.¹⁴ As fotos mostravam brutalidade, humilhação, estupro, assassinato, e, nesse sentido, constituíam uma clara evidência representacional dos crimes de guerra. Elas serviram a muitos propósitos, inclusive como provas testemunhais contra aqueles que aparecem nelas cometendo

atos de tortura e humilhação. Também se tornaram emblemáticas da maneira pela qual o governo norte-americano, aliado à Grã-Bretanha, desrespeitou as Convenções de Genebra, em particular os protocolos que se referem ao tratamento justo aos prisioneiros de guerra. Nos meses de abril e maio de 2004, ficou rapidamente claro que havia um padrão comum, subjacente a todas as fotografias, e que, como a Cruz Vermelha havia afirmado durante muitos meses antes de o escândalo irromper, os prisioneiros sofriam maus-tratos sistemáticos no Iraque, equiparáveis aos maus-tratos sofridos pelos presos em Guantánamo.¹⁵ Só mais tarde ficou evidente que os protocolos elaborados para Guantánamo haviam sido utilizados pelos militares em Abu Ghraib, e que ambos os conjuntos de protocolos ignoravam os Acordos de Genebra. A questão de as autoridades governamentais chamarem de “maus-tratos” ou de “tortura” o que era mostrado nas fotos sugere que já havia uma relação com as leis internacionais em curso; os maus-tratos podem ser punidos por procedimentos disciplinares das forças armadas, mas a tortura é um crime de guerra, e, como tal, competência das cortes internacionais. Eles não colocaram em questão se as fotografias eram reais, se elas registravam algo que tinha efetivamente acontecido. Estabelecer a referencialidade das fotografias não era, contudo, suficiente. As fotos não são apenas mostradas, são também nomeadas; a forma como são mostradas, o modo como são enquadradas e as palavras usadas para descrever o que é mostrado atuam em conjunto para produzir uma matriz interpretativa para aquilo que é visto.

Antes de tecermos breves considerações sobre as condições em que foram publicadas e a forma como se tornaram públicas, porém, consideremos como o enquadramento atua para estabelecer uma relação entre o fotógrafo, a câmera e a cena. As fotos descrevem ou representam uma cena, a imagem visual preservada dentro do enquadramento fotográfico. O enquadramento, porém, pertence também a uma câmera que está situada espacialmente no campo de visão e que, portanto, não aparece dentro da imagem, embora funcione como precondição tecnológica da imagem, e é indicado indiretamente pela câmera. Embora esteja fora do enquadramento, a câmera está claramente "na" cena, como seu exterior constitutivo. Quando fotografar esses atos de tortura se torna um tema de debate público, a cena da fotografia é ampliada. A cena passa a ser não apenas a localização espacial e o cenário social da própria prisão, mas a esfera social na qual a fotografia é mostrada, vista, censurada, publicada, discutida e debatida como um todo. Podemos, então, afirmar que a cena da fotografia mudou no decorrer do tempo.

Observemos algumas coisas sobre essa cena ampliada, na qual a prova visual e a interpretação discursiva atuam uma contra a outra. Havia "notícias" porque havia fotos, as fotos reivindicavam um estatuto de representação e viajaram para além do local onde foram originalmente tiradas, o local mostrado nas próprias fotos. Por um lado, são referenciais; por outro, mudam de significado dependendo do contexto em que são mostradas e do propósito

com o qual são invocadas. As fotos foram publicadas na internet e nos jornais, mas em ambos os casos foram feitas seleções dos cenários: algumas fotos foram mostradas, outras não; algumas eram grandes, outras pequenas. A revista *Newsweek* manteve em seu poder, por muito tempo, diversas fotos que se negou a publicar, sob a alegação de que não seria “útil” publicá-las. Útil para qual propósito? Evidentemente, a revista queria dizer “útil para o esforço de guerra” — certamente não queria dizer “útil para os indivíduos que requerem acesso livre às informações sobre a guerra em andamento a fim de estabelecer princípios de responsabilidade e formar pontos de vista políticos sobre ela”. Ao restringir o que podemos ver, o governo e a mídia também não estão limitando os tipos de provas que o público tem à sua disposição para fazer julgamentos sobre a conveniência e o curso da guerra? Se, como afirma Sontag, a noção contemporânea de atrocidade exige provas fotográficas, então a única maneira de confirmar que a tortura foi praticada é apresentando essas provas, de forma que as provas constituem o fenômeno. Ainda assim, no enquadramento dos procedimentos jurídicos potenciais ou reais, a fotografia já está enquadrada no discurso da lei e da verdade.

Nos Estados Unidos, o grande interesse pelas fotografias em si pareceu substituir grande parte da reação política. A fotografia de Lynndie England com uma corda em torno da cabeça de um homem ocupou a primeira página do *New York Times*; já outros jornais a relegaram às páginas internas, dependendo de sua inten-

ção de fazer uma edição mais ou menos incendiária. No âmbito do processo jurídico militar, a foto é considerada prova dentro de um enquadramento dos procedimentos legais potenciais ou efectivos e já está enquadrada no discurso da lei e da verdade. A foto pressupõe um fotógrafo, alguém que nunca aparece no enquadramento. A questão da culpa ficou restrita à questão jurídica de quem cometeu os atos, ou quem era, em última instância, o responsável por aqueles que os cometeram. E os processos judiciais se limitaram aos casos que receberam mais publicidade.

A questão de quem tirou as fotos e do que pode ser inferido com base em sua relação espacial oculta com as próprias imagens levou algum tempo até ser abordada.¹⁶ As fotos foram tiradas com o intuito de expor os maus-tratos ou para se vangloriar, no espírito do triunfalismo americano? Tirar as fotos era uma maneira de participar do acontecimento, e, em caso afirmativo, de que modo? Aparentemente as fotos foram tiradas como registros para arquivo, produzindo, como afirmou o *Guardian*, uma pornografia do acontecimento¹⁷ — mas em determinado ponto alguém, ou talvez várias pessoas, conscientes agora da possibilidade de uma investigação, se deu conta de que havia algo errado no que as fotos retratavam. Pode ser que os fotógrafos tenham sido ambivalentes na ocasião em que tiraram as fotos ou que tenham ficado ambivalentes em retrospecto; pode ser que eles tenham se regozijado com as cenas sádicas de tal modo que mereceria uma explicação psicológica. Embora eu não duvide da impor-

rância da psicologia para entender esse comportamento, não acho que ela deva ser usada para reduzir a tortura exclusivamente a atos individuais patológicos. Como, nessas fotografias, somos claramente confrontados com uma cena de grupo, precisamos de algo mais no sentido de uma psicologia do comportamento grupal, ou, melhor ainda, de uma análise de como as normas de guerra neutralizaram, nesse caso, relações moralmente significativas com a violência e a condição de violável. E como estamos falando também de uma situação política específica, qualquer esforço para reduzir os atos apenas a psicologias individuais nos levaria de volta a problemas familiares sobre a noção do indivíduo ou da pessoa concebidos como matriz causal para a compreensão dos acontecimentos. Considerar a dinâmica estrutural e espacial da fotografia oferece um ponto de partida alternativo para compreender como as normas da guerra operam nesses acontecimentos e mesmo como os indivíduos são absorvidos por essas normas e, por sua vez, as absorvem.

O fotógrafo está registrando uma imagem visual da cena, abordando-a através de uma lente diante da qual aqueles envolvidos na tortura e em sua repercussão triunfal também se posicionaram e posaram. A relação entre o fotógrafo e o fotografado acontece por intermédio do enquadramento. O enquadramento permite, orchestra e medeia essa relação. E embora os fotógrafos em Abu Ghraib não tivessem autorização do Departamento de Defesa para tirar as fotos, talvez sua perspectiva também possa ser considerada, acertadamente, uma forma

de cobertura comprometida. Afinal, sua perspectiva em relação ao chamado inimigo não era idiossincrática, mas compartilhada — e tão amplamente compartilhada, ao que parece, que praticamente não cabia pensar que pudesse haver algo impróprio naquilo. Podemos dizer que esses fotógrafos não apenas reiteraram e confirmaram certa prática de destruir as normas e práticas culturais islâmicas, mas também que concordaram com — e articularam — as amplamente compartilhadas normas sociais da guerra?

Então quais são as normas que os soldados e os agentes da segurança, diligentemente recrutados de firmas privadas contratadas para supervisionar as prisões nos Estados Unidos, seguiram para agir como agiram? E quais são as normas inerentes ao enquadramento ativo operado pela câmera, já que formam a base do texto cultural e político em questão aqui? Se a fotografia não apenas retrata, como também constrói e amplia o acontecimento — pode-se dizer que a fotografia reitera e dá continuidade ao acontecimento —, então, estritamente falando, ela não é posterior ao acontecimento, mas sim se torna crucial para sua produção, sua legibilidade, sua ilegibilidade e seu próprio estatuto como realidade. Talvez a câmera promova uma crueldade festiva: “Ah, que bom, a câmera está aqui: vamos começar com a tortura para que a fotografia possa captar e celebrar nosso ato!” Nesse caso, a fotografia já está em ação, incitando, enquadrando e orquestrando o ato, ao mesmo tempo que capta o ato no momento de sua consumação.

A tarefa, de certo modo, é compreender a operação de uma norma que circunscreve uma realidade cujo funcionamento se dá pelo próprio enquadramento. Ainda temos, contudo, de entender esse enquadramento, esses enquadramentos, de onde eles vêm e que tipo de ação realizam. Considerando que há mais de um fotógrafo, e que não podemos discernir claramente sua motivação com base nas fotos que estão disponíveis, só nos resta ler a cena de outra maneira. Podemos afirmar, com alguma convicção, que o fotógrafo está captando ou registrando o acontecimento, mas isso só levanta a questão do espectador implícito. Pode ser que ele ou ela registre o acontecimento com o intuito de reproduzir as imagens para aqueles que estão perpetrando a tortura, de modo que possam desfrutar do reflexo de suas ações na câmera digital e divulgar rapidamente sua realização. As fotos podem também ser entendidas como um tipo de prova, concebida como prova de que apenas uma punição justa estava sendo administrada. Como ação, tirar uma fotografia não é sempre anterior ao acontecimento nem sempre posterior a ele. A fotografia é uma espécie de promessa de que o acontecimento vai continuar; na verdade, ela é exatamente essa continuação, que produz um equívoco no nível da temporalidade do acontecimento. Essas ações aconteceram? Continuam acontecendo? A fotografia dará continuidade ao acontecimento no futuro?

Aparentemente fotografar uma cena é uma maneira de contribuir para ela, dotando-a de um reflexo visual e de uma documentação, conferindo-lhe, em certo sentido, o

estatuto de história. A fotografia, ou, melhor dizendo, o fotógrafo contribui para a cena? Atua sobre a cena? Intervém na cena? A fotografia tem uma relação com a intervenção, mas fotografar não é o mesmo que intervir. Há fotos de corpos amarrados uns aos outros, de indivíduos mortos, de felações forçadas, de degradação desumanizadora, e todas elas foram tiradas livremente. O campo de visão é desobstruído. Ninguém é visto se jogando na frente da câmera para interceptar a visão. Ninguém está algemando o fotógrafo ou colocando-o na cadeia por participar de um crime. Isso é tortura em plano aberto, diante da câmera, até mesmo *para* a câmera. Trata-se da ação centralizada, com os torturadores com frequência voltando-se para a câmera a fim de se certificarem de que seu rosto está sendo mostrado, mesmo quando os rostos dos torturados estão, na maior parte, cobertos. A própria câmera está sem mordida, sem amarras, e assim ocupa e referencia a zona de segurança que cerca e apoia os torturadores na cena. Não sabemos quanto da tortura foi conscientemente realizado para a câmera, como uma maneira de mostrar o que os Estados Unidos podem fazer, como um sinal de seu triunfalismo militar, demonstrando sua capacidade de levar a cabo uma completa degradação do suposto inimigo, em um esforço para vencer o choque de civilizações e sujeitar os bárbaros ostensivos à nossa missão civilizatória, que, como podemos ver, livrou-se tão magnificamente de seu próprio barbarismo. À medida, porém, que a fotografia comunica, potencialmente, a cena aos jornais e às outras mídias, a tortura é dirigida, de certa forma, *para* a câmera;

seu objetivo, desde o início, é ser comunicada. Sua própria perspectiva é em plano aberto, e a pessoa que opera a câmera é referenciada pelos sorrisos que os torturadores lhe dirigem, como se dissessem: "Obrigado por tirar minha foto, obrigado por imortalizar meu triunfo." Há ainda a questão de saber se as fotografias foram mostradas àqueles que ainda poderiam ser torturados, como uma advertência e uma ameaça. Está claro que foram utilizadas para chantagear os retratados com a ameaça de que suas famílias veriam sua humilhação e seu constrangimento, especialmente o constrangimento sexual.

A fotografia retrata; ela tem uma função representacional e referencial. Mas pelo menos duas questões derivam daí. A primeira tem a ver com o que a função referencial faz, além de simplesmente direcionar: que outras funções ela tem? Que outros efeitos produz? A segunda, de que tratarei em seguida, tem a ver com o alcance do que é representado. Se a foto representa a realidade, que realidade é essa representada? E como o enquadramento circunscreve o que será chamado de realidade nesse caso?

Se devemos identificar os crimes de guerra no âmbito da conduta da guerra, então o próprio "negócio da guerra" é aparentemente distinto do crime de guerra (não podemos, dentro desse enquadramento, falar do "crime de guerra"). Mas e se os crimes de guerra são equivalentes a uma concretização das próprias normas que servem para legitimar a guerra? As fotos de Abu Ghraib são certamente referenciais, mas podemos dizer de que maneira elas não apenas registram as normas de

guerra, mas também acabam constituindo o emblema visual da guerra no Iraque? Quando o negócio da guerra está sujeito à onipresença de câmeras dispersas, o tempo e o espaço podem ser relatados e registrados ao acaso, e as perspectivas futuras e externas acabam tornando-se inerentes à própria cena. A eficácia da câmera, porém, funciona ao longo de uma trajetória temporal distinta da cronologia que registra. O arquivo visual circula. A função “data” da câmera pode especificar precisamente quando se deu o acontecimento, mas a circulação indefinida da imagem permite que o acontecimento continue a suceder, que, na verdade, graças a essas imagens, o acontecimento nunca parou de ocorrer.

Era difícil compreender a proliferação das imagens, mas parecia coincidir com uma proliferação de atos, um frenesi de fotografias. Não só há certo prazer envolvido nas cenas de tortura, algo que devemos considerar, mas também um prazer, ou talvez uma compulsão, envolvido no próprio ato de tirar as fotografias. Por que outro motivo elas seriam tão numerosas? A historiadora Joanna Bourke, professora na Birkbeck College e autora de um livro sobre a história do estupro, escreveu um artigo na edição do *Guardian* de 7 de maio de 2003 intitulado “Torture as Pornography” [“A tortura como pornografia”].¹⁸ Bourke usa “pornografia” como uma categoria explicativa para esclarecer o papel da câmera como um ator na cena. Ela observa, de modo muito perspicaz, que se percebe certa exultação no fotógrafo, apesar de, como não há imagens dele, ela tirar suas conclusões levando

em consideração as fotografias, seu número e as circunstâncias em que foram tiradas:

As pessoas que tiram as fotografias exultam diante das partes genitais de suas vítimas. Não há nenhuma confusão moral aqui: os fotógrafos não parecem ter consciência de que estão registrando um crime de guerra. Não há nenhuma sugestão de que estejam documentando algo particularmente distorcido em termos morais. Para as pessoas atrás da câmera, a estética da pornografia as protege de qualquer culpa.¹⁹

Enfim, pode ser que soe um pouco estranho, mas, na minha percepção, a despeito do que Bourke argumenta, o problema com as fotos não é que alguém esteja exultando com as partes genitais de outra pessoa. Vamos admitir que todos nós fazemos isso em algum momento e que não há nada particularmente condenável nisso, e que pode ser precisamente o que se tem de fazer para se divertir. O que é obviamente censurável, contudo, é o uso da coerção e a exploração de atos sexuais a serviço da humilhação e da degradação de outro ser humano. A distinção é, sem dúvida, crucial, pois a primeira objeção considera a sexualidade do intercâmbio um problema, ao passo que a segunda objeção identifica o problema na natureza coercitiva dos atos sexuais. Esse equívoco foi agravado quando o presidente Bush saiu da sala de audiências do Senado depois de ter visto algumas dessas fotografias. Quando lhe perguntaram sobre a sua reação, ele respondeu "é

repugnante”, sem deixar claro se estava se referindo aos atos homossexuais de sodomia e felação ou às condições e aos efeitos fisicamente coercitivos e psicologicamente degradantes da própria tortura.²⁰ Na verdade, se o que achou “repugnante” foram os atos homossexuais, então ele claramente passou por cima da questão da tortura, permitindo que sua repulsa e seu moralismo sexual assumissem o lugar de uma objeção ética. Porém, se foi a tortura que lhe pareceu repugnante, então por que ele usou essa palavra em vez de *errado* ou *condenável* ou *criminoso*? A palavra “repugnante” mantém o equívoco intacto, deixando duas questões problematicamente interligadas: de um lado, atos homossexuais e, de outro, a tortura física e sexual.

De algumas maneiras, qualificar essas fotografias como pornografia parece ser um erro categorial similar. As conjecturas de Bourke sobre a psicologia do fotógrafo são interessantes, e sem dúvida há certa mistura de crueldade e prazer sobre a qual devemos refletir.²¹ Mas que decisão devemos tomar a respeito dessa questão? Não devemos nos perguntar por que estamos propensos a acreditar que essas disposições afetivas são os operadores das motivações que nos permitem abordar criticamente a questão da fotografia e da tortura? Como a consciência do fotógrafo de que está registrando um crime de guerra apareceria nos termos da própria fotografia? Uma coisa é afirmar que parte do que é registrado é estupro e tortura, outra é dizer que o meio de representação é pornográfico. Meu temor é que o velho deslize da pornografia para o estupro reapareça aqui sem

ser analisado. A opinião de que a pornografia motiva ou incita o estupro, que está ligada de forma causal ao estupro (aqueles que a veem acabam fazendo isso), e que o que acontece no nível do corpo no estupro acontece no nível da representação na pornografia.²²

Não parece haver sentido que as fotografias, na ocasião em que foram tiradas, estivessem atuando como um instrumento de indagação moral, denúncia política ou investigação legal. Os soldados e os agentes de segurança fotografados estão claramente à vontade com a câmera, chegam mesmo a brincar com ela, e, embora eu tenha sugerido que possa haver um elemento de triunfalismo, a própria Bourke afirma que as fotografias funcionam como *recordações*. Ela argumenta, mais adiante, que os maus-tratos são realizados para a câmera, e é essa tese — que eu compartilho com cautela — que a leva a uma conclusão com a qual discordo. Seu argumento é que os maus-tratos são executados *pela* câmera, o que a leva a concluir que as imagens são pornográficas, proporcionando prazer para o fotógrafo diante da visão do sofrimento e, imagino, para o consumidor dessas imagens. O que vem à tona no meio desse argumento consistirite é a suposição de que a pornografia é fundamentalmente definida por certo prazer visual proporcionado pela visão do sofrimento e da tortura de um humano ou de um animal. Assim, se o prazer reside na visão, e se há prazer diante do sofrimento retratado, então a tortura é o efeito da câmera, e a câmera — ou melhor, seu olhar pornográfico — é a causa da cena do sofrimento. Na prática,

a câmera converte-se no torturador. Algumas vezes, Bourke se refere aos “perpetradores nessas fotografias”, mas outras vezes parece que a fotografia e o fotógrafo são os perpetradores.²³ Ambas as possibilidades podem ser verdadeiras em certo sentido, mas o problema ético se torna mais difícil quando, ao final do seu instigante artigo, ela afirma que “essas imagens pornográficas eliminaram o pouco de força que restava na retórica humanitária acerca da guerra”.²⁴ Acho que ela quer dizer que as imagens desmentem as justificativas humanitárias para a guerra. Isso pode perfeitamente ser verdade em alguns casos, mas ela não diz exatamente por que é verdade. É como se o problema não fosse o que as imagens retratam — tortura, estupro, humilhação, assassinato —, mas sim a suposta pornografia da imagem, pornografia definida como o prazer experimentado pela visão da degradação humana e pela erotização dessa degradação.

Essa definição de pornografia esvazia as fotografias da brutalidade específica das cenas capturadas. Há exemplos de mulheres torturando homens, de homens e mulheres forçando mulheres iraquianas, mulheres muçulmanas, a desnudar os seios, e homens iraquianos, homens muçulmanos, a perpetrar atos homossexuais ou a se masturbarem. O torturador sabe que isso causará vergonha ao torturado; a fotografia aumenta a vergonha, oferece um reflexo do ato a quem se vê obrigado a cometê-lo; ameaça levar o ato ao conhecimento público e, conseqüentemente, à execração pública. Por outro lado, parece que os soldados americanos exploram a proibição

islâmica em relação à nudez, à homossexualidade e à masturbação com o intuito de destruir o tecido cultural que mantém intacta a integridade dessas pessoas. Mas os soldados têm seus próprios sentimentos de vergonha e medo ligados ao erotismo, misturados com a agressão de maneiras muito distintas. Por que, por exemplo, tanto na primeira quanto na segunda guerra do Golfo foram lançados mísseis contra o Iraque nos quais os soldados americanos escreveram “enfim no cu”? Nesse roteiro, o bombardeio, a mutilação e a morte de iraquianos são representados através da sodomia, uma sodomia que se supõe que vá infligir a vergonha ostensiva àqueles que são bombardeados. Mas o que isso diz inadvertidamente sobre os agressores, esses que “ejaculam” os mísseis? Afinal, são necessárias duas pessoas para se cometer um ato de sodomia, o que sugere que os soldados asseguram seus lugares na cena fantasiada na posição ativa e penetrante, posição que não os torna menos homossexuais por estarem por cima. O fato de o ato figurar como assassinato, porém, sugere que ele está plenamente integrado em um circuito agressivo que explora a vergonha da sexualidade, convertendo seu prazer em uma forma sádica bruta. O fato de os guardas das prisões americanas persistirem nessa fantasia, coagindo seus prisioneiros a atos de sodomia, sugere que a homossexualidade é equiparada à destruição da pessoa, mesmo que fique claro nesses casos que é a tortura a responsável por essa destruição. Paradoxalmente, essa pode ser uma situação em que o tabu islâmico contra os atos homossexuais atue em perfeito

acordo com a homofobia existente entre os militares americanos. A cena de tortura que inclui atos homossexuais sob coerção, e busca destruir a condição de pessoa por meio dessa coerção, presume que a homossexualidade representa para ambos, torturador e torturado, a destruição do próprio ser. Obrigar a cometer atos homossexuais teria, assim, o significado de impor violentamente essa destruição. O problema, evidentemente, é que os soldados americanos procuram externalizar essa verdade coagindo outros a perpetrar esses atos, mas tanto as testemunhas, os fotógrafos, quanto aqueles que organizam a cena de tortura compartilham do prazer, exibindo esse mesmo prazer que eles também degradam, quando exigem ver a cena que coercitivamente representaram repetidas vezes. Além disso, o torturador, embora considere a homossexualidade degradante, só pode atuar envolvendo-se em uma versão de homossexualidade na qual se coloca "por cima", como aquele que apenas penetra e que, por coerção, exige que essa penetrabilidade esteja localizada no corpo do torturado. Na verdade, a penetração forçada é um modo de "localizar" essa penetrabilidade permanentemente em outro lugar.

Obviamente Bourke tem razão quando afirma que esse tipo de prazer está presente nas fotos e nas cenas que elas retratam, mas estaremos incorrendo em erro se insistirmos que a "pornografia" da foto é a culpada. Afinal de contas, parte do que tem de ser explicado é a excitação da foto, a proliferação das imagens, a relação entre os atos fotografados e os meios pelos quais essa represen-

tação fotográfica tem lugar. De fato parece haver frenesi e excitação, mas certamente também uma sexualização do ato de ver e fotografar que é distinta da sexualização da cena apresentada, embora atue em conjunto com ela. O problema aqui não é, contudo, a prática da visão erotizada, mas sim a indiferença moral da fotografia somada ao seu investimento na continuação e na reiteração da cena como um ícone visual. Não queremos, porém, que a tecnologia da câmera, a digitalização, ou o olhar pornográfico sejam, no final das contas, responsáveis por essas ações. A tortura pode perfeitamente ter sido incitada pela presença da câmera e continuada na expectativa da câmera, mas isso não significa que a câmera ou a "pornografia" sejam sua causa. A pornografia, afinal, tem muitas versões não violentas e diversos gêneros que são claramente "convencionais" na melhor das hipóteses e cujo pior delito parece ser sua incapacidade de oferecer um enredo criativo.

Tudo isso coloca uma questão importante sobre a relação entre a câmera e a capacidade de resposta ética. Parece claro que essas imagens foram colocadas em circulação, usufruídas, consumidas e comunicadas sem que fossem acompanhadas de qualquer senso de indignação moral. Como essa particular banalização do mal aconteceu, e por que as fotos não foram capazes de provocar alarme, ou só o fizeram demasiadamente tarde, ou ainda se tornaram alarmantes apenas para quem estava fora dos cenários da guerra ou da prisão são sem dúvida perguntas cruciais que não podem deixar de ser feitas. Era de se

esperar que a fotografia nos alertasse imediatamente para o abominável sofrimento humano na cena, contudo, ela não provoca nenhuma reação moral mágica desse tipo. Da mesma forma, a fotografia não pode ser equiparada ao torturador, mesmo que incite a brutalidade. As fotos funcionaram de várias maneiras: como uma incitação da brutalidade dentro da própria prisão, como uma ameaça de vergonha para os prisioneiros, como registro de um crime de guerra, como uma declaração da inaceitabilidade radical da tortura, e como um trabalho documental e arquivístico publicado na internet e exibido em museus nos Estados Unidos, inclusive em galerias e espaços públicos em diversas localidades.²⁵ As fotos claramente viajaram para fora da cena original, deixaram as mãos do fotógrafo ou voltaram-se contra ele, talvez tenham até mesmo aniquilado seu prazer. Isso deu origem a um olhar diferente daquele que pediria a repetição da cena, então provavelmente precisamos aceitar que a fotografia nem tortura nem liberta, mas pode ser instrumentalizada em direções radicalmente diferentes, dependendo de como e enquadrada discursivamente e através de que modalidade de apresentação midiática é exibida.

Uma realidade que vemos nessas fotos é a de regras que estão sendo ignoradas ou desrespeitadas. Assim, as fotografias funcionam, em parte, como uma maneira de registrar certa ausência de lei. Que importância tem o fato de as regras que foram usadas para implantar uma determinada política em Abu Ghraib terem sido originariamente concebidas para Guantánamo? Em

Guantánamo, os Estados Unidos alegaram não estar submetidos às Convenções de Genebra, e no Iraque fica claro que, embora legalmente submetidos àquelas convenções, os Estados Unidos desobedeceram aos padrões estipulados por elas no tratamento dado aos prisioneiros iraquianos. O artifício jurídico com base no qual os Estados Unidos alegaram que os prisioneiros de Camp Delta não tinham direito à proteção das Convenções de Genebra é o que institui a crença de que esses prisioneiros são menos que humanos. São considerados inimigos do Estado, mas também não são conceitualizáveis em termos das normas civilizacionais e raciais segundo as quais o humano é constituído. Nesse sentido, seu estatuto de menos que humanos não só é pressuposto pela tortura, mas também reinstituído por ela. E aqui temos de ver, como Adorno nos advertiu, que a violência praticada em nome da civilização revela seu próprio caráter hábaro quando “justifica” sua própria violência presumindo a sub-humanidade bárbara do outro contra o qual essa violência é perpetrada.²⁶

A análise do enquadramento é, evidentemente, obstruída pelo problema de que o espectador presumido está “fora” do enquadramento, está “aqui”, em um contexto de Primeiro Mundo, e que aqueles que são retratados permanecem sem nome e desconhecidos. Dessa maneira, a crítica que venho fazendo continua desse lado da divisão visual, oferecendo uma crítica de Primeiro Mundo do consumo visual de Primeiro Mundo, ou oferecendo uma ética e uma política de Primeiro Mundo que exigiriam uma

resposta indignada e informada da parte daqueles cujo governo perpetra ou permite essa tortura. E o problema é claramente agravado pelo fato de que a revista eletrônica *Salon* – que publicou o conjunto mais abrangente de fotografias (mais de mil) em fevereiro e março de 2006 —, foi obrigada, pela legislação internacional, a proteger a privacidade das vítimas de crimes de guerra. Pode ser que o material recebido e publicado pela *Salon* tenha sido o mesmo que foi objeto de várias batalhas legais com o Departamento de Defesa, mas, mesmo que algumas imagens estejam faltando, o número é extenso. Os arquivos, vazados do Comando de Investigação Criminal do Exército americano, incluíam 1.325 imagens e 93 vídeos, embora esses números não representem, obviamente, a soma total da tortura. Como a jornalista Joan Walsh observou em 2006, “esse conjunto de imagens de Abu Ghraib é apenas uma amostra das táticas sistemáticas empregadas pelos Estados Unidos durante mais de quatro anos de guerra global ao terror”.²⁷

A *Salon* investigou as “lendas” que o Exército americano usou para identificar as diversas cenas de tortura em Abu Ghraib e elas tiveram que ser refeitas por que, aparentemente, incluíam nomes escritos de forma errada e muitas imprecisões nos registros de hora e lugar. Como a “realidade” dos acontecimentos não ficava imediatamente clara com base apenas nas imagens, a “linha do tempo” teve de ser recomposta retrospectivamente para que se pudesse entender a evolução e o caráter sistemático da própria tortura. A tarefa de reconstruir, ou na

verdade restituir, a “humanidade” das vítimas foi ainda mais difícil, uma vez que os rostos, quando não estavam cobertos como parte do ato da tortura, tiveram de ser deliberadamente obscurecidos para proteger a privacidade das vítimas. O que chegou a nós são fotos de pessoas que, em sua maioria, não têm rosto nem nome. Será que poderemos, não obstante, afirmar que o rosto obscurecido e a ausência do nome funcionam como rastro visual — mesmo que sejam uma lacuna no campo visível — da própria marca da humanidade? Esse é um rastro, uma marca não registrada através de uma norma, mas pelos fragmentos que seguem o rastro de uma revogação do que é normativamente humano. Em outras palavras, os humanos que foram torturados não se ajustam facilmente a uma identidade visual, corporal ou socialmente reconhecível; sua obliteração e sua rasura tornam-se o sinal persistente de seu sofrimento e de sua humanidade.²⁸

Não se trata de substituir um conjunto de normas idealizadas para compreender o “humano” por outro, mas sim compreender os exemplos em que a norma destrói seu exemplo, quando a vida humana — uma animalidade humana — excede e resiste à norma do humano. Quando falamos de “humanidade” em um contexto como esse, estamos nos referindo àquele duplo ou àquele traço do que é humano que confunde a norma do humano ou que, alternativamente, procura escapar de sua violência. Quando o “humano” tenta ordenar suas instâncias, emerge certa incomensurabilidade entre a norma e a vida que procura organizar. Podemos dar um nome a esse hiato? Devemos

nomeá-lo? Não será esse a cena em que uma vida é apreendida sem que antes tenha sido ordenada pelas normas do reconhecimento?

Os nomes das vítimas não estão incluídos nas legendas, mas os nomes dos agressores estão. Devemos lamentar a ausência de nomes? Sim e não. Conhecê-los é e não é direito nosso. Poderíamos pensar que nossas normas de humanização exigem um nome e um rosto, mas talvez o "rosto" atue sobre nós precisamente através daquilo que o encobre, ou como aquilo que o encobre; nas e através das formas pelas quais é subsequentemente obscurecido. Nesse sentido, não nos cabe conhecer o rosto e o nome, e afirmar esse limite cognitivo é uma maneira de afirmar a humanidade que escapou ao controle visual da fotografia. Expor ainda mais a vítima seria reiterar o crime, razão pela qual a tarefa seria uma documentação completa dos atos do torturador, assim como uma documentação completa daqueles que expuseram, disseminaram e publicaram o escândalo, tudo isso, porém, sem intensificar a "exposição" da vítima, por meios discursivos ou visuais.

Quando as fotos foram exibidas no International Center for Photography, em Nova York, como parte de uma exposição com curadoria de Brian Wallis, não foram os fotógrafos que receberam crédito pelas fotos, mas sim as primeiras agências de notícias que concordaram em publicá-las. É importante observar que foi a publicação das fotos que as levou ao domínio público, tornando-as objetos de investigação. O fotógrafo não recebeu nenhum crédito por isso; na realidade, embora não fotografado,

permanece parte da cena publicada, expondo assim sua clara cumplicidade. Nesse sentido, a exposição das fotografias com legendas e comentários sobre a história de sua publicação e recepção converte-se numa maneira de expor e combater o circuito fechado da troca triunfalista e sádica que configurou a cena original da fotografia em si. Essa cena torna-se agora o objeto, e nós, mais do que dirigidos pelo enquadramento, somos dirigidos para ele com uma capacidade crítica renovada.

Embora possamos ficar chocados com essas fotografias, não é o choque que, no final das contas, nos informa. No último capítulo de *Diante da dor dos outros*, Sontag procura refutar sua análise anterior da fotografia. Em um protesto emocionado, quase exasperado, que parece muito diferente de seu usual racionalismo contido, Sontag observa: "Deixemos que as imagens atrozcs nos persigam."²⁹ Se antes ela reduzia o poder da fotografia àquele de meramente inculcar em nós seus efeitos perturbadores (ao passo que a narrativa tem o poder de nos fazer entender), agora parece que algum entendimento deve ser forjado a partir dessa mesma perturbação. Vemos a fotografia e não conseguimos nos desvencilhar da imagem que nos é transitivamente transmitida. Isso nos aproxima de uma compreensão da fragilidade e da mortalidade da vida humana, ao risco da morte no cenário da política. Ela já parecia saber disso em *Sobre fotografia*, quando escreveu: "As fotos declaram a inocência, a vulnerabilidade de vidas que rumam para a própria destruição, e esse vínculo entre fotografia e morte assombra todas as fotos de pessoas."³⁰

Talvez, nesse momento, Sontag seja influenciada por Roland Barthes, uma vez que foi ele, em *A Câmara clara*, que argumentou que a imagem fotográfica tem uma capacidade particular de projetar um rosto, uma vida, no tempo do futuro anterior.³¹ A fotografia transmite menos o momento presente do que a perspectiva, o *pathos*, de um tempo em que “isso terá sido”. A fotografia opera como uma crônica visual: ela “não afirma necessariamente o *que não é mais*, mas apenas e por certo o *que foi*”.³² Todo retrato fotográfico, porém, se expressa em pelo menos dois modos temporais, sendo tanto uma crônica do que foi como a certeza antecipatória sobre o que terá sido. Ficaram célebres as palavras de Barthes sobre o que a fotografia nos diz de Lewis Payne em sua cela, enquanto espera para ser enforcado: “*ele vai morrer*. Ao mesmo tempo leio: *Isso vai ser e isso foi*. Observo com horror um futuro anterior no qual a morte está em jogo (*dont le mort est l'enjeu*). Ao me fornecer o passado absoluto da pose, a fotografia me fala da morte no futuro.”³³ Essa qualidade, porém, não está reservada àqueles abertamente condenados à morte pelos tribunais, ou mesmo àqueles que já estão mortos, uma vez que, para Barthes, “toda fotografia é essa catástrofe” que instala e solicita uma perspectiva sobre o passado absoluto de uma vida.³⁴

Sob que condições essa qualidade de “passado absoluto” se opõe às forças da melancolia e abre uma forma mais explícita de lamentar? Essa qualidade de “passado absoluto” é atribuída a um ser vivo, um ser vivo cuja vida não é passado, precisamente a qualidade de ser passível de

luto? Confirmar que uma vida foi, mesmo dentro da própria vida, é enfatizar que uma vida é uma vida passível de luto. Nesse sentido, a fotografia, por meio de sua relação com o futuro anterior, confere a qualidade de ser passível de luto. Faz sentido especular se essa ideia não estaria relacionada ao imperativo de Sontag: "Deixemos que as imagens atrozés nos persigam."³⁵ Seu imperativo sugere que há condições nas quais podemos nos negar a sermos perseguidos, ou nas quais essa perseguição não consegue nos alcançar. Se não somos perseguidos, é porque não há perda, não houve vida que foi perdida. Mas se ficamos abalados ou somos "perseguidos" por uma fotografia, é porque ela atua sobre nós em parte sobrevivendo à vida que documenta; estabelece antecipadamente o tempo no qual essa perda será reconhecida como perda. A fotografia, portanto, está ligada pelo seu tempo à condição de uma vida passível de luto, antecipando e realizando essa condição. Desse modo, podemos ser perseguidos antecipadamente pelo sofrimento ou pela morte dos outros. Ou podemos ser perseguidos posteriormente, quando a proteção contra a dor se desfaz. Não é apenas ou exclusivamente em um registro afetivo que a fotografia opera, mas instituindo certo modo de reconhecimento. A fotografia "defende" a condição de uma vida ser passível de luto; seu *pathos* é ao mesmo tempo afetivo e interpretativo. Se podemos nos sentir perseguidos, então podemos reconhecer que houve uma perda e, por conseguinte, houve uma vida. Esse é um momento inicial do conhecimento, uma apreensão, mas também um julgamento em potencial,

que exige que concebamos a condição de ser passível de luto como a precondição da vida, que é descoberta retrospectivamente mediante a temporalidade instituída pela fotografia. "Alguém terá vivido" é uma frase proferida em um presente, mas que se refere a um tempo e a uma perda que estão por vir. Por conseguinte, a antecipação do passado subverte a capacidade distintiva da fotografia para estabelecer a condição de ser passível de luto como precondição de uma vida humana cognoscível — sentir-se perseguido significa precisamente apreender essa vida antes de precisamente conhecê-la.

A própria Sontag faz observações menos ambiciosas. Ela afirma que a fotografia pode ser um "convite a prestar atenção, a refletir (...) examinar as racionalizações do sofrimento em massa propostas pelos poderes constituídos".¹⁶ Considero que a exposição das fotos de Abu Ghraib organizada no International Center for Photography fez precisamente isso. Mas o mais interessante para mim em relação à indignação e à exasperação cada vez maiores que Sontag expressa em seus textos sobre o 11 de Setembro e em seu artigo "Regarding the Torture of Others" é que elas continuaram a ser dirigidas contra a fotografia, não somente por fazê-la sentir indignação, mas também por não serem capazes de lhe mostrar como transformar esse sentimento em ação política eficaz. Sontag reconhece que, no passado, voltou-se contra a fotografia com denúncia moralista precisamente porque a fotografia provoca raiva sem direcioná-la e, assim, incita nossos sentimentos morais ao mesmo tempo em que confirma nossa paralisia política.

E até mesmo essa frustração a deixa frustrada, uma vez que parece uma preocupação narcisista e culpada com o que se pode fazer quando se é um intelectual do Primeiro Mundo, e assim fracassa de novo em cuidar do sofrimento dos outros. Ao final dessa reflexão, é uma peça de museu de Jeff Wall que permite a Sontag formular o problema de responder à dor dos outros, e isso, podemos supor, envolve certa consolidação do mundo do museu como um mundo no interior do qual ela tem mais probabilidade de encontrar espaço para a reflexão e a deliberação. Nesse momento, podemos vê-la afastar-se tanto da fotografia quanto das exigências políticas da guerra e voltar-se para a exposição do museu, que lhe dá tempo e espaço para o tipo de pensamento e escrita que tanto aprecia. Sontag confirma sua posição como intelectual, mas nos mostra como a peça de Wall pode nos ajudar a refletir com mais cuidado sobre a guerra. Nesse contexto, ela pergunta se os torturados podem olhar e olham de volta, e o que eles veem quando olham para nós. Ela foi criticada por afirmar que as fotografias de Abu Ghraib eram fotografias de “nós”, e alguns críticos sugeriram que se tratava mais uma vez de uma espécie de preocupação consigo mesmo que, paradoxal e dolorosamente, ocupava o lugar de uma reflexão sobre o sofrimento dos outros. Mas o que ela estava perguntando era “se a natureza das políticas implementadas por essa administração [o governo George Bush] e as hierarquias utilizadas para colocá-las em prática tornam esses atos [de tortura] prováveis. Consideradas nessa perspectiva, as fotografias somos nós”.³⁷

Talvez ela estivesse dizendo que, ao ver as fotos, vemos a nós mesmos vendo, que somos aqueles fotógrafos na medida em que compartilhamos as normas que fornecem os enquadramentos nos quais essas vidas são apresentadas como indigentes e abjetas, e algumas vezes são claramente espancadas até a morte. Na opinião de Sontag, os mortos estão profundamente desinteressados em nós — eles não buscam nosso olhar. Essa rejeição ao consumismo visual que vem da cabeça encoberta, do olhar desviado, dos olhos vidrados; essa indiferença em relação a nós funciona como uma autocrítica do papel da fotografia no âmbito do consumo midiático. Embora possamos desejar ver, a fotografia nos diz claramente que os mortos não se importam se vemos ou não. Para Sontag, é essa a força ética da fotografia — refletir o narcisismo definitivo do nosso desejo de ver e recusar a satisfação dessa demanda narcisista.

Ela pode estar certa, mas talvez seja também nossa incapacidade de ver o que vemos que constitui, igualmente, motivo de preocupação crítica. Aprender a enxergar o enquadramento que nos cega para aquilo que vemos não é tarefa fácil. E se existe um papel crítico para a cultura visual em tempo de guerra, é precisamente o de tematizar o enquadramento coercitivo, o enquadramento que rege a norma desumanizadora, que restringe o perceptível e, na verdade, até o que pode ser. Embora a restrição seja necessária para o foco, e não exista visão sem seleção, essa restrição com a qual fomos instados a conviver impõe condicionamentos em relação ao que pode ser ouvido, lido, visto, sentido e conhecido, contribuindo para mi-

nar tanto uma compreensão sensata da guerra quanto as condições para uma oposição sensata à guerra. Essa “não visão” no meio da visão, essa não visão que é a condição da visão, tornou-se a norma visual, uma norma que tem sido a norma nacional, regida pelo enquadramento fotográfico na cena da tortura. Nesse caso, a circulação da imagem fora da cena de sua produção rompeu com o mecanismo de negação, deixando atrás de si um rastro de dor e indignação.

3 Política sexual, tortura e tempo secular

Afirmar nossa vontade de analisar a política sexual nestes tempos suscita um problema imediato, já que claramente não se pode fazer referência a "estes tempos" sem saber a que tempo estamos nos referindo, onde esse tempo transcorre e para quem poderia surgir certo consenso sobre a questão de que tempos são estes. Se o problema não é apenas uma questão de interpretações diferentes acerca de que tempo se trata, então aparentemente já temos mais de um tempo operando neste tempo e o problema do tempo afetará qualquer esforço que eu possa fazer para tentar analisar essas questões agora. Pode parecer estranho começar com uma reflexão sobre o tempo quando estou tentando falar sobre política sexual e política cultural de maneira mais ampla. Mas permitam-me sugerir que a maneira como os debates sobre política sexual são enquadrados já está impregnada do problema do tempo, e

do progresso em particular, assim como de certas noções sobre o que significa desdobrar no tempo um futuro de liberdade. Que não haja um tempo único, que a questão de que tempo é este já nos divide tem a ver com o problema de identificar que histórias se revelaram formadoras, como elas se cruzam — ou não — com outras histórias e, portanto, com a questão de como a temporalidade é organizada ao longo das linhas espaciais.

Não estou sugerindo, aqui, que retornemos a uma versão da diferença cultural que dependa do holismo cultural, isto é, que as culturas devam ser encaradas como unidades estanques e com identidade própria, monolíticas e distintas. Na verdade, me oponho a semelhante retrocesso. O problema não está na existência de diferentes culturas em guerra umas com as outras, ou no fato de haver diferentes modalidades de tempo, cada qual concebida como autossuficiente, articuladas em diferentes e diferenciadas localizações culturais e que entram em contato umas com as outras de forma confusa ou brutal. É claro que essa poderia ser, em algum nível, uma descrição válida, mas estaria deixando de levar em consideração um argumento importante, a saber, que as concepções hegemônicas de progresso definem a si mesmas como estando acima e contra uma temporalidade pré-moderna que elas produzem, visando à sua própria autolegitimação. Politicamente, as perguntas "Em que tempo nós estamos?", "Todos estamos no mesmo tempo?" e, especificamente, "Quem chegou à modernidade e quem não chegou?" são, todas elas, formuladas em meio a disputas políticas muito sérias. Essas

perguntas não podem ser respondidas recorrendo-se a um culturalismo simples.

Na minha opinião, a política sexual, em vez de operar à margem dessa contestação, encontra-se bem no meio dela e, com muita frequência, as reivindicações de liberdades sexuais novas ou radicais são apropriadas precisamente por esse ponto de vista — enunciadas, geralmente, de dentro do poder do Estado — que tenta definir a Europa e a esfera da modernidade como o lugar privilegiado onde o radicalismo sexual pode ocorrer e efetivamente ocorre. Frequentemente, embora nem sempre, a reivindicação vai além, alegando que esse lugar privilegiado de liberdade radical deve ser protegido contra as supostas ortodoxias associadas às novas comunidades de imigrantes. Deixarei essa reivindicação de lado por ora, uma vez que ela carrega uma série de pressupostos que serão considerados mais adiante, ainda neste capítulo. Mas devemos nos lembrar desde o início de que se trata de uma formulação suspeita, geralmente feita por um discurso estatal que procura produzir noções distintas de minorias sexuais e de novas comunidades de imigrantes dentro de uma trajetória temporal que fariam da Europa e de seu aparelho estatal o avatar tanto da liberdade quanto da modernidade.

A meu ver, o problema não é a existência de temporalidades diferentes em diferentes localizações culturais, de modo que necessitemos, por conseguinte, simplesmente ampliar nossos enquadramentos culturais para nos tornarmos internamente mais complexos e capazes. Essa forma de pluralismo aceita o enquadramento distinto e

holístico para cada uma dessas chamadas “comunidades” e em seguida coloca uma questão artificial sobre como as tensões existentes entre elas poderiam ser superadas. O problema, na verdade, é que certas noções de espaço geopolítico relevante, incluindo a limitação espacial de comunidades minoritárias, são circunscritas por essa história de uma modernidade progressiva, que determinadas noções sobre o que “este tempo” pode e deve constituir são construídas, de maneira similar, com base na circunscrição do “onde” são produzidas. Devo deixar claro que não estou me opondo a todas as noções de “seguir adiante” e certamente não sou contra todas as versões de “progresso”, mas sou profundamente influenciada, se não deslocada, pela reelaboração detalhada de Walter Benjamin a respeito do progresso e do tempo do “agora”, e isso faz parte do que estou trazendo para uma reflexão sobre política sexual. Quero dizer: uma reflexão sobre a política sexual *agora* — e, evidentemente, esse é o caso —, mas talvez minha tese seja simplesmente de que não pode haver nenhuma consideração a respeito da política sexual sem uma consideração crítica sobre o tempo do “agora”. Minha argumentação será a de que pensar o problema da temporalidade e da política dessa maneira pode abrir uma nova abordagem para a diferença cultural, uma abordagem que escape das alegações tanto do pluralismo quanto da interseção.

Não se trata apenas de nos conscientizarmos dos pressupostos temporais e espaciais de algumas de nossas narrativas progressistas, que inspiram vários otimismo políticos

provincianos, para não dizer estruturalmente racistas, de diversos tipos. Trata-se, na verdade, de mostrar que nossa compreensão daquilo que está acontecendo “agora” está estreitamente relacionada com uma determinada restrição geopolítica quando imaginamos as fronteiras relevantes do mundo e, até mesmo, com uma recusa de entender o que acontecerá com nossa noção de tempo se considerarmos o problema da fronteira (o que cruza a fronteira e o que não cruza, e os meios e mecanismos dessa passagem ou desse impasse) como central para qualquer compreensão da vida política contemporânea. O mapa contemporâneo da política sexual é perpassado, eu diria, por contendas e antagonismos que definem o tempo da política sexual como uma constelação turbulenta. A história do progresso não passa de uma peça dentro dessa constelação, e uma peça que, por boas razões, está em crise.¹

Meu interesse aqui consiste em focalizar como determinadas concepções seculares de história e do que se entende por uma postura “progressista” na política contemporânea se baseiam em uma concepção de liberdade entendida como algo que surge através do tempo e que é temporalmente progressista em sua estrutura.² Essa ligação entre liberdade e progresso temporal é frequentemente o que está sendo reivindicado quando analistas e representantes da política pública se referem a conceitos como modernidade ou secularismo. Não quero sugerir que isso seja a única coisa que querem dizer, mas sim que uma determinada concepção de liberdade é invocada precisamente como fundamentação lógica e instrumento para determinadas

práticas de coerção, e isso coloca aqueles de nós que nos consideramos, num sentido convencional, defensores de uma política sexual progressista em uma armadilha consideravelmente difícil.

Nesse contexto, quero apontar alguns terrenos de debate político envolvendo tanto a política sexual quanto a prática anti-islâmica, que sugerem que determinadas idcias relativas ao progresso da "liberdade" facilitam uma divisão política entre políticas sexuais progressistas e as lutas contra o racismo e a discriminação religiosa. Uma das questões derivadas dessa situação é que uma determinada concepção e utilização da "liberdade" pode ser usada como instrumento de intolerância e coerção. Isso ocorre de modo mais assustador quando a liberdade sexual das mulheres ou a liberdade de expressão e de associação de lésbicas e gays é utilizada instrumentalmente com o intuito de fazer um ataque cultural contra o Islã que reafirme a violência e a soberania norte-americanas. Devemos repensar a liberdade e suas implicações na narrativa do progresso ou devemos procurar ressituar a liberdade fora desses condicionamentos narrativos? Minha proposta não é, certamente, abandonar a liberdade como norma, mas questionar seus usos e considerar como ela precisa ser repensada a fim de que possamos resistir à sua instrumentalização coercitiva no presente e a fim de que ela assuma um outro significado que possa ser útil para uma política democrática radical.

Na Holanda, por exemplo, os formulários encaminhados aos candidatos a entrar no país como imigrantes pedem que eles olhem para fotos de dois homens se beijando e

digam se as fotos lhes parecem ofensivas, ou se as consideram uma maneira de expressar as liberdades individuais, e se eles estão dispostos a viver em uma democracia que valoriza os direitos dos homossexuais à liberdade de expressão.³ Aqueles que são a favor dessa política alegam que a aceitação da homossexualidade é o mesmo que a aceitação da modernidade. Podemos ver, nesse caso, como a modernidade está sendo definida como algo relacionado à liberdade sexual, e como a liberdade sexual das pessoas gays, em particular, é entendida como exemplo de uma posição culturalmente avançada, em oposição àquela que seria considerada pré-moderna. Ao que parece, o governo holandês adotou um plano especial para uma classe de pessoas consideradas presumivelmente modernas. As pessoas presumivelmente modernas incluem os seguintes grupos, que são isentos de ter que passar pelo teste: cidadãos da União Europeia, pessoas que buscam asilo e trabalhadores qualificados que ganhem mais de 45 mil euros por ano, e cidadãos dos Estados Unidos, da Austrália, da Nova Zelândia, do Canadá, do Japão e da Suíça; o que significa que nesses países supostamente a homofobia não existe, ou então que o fato de os seus cidadãos trazerem consigo rendimentos elevados tem precedência sobre os eventuais perigos de importar a homofobia.⁴

Na Holanda, evidentemente, esse movimento já vinha sendo gestado havia algum tempo. A identificação de políticas favoráveis aos gays com a modernidade cultural e política foi encarnada, na política europeia, na figura de Pim Fortuyn, político gay e abertamente anti-islâmico,

assassinado por um ambientalista radical em maio de 2002. Um conflito similar também foi dramatizado na obra e na morte de Theo van Gogh, que levantou a bandeira não da liberdade sexual, mas dos princípios da liberdade política e artística. É claro que sou a favor dessas liberdades, mas parece que agora preciso também me perguntar se essas liberdades pelas quais lutei, e continuo a lutar, não estão sendo instrumentalizadas com a intenção de estabelecer uma base cultural específica — secular, de um modo particular — que funcione como pré-requisito para a admissão do imigrante considerado aceitável. A seguir, vou elaborar o que é essa base cultural, como ela funciona, ao mesmo tempo, como condição transcendental e como meta teleológica, e como ela complica qualquer distinção simples que possamos fazer entre o secular e o religioso.

No caso que estou abordando, está sendo articulado um conjunto de normas culturais consideradas precondições da cidadania. Poderíamos aceitar o ponto de vista de que tais normas sempre existem, e até mesmo que a plena participação cívica e cultural de qualquer pessoa, independentemente de gênero ou orientação sexual, requer essas normas. Mas a questão é se elas são articuladas não apenas diferencialmente, mas também instrumentalmente, a fim de reforçar determinadas precondições religiosas e culturais que afetam outras modalidades de exclusão. Ninguém é livre para rejeitar essa base cultural, já que ela é a própria base, e mesmo o pré-requisito presumido, da noção operativa de liberdade, e a liberdade é articulada

por meio de um conjunto de imagens gráficas, de figuras que passam a representar o que a liberdade pode e deve ser. E, assim, produz-se certo paradoxo, no qual a adoção coercitiva de determinadas normas culturais se torna um pré-requisito para o ingresso em um Estado que se autodefine como o avatar da liberdade. O governo holandês está comprometido com uma pedagogia cívica por meio de sua defesa da liberdade sexual para gays e lésbicas, e imporia seu teste aos partidários da supremacia branca de extrema-direita, como, por exemplo, Vlaams Blok (agora Vlaams Belang), cujos integrantes se reuniram na fronteira com a Bélgica e exigiram a constituição de um cordão sanitário [*cordon sanitaire*] ao redor da Europa para impedir os não europeus de entrarem? Será que o governo holandês está aplicando testes em gays e lésbicas a fim de se certificar de que eles não se sentem ofendidos pelas práticas visíveis das minorias muçulmanas? Se o exame para a integração cívica fosse parte de um esforço mais amplo para promover uma compreensão cultural de normas religiosas e sexuais para uma população holandesa diversificada, que incluísse novas pedagogias e financiamento para projetos artísticos públicos voltados para esse objetivo, então poderíamos entender a “integração” cultural de uma forma diferente; mas certamente não poderemos fazê-lo se o exame é aplicado de forma coercitiva. Nesse caso, a questão que surge é a seguinte: esse exame seria uma forma de testar a tolerância ou representa, na realidade, um ataque contra as minorias religiosas e, portanto, parte de um esforço coercitivo mais amplo do Estado para exigir que

quem deseje entrar na Holanda se livre de suas práticas e crenças religiosas tradicionais? Afinal, o teste é uma defesa liberal da minha liberdade pelo qual deveria estar agradecida, ou a minha liberdade está sendo usada aqui como um instrumento de coerção — uma coerção cujo objetivo é fazer com que a Europa permaneça branca, pura e “secular” de maneiras que não questionam a violência subjacente a tal projeto? É claro que quero poder beijar em público — não me interpretem mal. Mas será que devo insistir em que todos assistam e aprovelem o ato de se beijar em público antes de poder adquirir direitos de “cidadania”? Acho que não.

Se os pré-requisitos da organização política exigem ou a homogeneidade cultural ou um modelo de pluralismo cultural, então, em ambos os casos, a solução é concebida como uma assimilação a um conjunto de normas culturais consideradas internamente autossuficientes e autossustentáveis. Essas normas não estão em conflito, não estão abertas à disputa, não estão em contato com outras normas, não são contestadas nem perturbadas em um campo para o qual convergem — ou deixam de convergir — uma série de normas de forma contínua. O pressuposto é que a cultura é uma base uniforme e vinculante de normas, e não um campo aberto para contestação e temporalmente dinâmico; essa base só funciona se for uniforme ou integrada, e esse desiderato é exigido, mesmo à força, para que surja e se consolide aquilo que se chama de modernidade. Evidentemente, já podemos ver nesse sentido bem específico de modernidade uma imunização contra a contestação, que

ela é mantida mediante uma fundamentação dogmática, e que já somos apresentados a um tipo de dogmatismo pertencente a uma determinada formação secular. Dentro desse enquadramento, a liberdade de expressão pessoal, interpretada de forma ampla, se baseia na supressão de uma compreensão móvel e contestada da diferença cultural, e essa questão deixa bem claro como a violência do Estado investe na homogeneidade cultural na medida em que aplica suas políticas excludentes para racionalizar as políticas estatais em relação aos imigrantes islâmicos.⁵

Não concentro meu interesse nas teorias da modernidade porque o conceito de modernidade me parece demasiado geral. A meu ver, essas teorias são, em sua maioria, muito gerais e esquemáticas para ser úteis, e pessoas de diferentes áreas de estudo querem dizer com elas coisas muito distintas. Vou me referir aqui apenas à maneira como essas teorias influenciam esses argumentos, limitando meus comentários a esses tipos de uso. Faz sentido rastrear os usos discursivos da modernidade, o que é bem diferente de fornecer uma teoria. A esse respeito, o conceito não parece funcionar como significante de multiplicidade cultural ou de esquemas normativos que estão dinâmica ou criticamente em fluxo, e certamente não como um modelo de contato, tradução, convergência ou divergência cultural.

Na medida em que tanto a expressão artística quanto a liberdade sexual são entendidas como sinais definitivos dessa versão do desenvolvimento da modernidade, e são concebidas como direitos defendidos por uma determinada formação do secularismo, somos instados a dissociar as

lutas pela liberdade sexual das lutas contra o racismo e contra os sentimentos e a conduta anti-islâmicos. Presumivelmente, não existe solidariedade entre esses esforços dentro de um enquadramento como o que acabo de esboçar, embora evidentemente pudéssemos apontar coligações atuais que desafiam essa lógica. Na verdade, segundo esse ponto de vista, as lutas pela expressão sexual dependem da restrição e da revogação dos direitos de expressão religiosa (se formos permanecer no enquadramento liberal), produzindo uma antinomia no interior do próprio discurso dos direitos liberais. No entanto me parece que algo mais fundamental está ocorrendo, a saber, que agora se supõe que as liberdades liberais se baseiem em uma cultura hegemônica, uma cultura que se chama "modernidade" e que depende de certo cômputo progressivo de liberdades crescentes. Esse domínio acrítico de "cultura" funcionando como uma pré-condição para a liberdade liberal torna-se, por sua vez, a base cultural para sancionar formas de ódio e abjeção de cunho cultural e religioso.

Não proponho trocar liberdades sexuais por liberdades religiosas, mas sim questionar o enquadramento que considera inviável qualquer análise política que tente analisar a homofobia e o racismo de formas que vão além dessa antinomia do liberalismo. O que está em questão é se pode ou não haver uma convergência ou uma aliança entre essas lutas ou se a luta contra a homofobia deve se opor à luta contra racismos culturais e religiosos. Se esse enquadramento de exclusão mútua se mantém — um enquadramento que deriva, permitam-me sugerir, de uma idéia restritiva

da liberdade pessoal associada a uma concepção restritiva de progresso —, então parece não haver pontos de contato cultural entre os sexualmente progressistas e as minorias religiosas que não sejam encontros de violência e exclusão. Entretanto se, em vez de uma concepção liberal de liberdade pessoal, nos concentrarmos na crítica da violência estatal e da elaboração de seus mecanismos coercitivos, podemos chegar perfeitamente a um enquadramento político alternativo, que envolva não só outra concepção de modernidade como também outra concepção de tempo, do “agora” no qual vivemos.

Foi Thomas Friedman quem declarou no jornal *New York Times* que o Islã ainda não alcançou a modernidade, sugerindo com isso que ele ainda esteja, de certo modo, em um estágio infantil do desenvolvimento cultural e que a norma da idade adulta seja representada mais adequadamente por críticos como ele mesmo.⁶ Nesse sentido, portanto, o Islã é concebido como algo não pertencente a *este* tempo ou ao *nosso* tempo, e sim a um *outro* tempo, a um tempo que apenas emergiu neste tempo de forma anacrônica. Mas esse tipo de visão não é precisamente uma recusa a pensar este tempo não como um tempo, ou como uma história, se desenvolvendo de modo unilinear, e sim como uma convergência de histórias que nem sempre foram pensadas juntas e cuja convergência ou falta de convergência propõe um conjunto de dilemas que pode ser considerado definidor do nosso tempo?

Uma dinâmica semelhante pode ser encontrada na França, onde as questões de política sexual convergem,

de maneiras um tanto inapropriadas, para uma política anti-imigração. Existem, evidentemente, profundas diferenças entre as duas situações. Na França contemporânea, a cultura defendida publicamente contra as novas comunidades de imigrantes recorre apenas seletivamente aos ideais normativos que estruturam os debates sobre política sexual. Por exemplo, a opinião pública francesa dominante faz uso de direitos de contrato que foram ampliados por meio de novas políticas sexuais, ao mesmo tempo que limita esses mesmos direitos de contrato quando eles ameaçam romper o parentesco patrilinear e suas ligações com normas masculinistas de nacionalidade. As ideias de "cultura" e de *laïcité* (ou secularismo) atuam de maneira diferente, e podemos ver como certo tipo de política sexual ostensivamente progressista é mais uma vez sancionada como a culminação lógica de uma compreensão secular de liberdade, ao mesmo tempo em que essa mesma concepção secular de liberdade opera como uma norma para excluir ou minimizar a possibilidade de que comunidades étnicas e religiosas do norte da África, da Turquia e do Oriente Médio obtenham plenos direitos de pertencimento cívico e legal. Na realidade, a situação é ainda mais complexa do que essa análise sugere, uma vez que a ideia de cultura, associada a uma concepção de lei simbólica, é encarada como aquilo que estabelece a liberdade para se ingressar em associações livres, mas também é invocada para limitar a liberdade de lésbicas e gays no que se refere à adoção de crianças e ao acesso às tecnologias reprodutivas, reconhecendo, assim, os direitos de união civil, mas rechaçando

contestações às normas de parentesco.* Os argumentos que asseguraram a vitória legislativa dos PACS (sigla, em francês, para *pacte civil de solidarité*) — parcerias legais das quais duas pessoas, independentemente do gênero, podem participar — se basearam em uma ampliação dos direitos de estabelecer contratos com base na vontade individual.⁷ Contudo, quando as precondições culturais dessa liberdade são anuladas, cabe à lei intervir para manter — ou mesmo determinar — essa integridade cultural.

Com base em uma variedade de opiniões divulgadas por revistas acadêmicas e jornais franceses, podemos concluir prontamente, por exemplo, que existe uma crença generalizada de que a função parental exercida por gays e lésbicas corre o risco de produzir uma criança psicótica. O extraordinário apoio dos republicanos franceses ao PACS dependeu, desde o início, de sua dissociação de qualquer direito à adoção ou estruturação de função parental fora da norma heterossexual. Tanto nos jornais como nos debates públicos, os psicólogos sociais argumentam que a função parental das lésbicas ou dos gays — aqui incluída também a função parental das mães solteiras — ameaça minar o enquadramento do qual qualquer criança necessita a fim de: (a) conhecer e compreender a diferença sexual e (b) desenvolver uma orientação no mundo cultural. A suposição

*Quando a edição original deste livro foi publicada, em 2009, o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a adoção de crianças por casais homossexuais ainda não eram legalizados na França, o que só veio a ocorrer em 18 de maio de 2013, quando a lei garantindo esses direitos foi sancionada pelo presidente François Hollande. (N. da R. Têc.)

é que, se uma criança não tem pai, não conseguirá entender a masculinidade na cultura, e, se essa criança for um menino, não será capaz de corporificar ou incorporar sua própria masculinidade. Esse argumento pressupõe muitas coisas, mas a principal delas é a ideia de que a instituição da paternidade é o único ou principal instrumento cultural para a transmissão da masculinidade. Mesmo se aceitássemos a problemática afirmação normativa de que um menino deve reproduzir a masculinidade (e há excelentes razões para se questionar essa suposição), qualquer criança tem acesso a uma gama de masculinidades encarnadas e transmitidas por uma enorme variedade de meios culturais. O “mundo adulto” — como diz Jean Laplanche, no esforço de formular uma alternativa psicanalítica à tríade edipiana — imprime suas marcas culturais na criança a partir de uma variedade de direções, e a criança, seja menino ou menina, deve decifrar essas normas e se ajustar a elas. Na França, porém, a noção de um “enquadramento de orientação” — chamado de *le repère* — é concebida como algo transmitido unicamente pelo pai. E essa função simbólica é aparentemente ameaçada ou mesmo destruída quando se tem dois pais, um pai intermitente, ou simplesmente pai nenhum. Devemos ter cuidado para não entrar nessa batalha nesses termos, já que ela deturpa a questão que nos preocupa. Se nos deixássemos envolver nessa discussão, poderíamos, é claro, replicar que a masculinidade pode certamente ser incorporada e comunicada por uma figura parental de outro sexo. Ao argumentar dessa maneira, porém, estou considerando a premissa de que a figura do

pai ou da mãe constitui e deve constituir o único *locus* cultural para a comunicação e a transmissão do gênero, e admitir essa premissa seria uma verdadeira bobagem. Afinal, por que aceitar a ideia de que, sem um único referencial personificado para a masculinidade, não pode haver uma orientação cultural propriamente dita? Uma postura como essa torna a masculinidade singular do pai a condição transcendental da cultura, em vez de repensar a masculinidade e a paternidade como um conjunto de práticas culturais desarticuladas, variáveis e variavelmente significativas. Para entender esse debate, convém lembrar que as linhas de patrilinearidade na França são asseguradas no Código Civil, mediante os direitos de filiação. Na medida em que o casamento heterossexual mantém seu monopólio sobre a reprodução, isso se dá, precisamente, privilegiando o pai biológico como representante da cultura nacional.⁸

Portanto, os debates sobre a política sexual invariavelmente se associam à política das novas comunidades de imigrantes, uma vez que ambas se baseiam em ideias fundacionais de cultura que condicionam, de antemão, a alocação de direitos jurídicos básicos. Se entendermos essas ideias de cultura como seculares, parece-me, então, que talvez não tenhamos vocabulário suficiente para compreender as tradições a partir das quais essas ideias de cultura são formadas — e nas quais continuam a se inspirar — ou a força mediante a qual se mantêm. Aqui fica claro que as teorias de desenvolvimento psicológico que produzem as condições patrilineares de cultura

nacional constituem as “normas da idade adulta” que precondicionam os direitos substantivos da cidadania. Nesse sentido, Ségolène Royal — indicada como candidata à presidência pelo Partido Socialista Francês em 2006 — pôde se juntar ao candidato vencedor Nicolas Sarkozy na argumentação de que *les émeutes*, os tumultos de 2005, ocorridos nos *banlieues*, foram consequência direta de uma deterioração das estruturas familiares representadas pelas novas comunidades de imigrantes.⁹ A questão de um certo infantilismo reemerge também nesse contexto, de forma que somos convidados a compreender as expressões políticas das minorias islâmicas como falhas no desenvolvimento psicocultural. Esses tipos de argumento se assemelham à relação pai/filho que Thomas Friedman articulou em relação à modernidade secular, na qual a “figura parental” aparecia como um adulto plenamente desenvolvido. O Islã anacrônico aparece como o filho que sofre permanentemente de um desenvolvimento frustrado. A política familiar, inclusive o ordenamento heterossexual da família, funciona para assegurar a sequência temporal que coloca a cultura francesa na vanguarda da modernidade. Essa versão da modernidade envolve uma situação singular na qual uma problemática lei de desenvolvimento impõe limites à liberdade volitiva, mas a modalidade contratual estende a liberdade quase ilimitadamente. Em outras palavras, os contratos podem ser estendidos a qualquer casal de adultos, com consentimento mútuo — o recurso legal dos PACS está relativamente regularizado tanto para casais heterossexuais quanto para casais

lésbicos/gays. Essas parcerias, porém, devem ser rigorosamente dissociadas do parentesco, que, por definição, precede e limita a modalidade contratual. Essas normas de parentesco são referenciadas pela expressão *l'ordre symbolique* (a ordem simbólica), que realmente atua no discurso público, e é essa ordem que tem de ser protegida, subscrevendo relações contratuais ao mesmo tempo que deve estar imunizada contra uma completa saturação provocada por essas relações. Se essa ordem é ou não inequivocamente secular é, na minha opinião, uma outra questão, uma questão em aberto, mas há muitas razões para nos perguntarmos até que ponto ela transmite e mantém determinadas noções teológicas predominantemente católicas. Isso fica explicitamente claro, por exemplo, no trabalho da antropóloga Françoise Héritier, que sustenta, a partir de argumentos católicos, que a ordem simbólica é, ao mesmo tempo, derivada da teologia e um pré-requisito do desenvolvimento psicossocial.

A recusa em conceder reconhecimento jurídico aos direitos parentais dos casais gays funciona em conjunto com as políticas de Estado anti-islâmicas no sentido de sustentar uma ordem cultural que mantenha a normatividade heterossexual ligada a uma concepção racista de cultura. Concebida como ostensivamente paterna e nacionalista, essa ordem também está ameaçada, ainda que de maneira diferente, por esses arranjos de parentesco que se entende que estejam em vigor nas novas comunidades de imigrantes que não conseguem manter a base patriarcal e marital da família, o que, por sua vez, produz

os parâmetros inteligíveis de cultura e a possibilidade de uma "orientação consciente" dentro dessa cultura. Evidentemente, o que há de mais peculiar nessa crítica do pai ausente nos *banlieues* não é apenas o fato de que ela pode ser encontrada tanto entre os socialistas quanto entre seus adversários de extrema direita, mas sim o fato de ser incapaz de reconhecer que a legislação contemporânea sobre a imigração é ela mesma parcialmente responsável por reforçar, de certa maneira, os laços de parentesco. Afinal de contas, o governo francês mostrou-se disposto a separar filhos de seus pais, impedir que famílias se reunissem e prover serviços sociais inadequados para as novas comunidades de imigrantes. De fato, alguns críticos chegaram a afirmar que os serviços sociais constituem a emasculação do próprio Estado.

Esse tipo de opinião é defendido pelo psicanalista Michel Schneider, que, ao se manifestar sobre assuntos culturais, afirmou publicamente que o Estado deve intervir para ocupar o lugar do pai ausente não por intermédio de subsídios sociais (concebidos como uma deformação materna do Estado), e sim pela imposição da lei, da disciplina e de formas rigorosas de punição e encarceramento.¹⁰ Segundo ele, essa é a única maneira de preservar os alicerces culturais da cidadania, ou seja, os alicerces culturais necessários para o exercício de uma determinada concepção de liberdade. Assim, as políticas estatais que promovem diferenciais de classe extremos, racismo generalizado nas práticas do mercado de trabalho, esforços para separar famílias com o intuito de evitar que os filhos tenham uma

formação islâmica e tentativas de isolar os *banlieues* como áreas de concentração de pobreza racial são absolvidas e apagadas através dessas explicações. Manifestações antirracistas, como as que ocorreram em 2005, se concentraram em propriedades, não contra as pessoas, mas ainda assim foram interpretadas, em geral, como atos violentos e não relacionados de jovens cujas estruturas familiares careciam de uma autoridade paterna firme.¹¹ Argumentou-se que faltava um certo “não” proibitivo na família e na cultura e que, portanto, em uma situação como aquela, o Estado deveria agir como uma autoridade paterna compensatória. O fato de o Estado ter desenvolvido uma série de razões para regular a família e a escola no *banlieue* é mais uma prova de que ele responde a essas insurgências consolidando e ampliando seu poder com relação às disposições biopolíticas e de parentesco em todos os níveis. Podemos concluir, portanto, que, em um nível básico, o direito a uma noção de liberdade baseada no contrato é limitado por aquelas liberdades que poderiam levar o contrato longe demais, isto é, até o ponto de perturbar as condições culturais do próprio contratualismo. Em outras palavras, rupturas na formação da família ou nas disposições de parentesco que não se apoiam nas linhas da patrilinearidade e nas normas corolárias da cidadania legitimam regulações e proibições estatais que aumentam o poder do Estado na imagem do pai, esse adulto ausente, esse fetiche cultural que significa uma maturidade baseada na violência.

As regras definidoras da cultura como algo que tem como base a família heterossexual são, evidentemente, as

mesmas que estabelecem os pré-requisitos para se obter a cidadania. Embora na França essas regras formem a base da *laïcité* e forneçam as justificativas para a intervenção estatal a fim de proteger os direitos dos homens contra as incursões culturais de fora, elas funcionam de modo análogo aos argumentos papais que, recorrendo a bases teológicas comuns, condenam tanto a função parental gay quanto a prática religiosa islâmica. Em ambos os casos, há normas ou leis culturalmente específicas que estipulam um limite para as relações contratuais na esfera da família e do parentesco e, na realidade, para o campo da condição de ser reconhecido. Esse paralelismo levanta a questão do estatuto dessa ideia de cultura como parte da modernidade secular e, em particular, a questão de se a ordem simbólica é, afinal, um conceito secular (e, em caso afirmativo, o que isso nos diz sobre a impureza do secularismo). Levanta, em particular, a questão de se a ordem simbólica, entendida como um conjunto de regras vinculantes e uniformes que constituem a cultura, funciona em aliança com as normas teológicas que regem o parentesco. Essa opinião, curiosamente, não está muito distante da convicção do Papa de que é a família heterossexual que assegura ao gênero seu lugar natural, um lugar natural que inscreve uma ordem divina.¹² Enquanto na França a noção de "cultura" é precisamente o que transmite a necessidade universal da diferença sexual, entendida como a diferença inequívoca entre o masculino e o feminino, na teologia católica atual constatamos que a família não só requer dois sexos distintos, como também está obrigada

a encarnar e reproduzir as diferenças sexuais como uma necessidade tanto cultural quanto teológica.

Em 2004, antes de se tornar Papa, Ratzinger considerou duas maneiras distintas de abordar a problemática da mulher em sua “Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração entre homens e mulheres na Igreja e no mundo”.¹³ A primeira, segundo ele, defende uma relação de oposição ao homem. A segunda parece se referir à nova política de gênero, segundo a qual o gênero é uma função social variável. Ratzinger caracteriza essa abordagem do feminismo com o seguinte discurso:

Para evitar a supremacia de um sexo ou de outro, suas diferenças tendem a ser negadas, vistas como meros efeitos do condicionamento histórico e cultural. Nessa perspectiva, a diferença física — denominada sexo — é minimizada, enquanto o elemento puramente cultural — denominado gênero — é enfatizado ao máximo e considerado primordial. O obscurecimento da diferença ou da dualidade dos sexos tem enormes consequências em variados níveis. Essa teoria da pessoa humana, concebida para promover perspectivas igualitárias para as mulheres, libertando-as do determinismo biológico, tem, na realidade, inspirado ideologias que, por exemplo, colocam em questão a família, em sua estrutura natural de um casal formado pelo pai e pela mãe, tornando a homossexualidade e a heterossexualidade virtualmente equivalentes em um novo modelo de sexualidade polimorfa.¹⁴

Ele vai além, sugerindo que essa segunda abordagem dos problemas relacionados à mulher esteja baseada em uma motivação entendida como

a tentativa humana de se libertar de seus condicionamentos biológicos. De acordo com essa perspectiva, a natureza humana não possui, em si mesma, características que se impoariam de maneira absoluta: todas as pessoas podem e devem configurar-se como bem entenderem, já que estão livres de qualquer predeterminação vinculada à sua constituição essencial.¹⁵

Na França, a visão de que a cultura em si se apoia na família heterossexual, patrilinearmente definida, é claramente transmitida através da noção de que uma criança sem figuras parentais heterossexuais não somente ficará sem uma orientação cognitiva, como também estará privada dos pré-requisitos culturais e cognitivos da cidadania. Isso explica, em parte, por que a França foi capaz de estender os direitos de contrato mediante a aprovação do PACS ao mesmo tempo em que se opõe a todas as iniciativas de legalização da função parental homossexual. Isso está relacionado com a convicção de que as novas comunidades de imigrantes carecem de uma figura paterna forte e de que os plenos direitos de cidadania requerem a sujeição a uma incorporação da lei paterna. Para alguns políticos franceses, essa análise leva à conclusão de que o Estado deve intervir na regulação da família quando for detectada a inexistência de um pai forte. Isso levou, na prática, à

separação forçada de pais e filhos por meio de uma nova política de imigração, i.e., uma política que opera a favor do pai e, portanto, da família simbólica, mesmo que isso signifique a destruição de famílias já existentes.

Se o Papa se refere às leis naturais da cultura quando se opõe à sexualidade gay e lésbica e aos arranjos parentais não heterossexuais, ele se refere à civilização quando faz suas denúncias indiretas do Islã. No fim de 2006, é claro, ele citou publicamente um documento que continha a seguinte denúncia do Islã: "Mostrai-me exatamente o que Maomé trouxe de novo e aí só encontrareis coisas más e desumanas, como, por exemplo, sua ordem para que a fé que prega seja difundida pela espada."¹⁶ Ratzinger alegou que essa afirmação não era sua, que só a havia citado, mas, se analisarmos seu discurso mais de perto, fica claro que ele faz a citação, distanciando-se dela, para, então, usá-la como uma advertência sobre a ameaça atual à civilização representada pelo Islã. Existem, é claro, muitas maneiras de abordar essa declaração um tanto espantosa, sendo a mais óbvia a que aponta o derramamento de sangue por meio do qual o cristianismo buscou difundir sua própria fé ao longo de tantos séculos. Gostaria, porém, de me concentrar brevemente na palavra "desumanas", já que aparece associada a "más", e já que sabemos o que o Papa pensa sobre os alicerces culturais do humano como tal.

Além disso, como no Corão a espada é proibida como meio de impor a fé, ela certamente se torna termo de transferência nesse contexto, afinal, a quem pertencia a espada quando foi usada a serviço da conversão forçada,

se não ao cristianismo? Precisamente por não serem armas muito usadas em sentido contemporâneo, as espadas aludem a um tempo mítico, um arcaísmo tribal, e também se convertem precisamente no nexa da *fantasia*. Poderia me estender longamente, mas prefiro destacar aqui apenas a extraordinária inversão da história que a palavra “espada” permite, assim como a enorme força ideológica que encerra a distinção entre o humano — como algo que, presumivelmente, só é sustentado pela cultura judaico-cristã — e o “desumano” e “mau”, como o que resulta do afastamento dessa cultura. Convém lembrar, como assinala Uri Avnery, que o Islã nunca foi imposto aos judeus, e que, quando a Espanha foi conquistada pelos católicos, e os muçulmanos foram destituídos do poder, a Inquisição voltou-se tanto contra os muçulmanos quanto contra os judeus, e que os judeus sefaraditas encontraram acolhida nos países árabes durante cinquenta gerações.¹⁷

Quando o Papa se refere à “espada” esgrimida por aqueles que são menos que humanos, temos que nos perguntar que inversão, deslocamento e ocultação da história estão amalgamados nessa estranha proposição, uma espécie de expressão onírica, na melhor das hipóteses, que manifesta sua profunda aliança com o que proclama desprezar e repudiar. De fato, toda a sequência de declarações papais sobre o Islã exprimiu abertamente esse repúdio e esse deslocamento. É como se o Papa estivesse afirmando: “Eu disse isso, eu não disse isso. Eu mencionei isso. Outros disseram aquilo, então isso tem autoridade. A agressão é deles, essa é a minha agressão indireta por meio da agressão deles,

embora eu não tenha feito nenhuma agressão." A figura mediante a qual nomeio a agressão do Islã é a figura da agressão do próprio cristianismo, ponto no qual as duas figuras convergem e a capacidade de manter a distinção entre o Islã e o cristianismo desmorona. Obviamente, é essa a distinção que o Papa procura sublinhar, asseverar, estabelecer sem a menor sombra de dúvida. Sua linguagem, porém, contradiz seus argumentos, a começar pela estranha maneira como ao mesmo tempo se apropria e desautoriza a mesma citação. O paradoxo encerra um valor social e mesmo psicanalítico, mas também parece emanar de uma determinada concepção de desenvolvimento e progresso civilizatório (observemos aqui que, por todos os motivos, convém fazer uma distinção entre cultura e civilização, mas esta última — a despeito de sua origem na substituição das autoridades eclesiásticas pelos tribunais da justiça civil — funciona discursivamente, no presente momento, no sentido de um sincretismo de ideais seculares e religiosos).

Pode ser que a tentativa de argumentar a favor de uma resistência puramente secular esteja relacionada aos tipos de argumentos descritos anteriormente. Entretanto, estou menos segura de que nossas ideias acerca do secularismo já não encerrem um conteúdo religioso, ou que estejamos, com qualquer uma dessas posições, não invocando um secularismo puro (pode ser que o secularismo só possa ser definido por seu envolvimento com as mesmas tradições religiosas das quais procura se distinguir, mas essa é uma questão mais ampla, sobre a qual eu posso apenas sinalizar

neste contexto). Sugeriria, então, provisoriamente, que o secularismo tem uma grande variedade de formas, muitas das quais envolvem formas de absolutismo e dogmatismo que certamente são tão problemáticas quanto aquelas que se baseiam no dogma religioso. De fato, uma perspectiva crítica não se alinha bem com a distinção entre o pensamento religioso e o secular.

A ideia de cultura no caso francês — uma noção de cultura que se entende como “secular” — claramente funciona em sintonia com o argumento papal. E embora os argumentos do Papa se baseiem em preceitos religiosos, obviamente existem opositores religiosos das opiniões do Papa, uma situação que sugere que não devemos entender o secularismo como a única fonte de crítica, ou a religião como a única fonte de dogmatismo. Se a religião funciona como uma chave mestra para a articulação de valores, e se a maioria das pessoas nesta condição global recorre à religião para orientar seu pensamento nesses assuntos, cometeríamos um erro político se afirmássemos que a religião deveria ser superada em todas as instâncias. Levemos em conta que a religião não é simplesmente um conjunto de crenças ou um conjunto de visões dogmáticas, mas uma matriz para a formação do sujeito cuja forma final não é determinada de antemão, uma matriz discursiva para a articulação e a confrontação de valores, e um campo de contestação. Da mesma maneira, não acho que seja o caso de abraçar o secularismo como se fosse um monólito, já que os diversos secularismos com frequência recebem sua definição pela natureza da ruptura que estabelecem

com legados religiosos específicos. No entanto, às vezes o secularismo adquire sua definição por meio do repúdio de uma tradição religiosa que, de maneira incipiente mas contínua, fundamenta e sustenta suas próprias afirmações aparentemente pós-religiosas. Acho que o estatuto não contraditório do judeu secular, por exemplo, exemplifica isso de maneira explícita. Podemos vê-lo também, por exemplo, no tratamento diferencial dispensado às minorias religiosas dentro de um enquadramento aparentemente secular, uma vez que na França a *laïcité* é definida precisamente por estar acima e contra a intromissão das autoridades da Igreja em assuntos de competência do Estado.

O debate sobre se as jovens deveriam ser proibidas de usar o véu nas escolas públicas parece realçar esse paradoxo. As ideias do secular foram invocadas para consolidar opiniões ignorantes e raivosas a respeito da prática religiosa islâmica (ou seja, de que o véu nada mais é do que a comunicação da ideia de que a mulher é inferior ao homem ou de que o véu comunica uma aliança com o "fundamentalismo"), a ponto de a *laïcité* se converter em uma maneira não de negociar ou permitir a diferença cultural, mas sim de consolidar um conjunto de premissas culturais que promovem a exclusão e abjeção dessa diferença. Se abri este capítulo indagando sobre as implicações do progresso secular como um enquadramento temporal para se pensar as políticas sexuais nos tempos atuais, gostaria agora de sugerir que o que está em questão não são todas e cada uma das maneiras de se olhar adiante (espero por elas — anseio por elas!), mas sim uma ideia

de desenvolvimento na qual o secularismo não sucede a religião sequencialmente, mas a ressuscita como parte de sua tese sobre cultura e civilização. Por um lado, o tipo de secularismo que estamos testemunhando na França condena e supera o mesmo conteúdo religioso que também reanima nos próprios termos em que a cultura é definida. No caso da autoridade papal, vemos um recurso diferente a um enquadramento, presumivelmente atemporal e vinculante, que é ao mesmo tempo cultural e teológico, o que sugere a constante implicação de uma esfera na outra. Embora não coincidam exatamente com a ideia da integração cívica holandesa, talvez existam paralelismos, e mesmo ressonâncias espectrais que vale a pena explorar mais detalhadamente. Evidentemente, o problema não é o progresso *ele mesmo*, nem certamente o futuro, e sim as narrativas de desenvolvimento específicas nas quais determinadas normas exclusivistas e persecutórias se tornam, ao mesmo tempo, precondição e teleologia da cultura. Enquadrada, assim, como condição transcendental e como teleologia, a cultura nesses casos só pode produzir um espectro monstruoso daquilo que fica fora de seu próprio contexto de pensamento temporal. Fora de sua própria teleologia, existe uma ideia de futuro desastrosa e premonitória, e sob essa condição transcendental está oculto um aberrante anacronismo que já se abateu sobre o presente político, fazendo soar um alarme geral dentro do enquadramento secular.

Escrevo isso como alguém que busca chegar a uma *compreensão crítica* — e a uma *oposição política* — do

discurso sobre o Islã propagado atualmente pelos Estados Unidos. Isso nos conduz ainda a outro discurso, o da missão civilizatória, mas não há espaço suficiente aqui para sequer delinear sua lógica ou para traçar sua ressonância nos outros padrões de desenvolvimento que venho tentando discernir nestas páginas. Todavia, talvez valha a pena mencionar, sucintamente, que os Estados Unidos consideram que sua missão civilizatória envolve um cruzamento de perspectivas seculares e não seculares. Afinal, o presidente Bush nos afirmou que estava sendo guiado por Deus e, por alguma razão, foi esse tipo de discurso que usou algumas vezes para racionalizar suas ações extraleais, para não dizer criminosas. Aparentemente, tanto o enquadramento secular quanto a missão civilizatória, apenas ambigualmente secular, são representados como posições avançadas, o que lhes daria o direito de levar noções de democracia para aqueles caracterizados como pré-modernos, que ainda não se inseriram nos termos seculares do Estado liberal e cujas noções de religião são consideradas, invariavelmente, infantis ou fanáticas, ou articuladas segundo tabus aparentemente irracionais e primitivos. A missão civilizatória, tal como descrita por Samuel Huntington, consiste, ela mesma, em uma mistura autodeclarada de ideais religiosos e seculares. Huntington expõe a noção de que os Estados Unidos — representando o que ele denomina, de maneira um tanto irrefletida, “o Ocidente” — são considerados como um país que se submeteu à modernização; que conseguiu desenvolver determinados princípios seculares que transcendem e incorporam

posições religiosas; que é mais avançado e, finalmente, mais racional; e, por esses motivos, mais apto à deliberação democrática e ao autogoverno.¹⁸ E, no entanto, os ideais de democracia que Huntington abraça são também aqueles que expressam os valores da tradição judaico-cristã, uma visão que sugere que todas as outras tradições religiosas ficam fora da trajetória da modernização que constitui a civilização e sua reivindicação "missionária" do futuro.

Se as populações islâmicas destruídas em guerras recentes ou em curso são consideradas menos do que humanas, ou "fora" das condições culturais intrínsecas à emergência do humano, então elas pertencem ou a um tempo de infância cultural, ou a um tempo que se situa fora do tempo como o concebemos. Em ambos os casos, considera-se que não chegaram ainda à ideia do humano racional. Infere-se desse ponto de vista que a destruição dessas populações, de suas infraestruturas, de suas casas e de suas instituições religiosas e comunitárias constitui a destruição daquilo que ameaça o humano, e não do humano enquanto tal. É também precisamente esse conceito particular de uma história progressiva que situa "o Ocidente" como articulador dos princípios paradigmáticos do humano – dos humanos dignos de serem valorizados, cujas vidas vale a pena salvar, cujas vidas são precárias e, quando perdidas, são dignas de luto público.

Permitam-me propor, finalmente, uma última discussão sobre tortura que nos levará de volta à questão da temporalidade e da reformulação da diferença cultural. Permitam-me sugerir, em primeiro lugar, que os Estados Unidos se

basearam em uma fonte antropológica medíocre quando idealizaram seus protocolos de tortura. O Departamento de Defesa escolheu um texto dos anos 1970 intitulado *The Arab Mind* ["A mentalidade árabe"], segundo o qual existia uma mentalidade árabe, que podia ser caracterizada, de uma maneira geral, fazendo referência às crenças religiosas e às vulnerabilidades sexuais específicas de pessoas de origem árabe.¹⁹ O texto corroborava uma forma de antropologia cultural que tratava as culturas como entidades autossuficientes e distintivas, que rejeitava a mescla global de formações culturais e sociais, e que se considerava acima de qualquer julgamento moral e, mais genericamente, a serviço da tolerância cultural. Gostaria de sugerir que a redução massiva da vida árabe a uma "mentalidade árabe" produziu um objeto disponível para os militares norte-americanos e para os protocolos de tortura efetivados sob a direção do general Geoffrey Miller. Como, evidentemente, não existe uma "mentalidade árabe" — não é possível atribuir os mesmos temores e ansiedades a todo o mundo árabe, em toda a sua complexidade geográfica e em todas as suas formulações cosmopolitas —, o texto tinha que construir um objeto que pudesse ser manipulado depois. Foram idealizadas estratégias para extrair informação dessa mentalidade, que foram aplicadas nos diversos cenários de tortura visualmente disponíveis para nós, assim como em outros que continuam sem ser representados em qualquer forma de expressão midiática.

Aqueles que idealizaram esses esquemas de tortura procuraram entender as vulnerabilidades específicas de

uma população formada dentro do mundo islâmico, e desenvolveram seus planos a partir de um enfoque sexual que era, a um só tempo, uma forma de intolerância e ódio de cunho religioso. O que convém recordar, porém, é que o sujeito do Islã também foi construído através da tortura, e os textos antropológicos, bem como os protocolos de tortura, faziam parte da produção desse sujeito dentro do discurso dos militares. Gostaria de ser particularmente cautelosa nesse ponto, portanto, permitam-me repetir esta formulação: a tortura não foi meramente um esforço para encontrar maneiras de envergonhar e humilhar os prisioneiros de Abu Ghraib e de Guantánamo com base em sua suposta formação cultural; a tortura foi, também, uma maneira de produzir coercitivamente o sujeito árabe e a mentalidade árabe. Isso significa que, independentemente das complexas formações culturais dos prisioneiros, eles foram obrigados a encarnar a redução cultural descrita pelo texto antropológico. Devemos nos lembrar de que esse texto não tem uma relação epistemologicamente privilegiada com o seu sujeito. Ele é parte do projeto de forçar a produção desse sujeito, e cabe a nós perguntar o por quê.

Essa perspectiva não tem sido considerada nos debates atuais sobre a questão, veiculados pelos meios de comunicação dominantes. Houve, *grosso modo*, duas maneiras de abordar a questão dentro de um enquadramento liberal. A primeira apresenta seu argumento com base em direitos culturais e violações culturais. Alega que as cenas orquestradas de humilhação física e sexual exploram as vulnerabilidades sexuais específicas dessas populações

árabes. A segunda posição afirma que é necessária uma condenação normativa da tortura que não faça referência à cultura, já que claramente os atos seriam censuráveis e passíveis de punição não importa contra quem fossem perpetrados ou quem os estivesse perpetrando. A primeira visão, que enfatiza os direitos culturais, é adotada pelo jornalista norte-americano Seymour Hersh,²⁰ e afirma que violações especificamente culturais ocorreram durante as sessões de tortura, violações que tinham a ver com o pudor, com tabus acerca da homossexualidade e outros aspectos da exposição e da execração públicas. A tortura também violou outros códigos sociais de diferenciação sexual, obrigando homens a vestirem roupas íntimas femininas e degradando mulheres por intermédio da nudez forçada.

Ambos os enquadramentos são necessários para o entendimento da tortura, embora sejam, no final das contas, insuficientes. Sim, ocorreram violações culturais específicas claras, e esses atos de tortura foram claramente condenáveis de acordo com qualquer enquadramento normativo que mereça esse nome. Mas temos de incluir essas duas visões em um enquadramento mais amplo se quisermos entender como essas cenas de degradação sexual e tortura física fazem parte da missão civilizatória e, em particular, de seus esforços para manter o controle absoluto sobre a construção do sujeito da tortura. Se perguntarmos o que de fato está em jogo ao se produzir o sujeito árabe como um *locus* distinto de vulnerabilidade sexual e social, teremos de descobrir que posição de sujeito está sendo reivindicada não apenas pelas forças armadas norte-americanas como

também pelo esforço bélico de maneira geral. Se queremos falar de “culturas específicas”, então faria sentido começar pela cultura específica do exército norte-americano, por seu masculinismo e sua homofobia enfáticos, e perguntar por que precisa, para seus próprios propósitos, moldar a população predominantemente islâmica contra a qual faz a guerra como um *locus* de tabu e vergonha primitivos. Gostaria de sugerir que, nesse contexto, está em curso uma guerra de civilizações que projeta o Exército como a cultura sexualmente mais progressista. Os membros do Exército se consideram sexualmente mais “avançados” porque leem pornografia ou porque a impõem a seus prisioneiros, porque superam suas próprias inibições ao explorar e destruir as inibições daqueles que eles torturam.

A “superioridade” ostensiva do Exército reside não em sua capacidade de fazer a guerra contra sujeitos militares, ou contra os supostos códigos morais e sexuais do Islã, mas em sua capacidade de construir coercitivamente o sujeito árabe por meio da implementação de protocolos de tortura. Não se trata simplesmente de romper os códigos, mas sim de construir um sujeito que se submeta, quando for forçado a romper tais códigos. Suponho, então, que temos de nos perguntar que sujeito *não* se submeteria nessas condições. Pode ser que o torturador se comporte como alguém cuja impermeabilidade seja alcançada à custa da permeabilidade radical do torturado, mas essa postura não pode negar uma permeabilidade fundamental que atravessa toda a vida corporal. Mais especificamente, o fato de o Exército destruir esses códigos é, em si, um

ato de dominação, embora também seja uma maneira de exercitar e exemplificar uma liberdade que é, ao mesmo tempo, sem lei e coercitiva, uma liberdade que passou a representar e implantar a missão civilizatória. A final, não pode haver civilização com o Islã “dentro”, de acordo com os postulados de Huntington e de teóricos da assim chamada “mentalidade árabe”. No entanto, se olharmos mais de perto para aquilo que está sendo representado como missão civilizatória, veremos que consiste em práticas homofóbicas e misóginas desenfreadas. Portanto, devemos entender os atos de tortura como ações de uma instituição homofóbica contra uma população que é construída e ao mesmo tempo escolhida como alvo por sua própria vergonha em relação à homossexualidade; ações de uma instituição misógina contra uma população na qual as mulheres desempenham papéis determinados por códigos de honra e de vergonha e, por conseguinte, não são “iguais” como as mulheres aparentemente são no Ocidente. Nesse sentido, podemos ver as fotos de mulheres sem véu distribuídas pelo exército norte-americano no Afeganistão como um sinal de seu “triunfo”, como uma prefiguração das capturas digitais e das violações sexuais perpetradas pelos soldados norte-americanos em Abu Ghraib e Guantánamo.

Ademais, podemos ver aqui a associação de uma determinada pressuposição cultural de progresso como uma licença para empreender uma destruição desenfreada. Mais especificamente, nesse modo de racionalização implícita, ocorre uma grosseira utilização e exploração da norma de

“liberdade” tal como ela funciona na política sexual contemporânea. Uma norma na qual a “liberdade” se transforma não só no meio de coerção, mas também naquilo que poderia ser chamado de “*jouissance* da tortura”. Se perguntamos que espécie de liberdade é essa, a resposta é que é uma liberdade que está livre da lei ao mesmo tempo que é coercitiva. Trata-se de uma extensão da mesma lógica que coloca o poder estatal, e seus mecanismos de violência, como algo acima da lei. Não é uma liberdade que pertença ao discurso sobre os direitos, a menos que entendamos o direito de estar livres de toda responsabilidade jurídica como o direito em questão.

Há pelo menos duas tendências que se contrabalançam em operação nas cenas de tortura. Por um lado, a população prisioneira iraquiana é considerada pré-moderna precisamente no sentido de que se supõe que encarne determinadas proibições e inibições em relação à homossexualidade, à exposição, à masturbação e à nudez. Não apenas o Exército se baseia em um essencialismo cultural ruim para impor esse ponto de vista, como a tortura se torna uma forma de testar e ratificar a tese desse essencialismo cultural ruim. Na verdade, eu iria além: a tortura pode ser entendida, nessa perspectiva, como uma técnica de modernização. Diferentemente dos regimes disciplinares de formação do sujeito, que buscariam transformar o torturado em um sujeito moderno exemplar, esse tipo de tortura procura expor o estatuto do torturado como o permanente, desprezível e aberrante avesso da formação do sujeito enquanto tal. Se os torturados são sujeitos de

algum tipo, eles estão fora da trajetória da civilização que define o humano, o que confere aos defensores da civilização o "direito" de excluí-los mais violentamente. Contudo, por constituírem técnicas coercitivas de modernização, também está em questão uma barbárie específica do modernismo secular. E, nesse sentido, podemos ver que a missão civilizatória levada a cabo pelos militares em seus atos de tortura complica a narrativa que racionalizaria a guerra contra o Islã. Vemos também, de forma abreviada, a "utilização" de uma postura de liberdade sexual com o intuito de forçar a capitulação à humilhação sexual, momento em que a dimensão "coercitiva" dessa versão histórica do projeto de secularização moderno se torna detalhadamente disponível. Convém deixar claro que não vejo os atos de tortura como atos individuais aberrantes nem tampouco como objetivos totalmente conscientes e estratégicos das forças armadas norte-americanas. Entendo a natureza coercitiva desses atos de humilhação e tortura muito mais como algo que torna explícita a coerção que já está em curso na missão civilizatória e, mais particularmente, na instituição forçada de uma ordem cultural que retrata o Islã como uma ruína abjeta, atrasada e, por conseguinte, algo que deve ser subordinado à — ou excluído da — cultura do humano como tal. Esta lógica não está longe da deslegitimação e do deslocamento que marcaram a retórica do Papa a respeito do Islã. Se o Islã é representado como algo violento por definição, mas carregado de regras inibitórias, então, na medida em que é violento, necessita de novas normas disciplinares; e, na

medida em que está limitado por regras, necessita de uma emancipação que só a modernidade pode trazer.

Não estou afirmando que negar direitos de imigração a alguém seja o mesmo que submeter essa pessoa à tortura sexual. Estou sugerindo que a rigorosa exclusão de comunidades islâmicas das normas em vigor na Europa e nos Estados Unidos, para falar apenas em linhas gerais no momento, está baseada na convicção de que o Islã constitui uma ameaça para a cultura, até mesmo para as normas predominantes de humanização. E quando algum grupo de pessoas passa a representar uma ameaça às condições culturais da humanização e da cidadania, o embasamento lógico de sua tortura e morte fica estabelecido, uma vez que os indivíduos desse grupo não podem mais ser conceituados como humanos nem como cidadãos. No caso da tortura sexual, está em curso uma utilização nociva da noção de liberdade sexual: "Nós encarnamos essa liberdade, vocês não; portanto, somos livres para coagi-los e, assim, exercer nossa liberdade, enquanto vocês, vocês manifestarão sua falta de liberdade, e esse espetáculo servirá como justificativa visual para investirmos contra vocês". Evidentemente, isso é diferente do desvelamento das mulheres afegãs que foi publicado na primeira página do *New York Times*, mas há um pressuposto comum em operação? Nesses contextos, pode-se afirmar que o feminismo e a luta por liberdade sexual se converteram, de maneira terrível, no "signo" da missão civilizatória em curso? Podemos começar a compreender de fato a tortura se não pudermos entender a homofobia entre os militares

quando atuam sobre populações formadas religiosamente seguindo o tabu da homossexualidade?

Que tipo de encontro é esse, então, que acontece na cena da tortura, no qual uma homofobia e uma misoginia violentas exploram a suposta homofobia e misoginia de suas vítimas? Se nos centrarmos nas vítimas, mesmo dentro de um enquadramento de tolerância, ou direitos culturais, ou violações culturais específicas, perderemos de vista a exploração que está ocorrendo na cena de tortura. A homofobia e a misoginia parecem mais essenciais à cena de tortura do que qualquer homofobia e misoginia que possamos ter atribuído à população torturada ou mesmo que possamos entender como a deficiência ou o atraso específicos do próprio Islã. Qualquer que seja a relação existente entre o Islã e o estatuto da mulher, é imperativo começar com a proposição de que se trata de uma relação complexa, historicamente mutável e não suscetível a uma rápida redução (a esse respeito, sugiro, como um começo para os leitores de língua inglesa, a enciclopédia *Women in Islamic Cultures* ["A mulher nas culturas islâmicas"], editada por Suad Joseph e publicada pela editora Brill).

O que está em questão na cena de tortura é a ligação entre a violência e a sexualidade que faz parte da tese civilizacional como foi formulada no contexto dessas guerras. Afinal, os Estados Unidos estão levando a civilização para "outro islâmico" aparentemente "atrasado" ou pré-moderno. E o que levam, mais claramente do que todo o resto, é a tortura como instrumento e signo de civilização. Não se trata de momentos aberrantes da guerra,

mas sim da lógica cruel e espetacular da cultura imperial norte-americana operando no contexto de suas guerras em curso. As cenas de tortura são conduzidas em nome da civilização contra a barbárie, e podemos ver que a “civilização” em questão faz parte de uma política secular duvidosa que não é mais ilustrada nem mais crítica do que as piores formas de religião dogmática e restritiva. Na realidade, as alianças históricas, retóricas e lógicas entre elas podem ser bem mais profundas do que imaginamos. A barbárie em questão aqui é a barbárie da missão civilizatória, e qualquer política anti-imperialista, sobretudo a feminista e a homossexual, deve se opor a ela sempre. Porque o objetivo é estabelecer uma política que se oponha à coerção estatal, e construir um enquadramento no qual possamos ver como a violência praticada em nome da conservação de uma determinada modernidade e o construto da homogeneidade ou da integração cultural constituem atualmente as ameaças mais sérias à liberdade. Se as cenas de tortura são a apoteose de certa concepção de liberdade, trata-se de uma concepção livre de qualquer lei, livre de qualquer restrição, precisamente com a finalidade de impor a lei e exercer a coerção. É óbvio que existem noções distintas de liberdade em jogo, embora provavelmente convenha observar que a liberdade que deve ser protegida da coerção e da violência é um dos significados que se perdeu de vista. O mesmo se pode dizer também da capacidade de pensar o tempo — este tempo — fora dessa teleologia que se instala violentamente como origem e fim do culturalmente pensável. A possibilidade de um enquadramento político

que abra nossas ideias a respeito de normas culturais à contestação e ao dinamismo dentro de um panorama global seria, sem dúvida, uma maneira de pensar uma política que reconduza a liberdade sexual ao âmbito das lutas afins travadas contra o racismo, o nacionalismo e a perseguição de minorias religiosas.

Mas ainda não estou nem um pouco convencida de que precisamos situar essas lutas dentro de um enquadramento unificado. Como espero ter demonstrado, ao menos de forma preliminar, insistir em um enquadramento cultural unificado como uma pré-condição da política — seja ela secular ou religiosa — seria eximir esse enquadramento de contestação política. Se, como insiste Marx, o ponto de partida para nossa análise deve ser o presente histórico, então me parece que seria necessária uma nova forma de entender como as temporalidades entram em conflito ou em convergência para fazer qualquer descrição complexa desse presente. Isso significa, acho, nos opormos a ambos os enquadramentos unificados que transformariam os antagonismos em questão em reivindicações por direitos equivalentes, mas também rechaçar as narrativas do desenvolvimento que determinam de antemão em que consiste uma justa visão da prosperidade humana. Sempre é possível mostrar não apenas os diversos sentidos nos quais o Islã é moderno, mas também — o que é igualmente importante — como certos ideais seculares não poderiam ter se desenvolvido sem a sua transmissão e elaboração através das práticas islâmicas. A questão, contudo, não é mostrar que somos todos modernos. Se a

modernidade tenta constituir-se por meio de uma ideia do tempo contínua e em desenvolvimento, e se algumas de nossas liberdades individuais são conceitualizadas dentro dessa noção de realização contínua e em desenvolvimento, talvez fosse bom recordar uma máxima de Nietzsche encontrada em *A vontade de poder*: “A humanidade não avança, ela nem sequer existe.”²¹ Talvez ainda mais relevante seja a insistência de Walter Benjamin, na décima terceira de suas *Teses sobre a filosofia da história* — em que “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha.”²² Em uma tese subsequente, ele observa que “a consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação”.²³ O historiador que entenda como o passado assombra, como o passado não é passado, mas continua no presente, entenderá “o tempo do agora” como um tempo “atravessado por fragmentos do tempo messiânico”.²⁴ Essa referência enfaticamente não secular de Benjamin não se baseia em um futuro ideal, mas, antes, na força interruptiva do passado em um presente que apaga todas as diferenças qualitativas por meio de seu efeito homogeneizador. Essa “constelação” que é a era de alguém é precisamente a cena difícil e interruptiva de múltiplas temporalidades que não podem ser reduzidas nem a um pluralismo cultural nem a um discurso liberal sobre os direitos. Para Benjamin, na linha final dessas teses, “cada segundo era a porta estreita pela

qual podia penetrar o Messias”, uma condição histórica na qual a responsabilidade política pelo presente existe precisamente “agora”. Não foi por acaso que Benjamin entendeu ações revolucionárias como a greve, como a rejeição do poder estatal coercitivo. Esse poder baseia-se em uma determinada noção de progresso histórico aceita para se autolegitimar, como a realização moderna suprema. Separar o “tempo do agora” dessas pretensões de modernidade é eliminar o enquadramento temporal que sustenta de maneira acrítica o poder estatal, seu efeito legitimador e suas instrumentalidades coercitivas. Sem uma crítica da violência do Estado e do poder que ela tem para construir o sujeito da diferença cultural, nossas reivindicações de liberdade correm o risco de sofrer uma apropriação pelo Estado que pode nos fazer perder de vista todos os nossos demais comprometimentos. Apenas mediante uma crítica à violência do Estado é que teremos a possibilidade de identificar e reconhecer as alianças já existentes e os pontos de contato com outras minorias a fim de considerar sistemicamente como a coerção busca nos dividir e manter nossa atenção desviada da crítica da violência propriamente dita.

É apenas aceitando as mudanças epistêmicas entre as diferentes perspectivas críticas, tanto seculares quanto religiosas, que qualquer um de nós será capaz de pensar devidamente o tempo e o lugar da política. Se a liberdade é um dos ideais a que aspiramos, será importante recordar quão facilmente a retórica da liberdade pode ser usada em nome da autolegitimação de um Estado cuja força coerciti-

QUADROS DE GUERRA

va desmente sua pretensão de salvaguardar a humanidade. Talvez então possamos repensar a liberdade — inclusive a libertação da coerção — como uma condição de solidariedade entre minorias, e perceber como é necessário formular políticas sexuais no contexto de uma crítica incisiva da guerra.

4 O não pensamento em nome da normatividade

Em um recente debate,¹ o sociólogo britânico Chetan Bhatt observou que “na sociologia, na teoria cultural ou nos estudos culturais, muitos de nós pressupomos um campo de verdades (...), um campo (embora contestado) de inteligibilidade teórica para compreender ou descrever ‘o Self, ‘o Outro’, o sujeito, a identidade, a cultura”.² E acrescenta: “Não estou mais tão seguro de que esses conceitos tenham necessariamente a capacidade expansiva para abordar as enormes transformações ocorridas nos mundos da vida fora da Euro-américa, o rápido desembaralhamento e recondicionamento daquilo que denominamos ‘identidade’ (...).” Se Bhatt estiver certo, então os próprios enquadramentos por meio dos quais avançamos, seja o do multiculturalismo ou o dos direitos humanos, pressupõem tipos específicos de sujeitos que podem ou não correspon-

der aos modos de vida que se dão no tempo presente. Os sujeitos subentendidos pelos enquadramentos liberais e *multiculturais* (e vamos ter que tentar fazer uma distinção entre eles) caracterizam-se por pertencerem a certos tipos de identidades culturais, concebidos de formas variadas como individual ou multiplamente determinados por uma série de categorias que incluem etnicidade, classe, raça, religião, sexualidade e gênero. Persistem algumas questões sobre se e como tais sujeitos podem ser representados na legislação, e sobre o que poderia ser considerado como um reconhecimento cultural e institucional suficiente para tais sujeitos. Fazemos essas perguntas normativas como se soubéssemos o que queremos dizer com o sujeito, mesmo que nem sempre saibamos qual é a melhor maneira de representar ou reconhecer vários sujeitos. De fato, o "nós" que elabora essas perguntas pressupõe, em grande parte, que o problema é unicamente normativo, a saber, qual a melhor maneira de organizar a vida política de forma a possibilitar o reconhecimento e a representação. É muito embora essa pergunta seja certamente crucial, para não dizer a mais crucial que podemos fazer, não podemos elaborar uma resposta se não considerarmos a ontologia do sujeito cujo reconhecimento e cuja representação estão em questão. Além disso, qualquer indagação a respeito dessa ontologia exige que consideremos outro nível no qual o normativo opera, isto é, mediante normas que produzem a ideia do humano digno de reconhecimento e de representação. Isso significa que não podemos fazer e responder à pergunta normativa entendida de maneira mais geral, sobre

o melhor modo de representarmos ou reconhecermos esses sujeitos, se não conseguimos compreender o diferencial de poder existente que distingue entre os sujeitos que serão elegíveis para o reconhecimento e os que não o serão. Em outras palavras, qual a norma segundo a qual o sujeito é produzido e se converte depois no suposto “fundamento” da discussão normativa?

O problema não é única ou meramente “ontológico”, já que as formas que o sujeito assume, assim como os mundos da vida que não se ajustam às categorias disponíveis do sujeito, emergem à luz dos movimentos históricos e geopolíticos. Digo que eles “emergem”, mas isso, evidentemente, não significa que haja nenhuma garantia, já que essas novas formações só podem “emergir” quando existem enquadramentos que estabelecem a possibilidade dessa emergência. Portanto, a questão é: esses enquadramentos de fato existem e, em caso afirmativo, como funcionam? Existem variantes do liberalismo e do multiculturalismo que propõem uma reflexão sobre o que poderia ser o reconhecimento à luz de um desafio às noções do sujeito e da identidade propostas por Bhatt anteriormente. Algumas dessas posições procuram estender uma doutrina de reconhecimento a sujeitos de coligações. O sociólogo Tariq Modood, por exemplo, propõe uma concepção de cidadania dependente menos de perspectivas ou reivindicações baseadas no sujeito do que no intercâmbio intersubjetivo que se produz, por exemplo, como resultado de “possibilidades de coligações entre políticas sexuais e o multiculturalismo religioso”. Em sua opinião, a cidadania deve

ser entendida como algo dinâmico e passível de revisão, marcado por “conversações e renegociações”.

Uma concepção substancial de cidadania implica modalidades de diálogo que reconstituam os participantes de maneira significativa. Modood deixa claro que “a única coisa que não constitui a inclusão civil é uma aceitação acrítica de uma concepção de cidadania, das ‘regras do jogo’ e de um ‘ajuste’ unilateral dos recém-chegados ou dos novos iguais (os ex-subalternos)”. Em seguida, ele faz este importante acréscimo às suas observações: “Ser cidadão, da mesma forma que ter se convertido em cidadão, é ter direito não apenas de ser reconhecido, como também de debater os termos do reconhecimento.”³

Fazer uma solicitação para se tornar um cidadão não é tarefa fácil, mas debater os termos mediante os quais essa cidadania é conferida é, sem dúvida, ainda mais difícil. Nessa perspectiva, o cidadão é *ele mesmo* um “intercâmbio de coligações”; em outras palavras, não há um sujeito singular ou multiplamente determinado, mas um processo social dinâmico, um sujeito que está não apenas em marcha, mas que é constituído e reconstituído no decorrer do intercâmbio social. Não apenas temos direito a certo estatuto como cidadãos, mas esse estatuto é ele mesmo determinado e revisto no decorrer da interação social. Poderíamos afirmar que essa forma dialógica de ontologia social é satisfatória e conveniente, mas o reconhecimento legal nos converte a todos em sujeitos jurídicos. Embora isso possa parecer verdadeiro, existem condições extraleais para se tornar um cidadão, na realidade, até mesmo

para se chegar a ser um sujeito capaz de comparecer diante da lei. Comparecer diante da lei significa que uma pessoa ingressou no reino da aparência ou que está posicionada para ser introduzida nele, o que significa, por sua vez, que existem normas que condicionam e orquestram o sujeito que pode aparecer e de fato aparece. O sujeito que é moldado para aparecer perante a lei não é, portanto, plenamente determinado pela lei, e essa condição extralegal de legalização está implicitamente (e não juridicamente) prevista pela própria lei.

Poderíamos, então, ficar tentados a decidir formular uma nova concepção do sujeito, uma concepção que poderia ser chamada de "coligação". Mas o que constituirá as partes dessa coligação? Podemos dizer que existem diversos sujeitos em um único sujeito, ou que existem "partes" que se comunicam umas com as outras? As duas alternativas demandam que formulemos a questão sobre se a linguagem do sujeito é suficiente. Consideremos o cenário invocado por aqueles que perseguem a meta normativa da tolerância: se um sujeito pratica a tolerância em relação a outro, ou se dois sujeitos diferentes se veem na obrigação de praticar a tolerância recíproca, então esses dois sujeitos são considerados diferenciados desde o início. Mas o que explica essa diferenciação? E se a "diferenciação" é exatamente o que deve ser reprimido e ressitado a fim de que o sujeito apareça dentro de semelhante cenário? Dentro de alguns discursos de tolerância, por exemplo, há dois tipos de sujeito diferentes, como "os homossexuais" e "os muçulmanos", que se toleram ou não mutuamente

nas esferas da negociação e das políticas públicas. Como Wendy Brown afirmou, de forma convincente, a tolerância é um instrumento frágil, que com frequência pressupõe um desprezo por aqueles a quem é direcionada.⁴ Outros defendem o reconhecimento como uma alternativa mais robusta e afirmativa à tolerância (menos tolerante, e assim mais tolerante!). O reconhecimento, porém, torna-se um conceito nada perspicaz quando refletimos sobre como poderia funcionar com relação a esses cenários. Além da questão de quem confere reconhecimento e que forma ele assume, temos também de nos perguntar o que precisamente seria “reconhecido”? A “homossexualidade” da pessoa gay? A crença religiosa do muçulmano? Se nossos enquadramentos normativos pressupõem que essas características aparentemente definidoras de sujeitos singularmente determinados constituem seus objetos adequados, então o reconhecimento se torna parte da própria prática de ordenar e regular os sujeitos de acordo com normas pre-estabelecidas. Se o reconhecimento reconsolida o “sujeito sexual”, o “sujeito cultural” e o “sujeito religioso”, entre outros, ele *faz* ou *encontra* o sujeito do reconhecimento? E há alguma maneira de distinguir entre o *fazer* e o *encontrar* dentro da cena de reconhecimento baseada nesses termos? E se os próprios traços que são “reconhecíveis” provarem estar baseados em um fracasso do reconhecimento?

O fato de que nenhum sujeito pode surgir sem se diferenciar de outro tem diversas consequências. Em primeiro lugar, um sujeito só se torna distinto mediante a exclusão de outras possíveis formações de sujeito, uma multidão de

“não cus”. Em segundo lugar, um sujeito surge mediante um processo de descarte, abandonando aquelas dimensões de si mesmo que não conseguem se conformar às figuras distintas produzidas pela norma do sujeito humano. A recusa desse processo inclui várias formas de espectralidade e monstruosidade, geralmente representadas com relação à vida animal não humana. Em certo sentido, essa formulação é uma espécie de truísmo (pós-)estruturalista, no sentido de que a diferença não apenas condiciona de antemão a afirmação da identidade, mas prova, como resultado, ser mais fundamental do que a identidade. Em *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau e Mouffe ofereceram a sua extremamente importante reformulação dessa noção, em que a condição de diferenciação se torna, simultaneamente, o sinal de uma carência constitutiva em toda formação do sujeito e a base para uma concepção não substancial da solidariedade.⁵

Existe alguma maneira de transformar esse conjunto de ideias formais em uma análise historicamente específica do funcionamento diferencial do reconhecimento nos dias atuais? Afinal, se o sujeito é sempre diferenciado, temos de compreender o que isso significa exatamente. Temos uma tendência a entender a diferenciação tanto como um traço interno de um sujeito (o sujeito é internamente diferenciado e composto por diversas partes que se determinam mutuamente) quanto como um traço externo (o sujeito exclui outras formações do sujeito assim como espectros de degradação ou a perda do estatuto de sujeito). Essas duas formas de diferenciação, porém, não são tão

distintas quanto poderia parecer, já que aquela que exclui com o intuito de constituir meu caráter distinto e específico permanece em mim como a perspectiva de minha própria dissolução. Qualquer diferenciação interna que eu possa fazer entre minhas partes ou minhas "identidades" depende de algum modo de unificar essas diferenças, e, assim, reinstala o sujeito como fundamento da própria diferença. Por sua vez, esse sujeito adquire sua especificidade definindo-se em oposição àquilo que está fora dele, de forma que a diferenciação externa se mostra fundamental para explicar a diferenciação interna também.

Não precisamos avançar além de Hegel para fazer essas afirmações, mas talvez exista algo mais a ser considerado nas formas específicas que assumem os conflitos culturais ostensivos, assim como na maneira pela qual essas formas são pressupostas pelos enquadramentos normativos predominantes. A pessoa homossexual em questão pode ou não ser muçulmana, e a pessoa muçulmana em questão pode ou não ser homofóbica. Todavia, se o enquadramento de conflito cultural (*gay versus muçulmano*) determina o modo como concebemos essas identidades, então o muçulmano será definido por sua homofobia ostensiva, e o homossexual será definido, dependendo do contexto, tanto como presumivelmente anti-islâmico quanto como alguém receoso da homofobia muçulmana. Em outras palavras, ambas as posições se definem em termos da relação supostamente conflitiva entre elas, situação em que ficamos sabendo pouca coisa a respeito de cada categoria ou dos *loci* de sua convergência sociológica. De fato, o

enquadramento da tolerância, até mesmo da imposição da tolerância, ordena a identidade de acordo com as suas exigências e apaga as complexas realidades culturais das vidas gays e religiosas.

A consequência é que o enquadramento normativo determina certa ignorância sobre os "sujeitos" em questão, e até mesmo racionaliza essa ignorância como necessária à possibilidade de se fazerem julgamentos normativos contundentes. De fato, "entender" as realidades culturais designadas pelos termos "homossexual" e "muçulmano" demanda algum esforço, especialmente em seus "mundos da vida" transnacionais, para invocar Bhatt, tanto dentro quanto fora e na periferia da Euro-américa (entendendo-se que essas categorias espaciais podem operar simultaneamente). A final de contas, entender essa relação implicaria considerar certo número de formações em que a sexualidade e a religião funcionam como veículos uma para a outra, algumas vezes em antagonismo, outras não. Afirmar que existem regras contra a homossexualidade dentro do Islã não significa definir como as pessoas vivem em relação a essas regras ou esses tabus, ou como essas regras e esses tabus variam em sua intensidade ou centralidade, dependendo dos contextos e práticas religiosos específicos em questão.

Seria de especial interesse proceder-se a uma análise de como as práticas sexuais explicitamente consideradas tabus se comportam com relação ao tabu, ou com indiferença relativa diante dele. Afirmar que existe um tabu em um nível doutrinário ainda não explica que função o

tabu desempenha no interior dessa doutrina nem como as vidas sexuais são conduzidas em relação não somente ao próprio tabu, como também a vários outros tipos de realidades culturais, quer estejam moduladas religiosamente ou não. Com efeito, até mesmo afirmar que a religião e a sexualidade podem constituir forças motrizes para um determinado modo de vida ainda não é o mesmo que dizer quão impulsoras elas podem ser, ou de que maneira impulsionam (ou não conseguem impulsionar) ou o que é precisamente que impulsionam (e em conjunto com que outras forças motrizes?). Em outras palavras, o enquadramento binário assume que a religião e a sexualidade determinam, singular e exaustivamente, a identidade (o que explica a existência de duas identidades, distintas e opostas). Esse enquadramento não considera que, até mesmo onde há antagonismos, isso não implica necessariamente uma contradição ou um impasse como conclusão. O antagonismo pode ser vivido dentro de e entre sujeitos como uma força política dinâmica e produtiva. Finalmente, esse enquadramento não faz nenhum esforço para indagar sobre as maneiras complexas por meio das quais a religião e a sexualidade se organizam, uma vez que o enquadramento binário pressupõe saber tudo o que se precisa saber antes de qualquer investigação efetiva sobre essa realidade cultural complexa. Trata-se, pois, de uma forma de não pensamento, ratificada por um modelo restritivamente normativo, um modelo que necessita de um mapa de realidade capaz de assegurar um julgamento mesmo que esse mapa seja evidentemente falso. Na verdade, é uma forma

de julgamento que falsifica o mundo com o propósito de reforçar o próprio julgamento moral como sinal de certo privilégio e de certa "perspicácia" culturais, uma maneira de manter as hordas a distância (o que, presumivelmente, incluiria não apenas os não europeus, como também os comparativistas* de todo tipo). Ademais, essas reivindicações quase sempre são acompanhadas de uma afirmação espúria de "coragem política", entendida como a disposição de desafiar aqueles que desejariam que pensássemos sobre as diferenças culturais de maneira mais fundamentada, tolerante ou complexa. Em outras palavras, não precisamos entender, mas apenas, e sempre, julgar! Meu argumento, porém, não é paralisar o julgamento ou minar as pretensões normativas, mas sim insistir que devemos formular novas constelações para pensar a normatividade, se quisermos proceder de maneiras intelectualmente abertas e compreensivas a fim de compreender e avaliar o mundo em que vivemos.

Evidentemente, há algumas opções que *não* estou apresentando. Por exemplo, o problema que estamos abordando não é um problema no qual os direitos da cultura ameaçam superar os direitos da liberdade individual, já que esse enquadramento do problema se nega a repensar os conceitos de indivíduo e de cultura que estão sendo presumidos. Nesse contexto, é importante enfatizar que o esforço das elites seculares em excluir a religião da esfera

*Comparativista é uma metodologia de análise cuja orientação é fazer comparações entre as políticas públicas nacionais e as internacionais. (N. da R. Trad.)

pública pode estar enraizado em um determinado privilégio de classe e em certa cegueira diante do fato de que as redes religiosas frequentemente oferecem o suporte no qual as populações vulneráveis necessariamente se baseiam. Há quem tenha defendido os direitos de associação das comunidades religiosas com base no fato de que infringir esses direitos acarreta uma substancial privação de direitos para essas comunidades ou, até mesmo, desenraizamento da própria comunidade.⁶ É claro que um projeto desses teria que ser capaz de localizar as comunidades, tratá-las como entidades estáveis e distintas, o que levaria a certos tipos de decisão complicadas em relação a como o pertencimento a um grupo deveria ser determinado. Sem dúvida, a vantagem dessa abordagem é que ela complementa certo individualismo mediante a noção de direitos de grupo; a limitação, porém, é que o "grupo" ou a "comunidade" funcionam como um sujeito unificado precisamente em um tempo em que as novas formações sociais exigem que pensemos além e mesmo contra essas pressupostas unidades.

A estratégia de elaborar direitos de associação e um conceito de cidadania em coligação poderia ser entendida como uma forma de expandir as normas democráticas existentes de maneira que elas se tornem mais inclusivas e, assim, possam superar os "distanciamentos" entre as reivindicações e os direitos individuais e religiosos. Essas estratégias, sem dúvida, têm seus pontos fortes e suas promessas. Gostaria de chamar a atenção apenas para a tensão existente entre (a) a expansão dos atuais conceitos normativos de cidadania, reconhecimento e direitos a fim

de acomodar e superar os impasses contemporâneos, e (b) a necessidade de vocabulários alternativos, fundados na convicção de que os discursos normativos derivados do liberalismo e do multiculturalismo são inadequados para a tarefa de compreender tanto as novas formações do sujeito quanto as novas formas de antagonismo social e político.

Embora não pretenda, em absoluto, subestimar o lugar do conflito social e cultural na política contemporânea, fico igualmente relutante em considerar natural o "impasse" como traço estrutural do multiculturalismo, por mais predominante que possa ser a concepção de um determinado distanciamento entre, por exemplo, as minorias religiosas e sexuais. Há numerosos grupos religiosos de gays e lésbicas, alguns dos quais foram responsáveis por algumas das campanhas a favor do casamento civil entre pessoas de mesmo sexo nos Estados Unidos.⁷ Há também, nos Estados Unidos e em toda a Europa, coligações de homossexuais e "estrangeiros ilegais", ou *sans papiers*, que trabalham juntos, em harmonia, sem que conflitos sobre identidade sexual e crença religiosa afetem seus esforços de coligação. Já existem, também, numerosas comunidades muçulmanas de lésbicas e gays (como, por exemplo, o bar SO36, no distrito de Kreuzberg, em Berlim) que desmentem a necessidade de oposição entre sexualidade e religião. Se levarmos em conta como a condição de portadores de HIV afetou adversamente a capacidade de determinados indivíduos de migrar ou simplesmente ter acesso a um tratamento de saúde adequado, poderemos ver como comunidades que

lutam por direitos civis e políticos, caracterizadas por uma fusão de identidades, podem ser formadas sob a rubrica da política de imigração. Se os termos do multiculturalismo e a política do reconhecimento exigem ou a redução do sujeito a um único atributo definidor ou a construção de um sujeito multiplamente determinado, então não posso assegurar que já tenhamos enfrentado o desafio à metafísica cultural representado pelas novas redes globais que atravessam e animam diversas determinações dinâmicas ao mesmo tempo.

Quando constituem a base de coligações políticas, essas comunidades estão unidas menos por questões de "identidade" ou termos de reconhecimento comumente aceitos do que por formas de oposição política a certas políticas estatais e outras políticas regulatórias que efetuem exclusões, rejeições, suspensão parcial ou plena da cidadania, subordinação, degradação ou coisas assim. Nesse sentido, as "coligações" não estão necessariamente baseadas em posições do sujeito ou na reconciliação de diferenças entre posições do sujeito; na realidade, podem estar fundamentadas em objetivos provisoriamente sobrepostos e pode haver — talvez deva haver — antagonismos ativos a respeito do que esses objetivos deveriam ser e da melhor maneira de alcançá-los. Elas são campos animados de diferenças no sentido de que "ser produzido por outro" e "produzir outro" são parte da própria ontologia social do sujeito, situação em que "o sujeito" é menos uma substância distinta do que um conjunto ativo e transitivo de inter-relações.

Não estou totalmente convencida da existência de um único termo “unificador” que abarque todas as formas de despojamento que unem as políticas de minorias, nem tampouco creio que seja necessário haver um para os fins estratégicos de uma aliança política. O que é necessário é que aqueles que estão comprometidos com tais esforços de coligação estejam também ativamente envolvidos em refletir a fundo sobre a categoria da “minoría” como algo que cruza as linhas que separam o cidadão do não cidadão. Quando nos concentramos nos poderes estatais regulatórios, em como eles orquestram o debate e manipulam os termos para criar um impasse político, nos movemos para além do tipo de enquadramento que presume uma oposição diádica ou que extrai um “conflito” de uma formação complexa de tal forma que obstrui as dimensões coercitivas e orquestradoras dos enquadramentos normativos. Ao trazer a questão do poder para o centro da discussão, os termos do debate precisam inevitavelmente mudar e, na prática, se tornar politicamente mais receptivos.

Assim, como as formas de poder, incluindo o poder do Estado, orquestram uma cena de oposição diádica que requer dois sujeitos distintos, qualificados por atributos únicos ou plurais, e mutuamente excludentes? Aceitar esses sujeitos como algo natural significa desviar a atenção crítica das próprias operações de poder, incluindo os efeitos orquestradores do poder inerentes na e dentro da formação do sujeito. Em decorrência disso, alerta para o perigo das formas narrativas de história progressiva nas quais o conflito diádico é superado mediante enquadra-

mentos liberais mais abraigentes e inclusivos ou, ainda, nas quais o constructo do progresso em si se converte na questão definidora na batalha pela defesa do liberalismo. No primeiro caso, desenvolvemos enquadramentos mais inclusivos para resolver o antagonismo; no segundo, sustentamos que a alternativa secular e progressista é a condição *sine qua non* da democracia liberal e declaramos uma guerra efetiva a qualquer esforço para repensar ou questionar a necessidade, a suficiência e o valor último dessa alternativa. O primeiro caso caracteriza noções dialéticas, pragmáticas e progressistas da história; o segundo converte o "progressivo" em um dos polos de um conflito e configura todos os vocabulários não seculares e contraprogessistas como ameaças ao liberalismo, incluindo todos os esforços no sentido de desenvolver vocabulários alternativos para pensar sobre os sujeitos emergentes e sobre as linguagens, meios de comunicação e idiomas efetivos para a emancipação política.

Certamente, não imagino uma aliança "sem emendas" entre minorias religiosas e sexuais. Existem alianças desse tipo, e faz sentido perguntar como são formadas. Também faz sentido assumir que elas devem conter, em seu interior, determinadas fraturas, falhas e antagonismos permanentes. Ao dizer "conter em seu interior", não pretendo sugerir que a aliança em questão suture ou resolva esses antagonismos. Ao contrário, continuaria argumentando, com Laclau e Mouffe, que o antagonismo mantém a aliança aberta e suspende a ideia de reconciliação como meta. O que mantém uma aliança é diferente da questão

do que mantém a mobilidade de uma aliança. No meu ponto de vista, aquilo que mantém uma aliança móvel é o foco permanente nas formações de poder que excedem a definição estrita de identidade aplicada àqueles incluídos nessa aliança. Nesse caso, uma aliança precisaria permanecer concentrada nos métodos de coerção do Estado (que vão desde os exames impostos aos imigrantes até a tortura explícita) e nas invocações (e reduções) de *sujeito*, *natureza*, *cultura* e *religião* que produzem o horizonte ontológico no qual a coerção estatal parece necessária e justificada.

A operação do poder estatal se dá dentro de um horizonte ontológico saturado pelo poder que precede e excede o poder estatal. Por conseguinte, não podemos abordar o poder se sempre situarmos o Estado no centro de sua operação. O Estado recorre a operações não estatísticas de poder e não pode funcionar sem uma reserva de poder que ele mesmo não organizou. Além do mais, e isso não é particularmente novo, o Estado tanto produz quanto pressupõe determinadas operações de poder que atuam primordialmente através do estabelecimento de um conjunto de "pressupostos ontológicos". Entre esses pressupostos, incluem-se precisamente as noções de sujeito, cultura, identidade e religião cujas versões permanecem incontestadas e incontestáveis em determinados enquadramentos normativos. Assim, quando falamos sobre "enquadramentos" nesse sentido, não estamos falando simplesmente de perspectivas teóricas que trazemos para a análise da política, mas sim de modos de inteligibilidade que favorecem o funcionamento do Estado e que, assim, constituem, eles

próprios, exercícios de poder mesmo quando excedem o âmbito específico do poder estatal.

Talvez o *locus* mais importante em que surge um "im-passe" não esteja entre o sujeito da minoria sexual e o sujeito da minoria religiosa, mas sim entre um enquadramento normativo que exige e produz esses sujeitos em conflito mútuo e uma perspectiva crítica que pergunte se e de que modo esses sujeitos existem fora desse antagonismo presumido ou em relações diversas com ele. Isso implicaria uma consideração sobre como esse enquadramento depende de e induz uma recusa de se compreender a complexidade da emergência histórica das populações religiosas/sexuais e as formações do sujeito que não podem ser reduzidas a nenhuma dessas formas de identidade. Por outro lado, é possível afirmar que essas reduções, ainda que falsificadoras, são necessárias, pois tornam possíveis julgamentos normativos no interior de um enquadramento estabelecido e conhecível. O desejo de uma certeza epistemológica e determinado julgamento produz, assim, uma série de compromissos ontológicos que podem ou não ser verdadeiros, mas que são considerados necessários a fim de nos aferrarmos às normas epistemológicas e éticas existentes. Por outro lado, a prática da crítica, assim como a prática de fornecer uma compreensão histórica mais adequada, focaliza a violência perpetrada pelo próprio enquadramento normativo, oferecendo, desse modo, uma explicação alternativa da normatividade, baseada menos em julgamentos preconcebidos do que em tipos de conclusões avaliadoras comparativas que podem ser alcançadas

mediante a prática de uma compreensão crítica. De fato, como voltar a abordar a política de julgamento e avaliação uma vez que começamos a pensar crítica e comparativamente sobre esquemas de avaliação concorrentes?

Com o intuito de elaborar essa última questão, gostaria de retornar ao recente livro de Talal Asad *On Suicide Bombing* ["Sobre o atentado suicida"], sobre o qual já falei sucintamente no Capítulo 1.⁸ Isso pode parecer um movimento surpreendente, já que Asad deixa claro que o seu próprio trabalho constitui "não um argumento", mas, antes, uma tentativa de "compreensão". Ele se recusa, explicitamente, a decidir sobre que tipo de violência é justificada e qual não o é. À primeira vista, Asad parece oferecer um ponto de vista que entra em conflito direto com aqueles que sustentariam a necessidade de julgamentos morais mesmo quando — ou precisamente quando — eles conservam o desconhecimento das práticas culturais que julgam. Asad argumenta a favor da compreensão. E faz isso, eu gostaria de sugerir, com a finalidade explícita de desestabilizar e retrabalhar nossas concepções sobre o que é normatividade e, nesse sentido, faz uma contribuição importante para a teoria normativa.

Asad deixa bastante claro que está tentando promover uma compreensão sobre o "terrorismo suicida" como ele é construído e elaborado no interior do "discurso público ocidental". Ele observa que não é sua intenção elaborar julgamentos morais, muito embora insista, em um repetido e significativo aparte, que não aprova as táticas dos atentados suicidas.⁹ Contudo, para os propósitos de sua

análise, prefere colocar de lado esse tipo de julgamento a fim de formular e explorar outros tipos de questão. Em um sentido semelhante, não está interessado em reconstruir as motivações dos homens-bomba — embora eu não tenha dúvida de que ele concordaria que tal estudo poderia fornecer resultados interessantes. Já que ele se restringe à análise daquilo que, talvez de maneira excessivamente geral, denomina como discurso público “ocidental” sobre os atentados suicidas, como devemos entender essa autolimitação? Devemos aceitar a palavra dele quando nos diz que os julgamentos normativos não têm influência sobre a “compreensão” do fenômeno que ele procura fornecer? Indo além e mesmo contra as alegações explícitas de Asad, gostaria de reintroduzir algumas das questões normativas que são colocadas de lado em seu livro. Faço-o, porém, não com o intuito de provar que o livro esteja errado ou enganado, mas apenas para sugerir que existe uma posição normativa ainda mais forte em questão — uma exploração mais consequente da normatividade — do que seu autor explicitamente admite.

Minha pergunta, portanto, é: podemos encontrar uma maneira de repensar os termos da normatividade com base no tipo de explicação que Asad oferece? Inicialmente, poderia parecer justificado, para não dizer correto, pedir que Asad deixe mais claro onde se situa: ele pode oferecer uma análise de atentado suicida que não acabe por conduzir a uma conclusão sobre se o atentado constituiria ou não uma forma justificada de violência? Se nos apressarmos em fazer essa pergunta, podemos perder a oportunidade de entender

o que ele está tentando nos dizer sobre a própria questão. Para ser clara: ele não está fornecendo uma justificativa para os atentados suicidas, tampouco está se detendo nos argumentos normativos contrários a eles. Acredito que esteja se colocando ao largo dos argumentos “contra e a favor” com o objetivo de alterar o enquadramento por meio do qual refletimos sobre esses tipos de acontecimentos ou, antes, compreender como esses fenômenos são *apropriados* por determinados enquadramentos morais e culturais e instrumentalizados com o propósito de fortalecer o controle desses enquadramentos sobre o nosso pensamento. No prefácio da edição japonesa de *On Suicide Bombing*, Asad escreve:

Examino os argumentos que tentam distinguir entre o terror da guerra moderna e o terror provocado pelos ativistas, argumentos cujo principal impulso é reivindicar uma superioridade moral para a guerra “justa” e descrever os atos dos terroristas — em especial os atentados suicidas — como excepcionalmente exclusivamente perversos. Meu argumento é que a diferença fundamental reduz-se meramente a uma questão de escala, e que, de acordo com esse critério, a destruição de civis e a ruptura de sua vida normal levadas a cabo pelo Estado são algo muito maior do que qualquer coisa que os terroristas possam fazer.¹⁰

Outro momento em que Asad se afasta da questão da justificativa a fim de abrir a possibilidade de um tipo diferente de reivindicação avaliadora é em sua resenha da posição

de Michael Walzer sobre as guerras justas.¹¹ Para Walzer, as guerras em defesa de uma comunidade: são justificadas quando essa comunidade está: (a) ameaçada de desaparecimento, ou (b) sujeita a uma transformação coercitiva do seu modo de vida. Walzer também reexamina as razões pelas quais os Estados deveriam ir à guerra e explora um conjunto de argumentos que justificam o engajamento na violência. Em sua enumeração de possíveis justificativas, ele faz afirmações sobre o que poderia ser uma justificativa, circunscrevendo de antemão o âmbito no qual faz sentido debater qualquer tipo de justificativa. O que Walzer afirma não é que algumas formas de violência são justificadas e outras não (embora essa seja uma opinião que ele também defenda), mas sim que só podemos debater devidamente sobre se determinadas formas de violência são justificadas ou não se nos restringirmos àqueles tipos de violência já delimitados por ele: a violência de Estado no caso das guerras justas — isto é, a defesa da “comunidade”, quando a comunidade em questão é reconhecível segundo normas de reconhecimento estabelecidas e familiares. Aparentemente, existem outras formas de violência que não vale a pena discutir e para as quais não se espera que forneçamos razões que as justifiquem.

O que Walzer chama de “terrorismo” é uma dessas formas, e ele nos adverte contra qualquer esforço para explicar ou justificar esse fenômeno.¹² Como sabemos, o rótulo “terrorista” pode ser aplicado de maneira indiferenciada e irrefletida tanto a grupos de insurgentes quanto a grupos de contrainsurgentes; tanto à violência patrocinada pelo

Estado quanto à violência não patrocinada pelo Estado; tanto àqueles que reivindicam formas de governo mais plenamente democráticas no Oriente Médio quanto, até mesmo, aos que criticam as medidas repressivas implementadas pelo governo norte-americano. Considerando essa variação semântica, parece ainda mais necessário que nos dediquemos a esclarecer que significado preciso o termo deve transmitir. Sem saber exatamente do que estamos falando, como podemos entender os julgamentos fortemente normativos que acompanham o termo "terrorismo"? Para Walzer, a "violência terrorista" está fora dos parâmetros tanto da violência justificada quanto da violência injustificada. Para fazer uma distinção entre elas, devemos considerar se as formas de violência em questão atendem aos requisitos normativos que Walzer expôs; porém, a chamada violência "terrorista", como ele a concebe, fica fora do alcance desse debate. Como o esquema de Walzer se recusa, assim, a considerar as razões dadas para determinados tipos de violência, especialmente quando são consideradas simplesmente "perversas", o que ele chama de "violência terrorista" configura o exterior constitutivo das formas de violência que podem ser racionalmente debatidas. A forma de violência que seu esquema deixa fora do âmbito da reflexão e do debate é patentemente insensata e não debatível. Mas para quem isso é verdadeiro? E o que isso nos diz sobre os tipos de vocabulário normativo restritivo que constituem a precondição acrítica para as reflexões do próprio Walzer?

Asad observa que a condenação de Walzer do terrorismo deriva de sua definição desse termo, e que essa definição poderia facilmente se mostrar demasiadamente inclusiva. Walzer afirma que a perversidade do terrorismo consiste “não apenas na matança de pessoas inocentes, mas também na intromissão do medo na vida cotidiana, na violação dos propósitos privados, na insegurança dos espaços públicos, na infundável coerção da precaução”.¹³ Há alguma razão para pensar que todas essas consequências não resultam também das guerras patrocinadas pelo Estado? Asad se centra na definição de terrorismo na obra de Walzer com a finalidade de mostrar como essas definições não somente possuem uma força normativa, mas também fazem distinções normativas de maneira efetiva — e sem justificativa. Ele escreve:

Não estou interessado, aqui, na questão: “Quando determinados atos de violência devem ser condenados como perversos e quais os limites morais para uma contravio-lência justificada?” Estou tentando pensar, em vez disso, na seguinte questão: “Como a adoção de determinadas definições da forma de lidar com a morte incide sobre a conduta militar no mundo?”¹⁴

O que Asad quer dizer é que as definições em questão circunscrevem os meios de justificativa. Assim, se o massacre promovido pelo Estado é justificado pela necessidade militar, então toda e qualquer espécie de massacre estatal pode ser justificada por essa norma, incluindo aqueles em

que morrem inocentes, que introduzem o medo na vida cotidiana, que violam os propósitos privados, que tornam os espaços públicos inseguros e que produzem medidas preventivas infinitamente coercitivas. Podemos, na prática, pensar dessa forma sobre as guerras no Iraque e no Afeganistão, juntamente com todas as suas repercussões domésticas, assim como podemos pensar dessa forma em relação à maioria das guerras promovidas pelos Estados Unidos e seus aliados no decorrer das últimas décadas.

De qualquer maneira, isso nos leva de volta à questão de saber se existe ou não uma dimensão normativa mais forte nesse tipo de investigação do que seu autor admite explicitamente. Se Asad deixa de lado a questão de definir se uma forma de violência é ou não justificada, não é porque nutra uma simpatia especial por essa violência, mas sim porque está interessado em nos mostrar como o âmbito da justificação encontra-se antecipadamente circunscrito pela definição da forma de violência em questão. Em outras palavras, pensamos nas definições como algo puramente heurístico e que precede a questão do julgamento. Definimos o fenômeno a fim de saber sobre o que estamos falando e, então, o submetemos a julgamento. Convencionalmente, a primeira tarefa é descritiva, e a segunda é normativa. Se a própria definição do fenômeno, porém, envolve uma descrição dele como "perverso", então o julgamento está incluído na definição (estamos, na realidade, julgando antes de saber), e nesse caso a distinção entre o descritivo e o normativo se torna confusa. Ademais, temos que nos perguntar se a definição é correta, já que pode muito bem

consistir em uma elaboração conceitual do fenômeno que ocorre sem nenhuma referência descritiva. Na verdade, pode ser que a definição tenha sido substituída pela descrição e que ambas constituam, de fato, julgamentos — e nesse caso o julgamento, e o normativo, se anteciparam totalmente ao descritivo. Julgamos um mundo que recusamos conhecer, e nosso julgamento se transforma em um meio de nos negar a conhecê-lo.

Não se trata de insistir em uma descrição neutra do fenômeno, mas, sim, de considerar de que modo um fenômeno como o "terrorismo" acaba sendo definido de maneira vaga e demasiado inclusiva. Mais importante, porém, se quisermos considerar as diferentes formas de violência que emergem no interior da vida contemporânea, é saber de que maneira nossas distinções normativas poderiam ser modificadas e de que modo poderíamos comparar e contrastar essas formas de violência. Seriam tão distintas como Walzer afirma que são? E se não fossem tão diferentes, o que se deduziria daí? Teríamos que arbitrar novos critérios e novas formas de julgamento? E que vocabulário — ou conjunto de vocabulários — teria de estar disponível para que esses novos julgamentos surgissem?

Se começarmos com a pressuposição de que a violência justificada vai ser empreendida por determinados tipos de Estado — aqueles que geralmente se considera que incorporam os princípios da democracia liberal — ou por determinados tipos de comunidade — aquelas em que a vida cultural e material da população já é valorizada e explicitamente representada por democracias liberais —,

então já introduzimos uma determinada demografia política na definição daquilo que pode ser qualificado como violência justificada. Em outras palavras, já terão sido feitas suposições concretas a respeito dos tipos de população cujas vidas — e modos de vida — valem a pena ser defendidas por meios militares. Contudo, se submetermos essas mesmas distinções demográficas à análise crítica, então temos de indagar como nossa concepção da violência — tanto em suas formas justificadas quanto em suas formas injustificadas — incorpora certas concepções sobre o que a cultura deveria ser, como a comunidade deveria ser entendida, como é formado o Estado e, ainda, quem deveria contar como um sujeito reconhecível. Podemos ver aqui como alguns dos próprios termos por meio dos quais os conflitos contemporâneos globais são conceitualizados nos predis põem, por antecipação, a determinados tipos de respostas morais e conclusões normativas. O que se infere dessa análise não é que não deveria haver nenhuma conclusão, mas simplesmente que nossas conclusões deveriam estar baseadas em um campo de descrição e de compreensão que tivesse, ao mesmo tempo, um caráter comparativo e crítico.

Pode ser que Asad coloque algumas questões para nós quando, por exemplo, indaga sobre as maneiras de se definir o “terrorismo”, mas, se analisarmos de perto as perguntas que ele faz, veremos que elas só fazem sentido se for feita referência a um horizonte de julgamento comparativo. Assim, embora o próprio Asad declare que seu livro “não defende de modo algum a aceitação de alguns

tipos de crueldade em oposição a outros”, mas que apenas procura “inquietar” o leitor e produzir algum distanciamento crítico de um “discurso público complacente”, na realidade muito mais coisas estão em jogo.¹⁵ Suponho que não estamos simplesmente sendo convidados a permanecer em certo estado de “inquietação” e de “distanciamento” em relação a reações morais preconcebidas. Afinal, distanciar-se do “preconcebido” constitui precisamente uma atividade crítica.

Além disso, quando Asad pergunta como devemos conceber a letalidade nos tempos atuais, e se as guerras patrocinadas pelo Estado perturbam a vida cotidiana em menor ou maior medida que os atos “terroristas”, está dizendo, na verdade, que, uma vez que sejamos capazes de pensar comparativamente sobre essas formas de violência — o que significa entendê-las como parte do espectro contemporâneo da letalidade —, veremos como as perturbações e as invasões resultantes da violência perpetrada pelo Estado superam em muito aquelas causadas por atos que se enquadram na categoria de “terroristas”. Se é esse o caso, e se só podemos chegar a tal julgamento comparativo mediante uma compreensão de escala, então parte do projeto crítico da obra de Asad consiste precisamente em tornar essa escala de violência disponível para julgamentos subsequentes — algo que não pode ser feito quando, antes de qualquer análise comparativa, ratificarmos certos compromissos epistêmicos que *predispõem* nossa compreensão de “violência estatal” como uma condição para a violência justificável. Se a análise de

Asad nos mostra que a violência do Estado pode produzir e efetivamente produz todas as consequências “perversas” que Walzer atribui ao “terrorismo” — e se, além disso, entendemos essas consequências como algo verdadeiramente passível de luto e injusto —, o que se infere, então, é que qualquer condenação da violência logicamente se estenderá às formas de violência estatal que produzem essas mesmas consequências.

O argumento de Asad é apresentado como uma tentativa de revelar a autocontradição e a hipocrisia inerente a posições como a de Walzer. No entanto, eu argumentaria que a posição do próprio Asad retira sua força retórica de uma oposição política às formas de violência que se introduzem na vida cotidiana, desenraizam infraestruturas sociais, produzem níveis inaceitáveis de medo e envolvem uma coerção implacável. Somente com a condição de nos opormos, efetivamente, a tais formas de violência é que podemos compreender a importância normativa do julgamento comparativo que o trabalho de Asad nos oferece. Não se trata de a obra de Asad meramente abrir novas vias para a descrição ou para o entendimento, ao mesmo tempo em que se abstém do trabalho duro do julgamento moral. Ao contrário, ao expor as maneiras pelas quais as disposições normativas se introduzem em reivindicações estipulativas que circunscrevam o âmbito da “compreensão”, Asad nos municia com as ferramentas para desenvolver uma crítica dessa circunscrição limitada, oferecendo um novo enquadramento por meio do qual fazer julgamentos comparativos, levando-nos à conclusão

de que não há razão para supor que a violência justificada seja uma prerrogativa exclusiva dos Estados, ao passo que a violência injustificada é exercida somente pelos Estados ilegítimos e movimentos insurgentes. Fazer referência à violência perpetrada por uma "insurgência" já significa invocar outro enquadramento, mesmo que isso, por si só, não resolva a questão de a violência ser ou não justificada. Para os Estados Unidos, os "terroristas" de ontem com frequência se transformam nos futuros "combatentes da liberdade" de amanhã, e vice-versa (*nota bene*: Nicarágua, Afeganistão). A questão não é concluir que o cinismo constitui a única opção, mas sim considerar mais detidamente as condições e os termos sob os quais essas inversões do discurso ocorrem, com o objetivo de, finalmente, fazer melhores julgamentos.

Ao encerrar seu livro, Asad faz novamente a pergunta com a qual o iniciou: "Por que as pessoas, no Ocidente, reagem a representações verbais e visuais do atentado suicida com manifestações de horror?"¹⁶ Ao fazer essa pergunta, está supondo que respostas afetivas poderosas sejam condicionadas e estruturadas por interpretações, e que essas interpretações sejam elaboradas dentro de enquadramentos aceitos sem discussão, em sua maioria ocidentais e liberais. Essas estruturas interpretativas permanecem incipientes quando consideramos que o "sentimento moral" — incluindo o horror e a indignação — é composto de diversas emanações emotivas do humano universal que, supostamente, reside em todos nós. O fato é que o "horror" e a "indignação" são distribuídos de

forma diferenciada, e o que vale a pena observar — com surpresa e um registro diferente de horror — é como essa distribuição diferencial permanece, com frequência, despercebida e desconhecida. Não se trata de questionar a nascente compreensão do “horror” como uma resposta afetiva, mas apenas de indagar sobre as ocasiões nas quais o horror se torna a reação predominante, em contraste com aqueles outros encontros com a violência em que o horror se encontra nítida e enfaticamente ausente.¹⁷ Quais são as condições sociais e os enquadramentos interpretativos duradouros que tornam o horror possível diante de certos tipos de violência, e quando e onde ele é “descartado” como resposta afetiva disponível diante de outros tipos de violência?

Asad oferece um argumento complexo sobre os componentes liberais da identidade, sugerindo que o atentado suicida ataca aquilo que mantém o sujeito liberal íntegro, perguntando se “o terrorismo suicida (da mesma forma que um ataque nuclear suicida) pertence, nesse sentido, ao liberalismo”. Uma das “tensões que mantêm a subjetividade moderna coesa” envolve dois valores aparentemente opostos: “a reverência pela vida humana e sua destruição legítima”. Em que condições essa reverência se torna primordial? E em que condições essa reverência é anulada mediante o recurso a preceitos como o da guerra justa e o da violência legítima? Asad observa: “O liberalismo, é claro, desaprova o exercício violento de liberdade fora do enquadramento legal. Mas a lei se baseia na violência coercitiva e depende continuamente dela.” Esse fundamento

paradoxal do liberalismo político se revela nas “tensões que sustentam a subjetividade moderna” naquilo que Asad chama de “o Ocidente”.¹⁸

Na verdade, essas tensões expõem as fissuras existentes na subjetividade moderna, mas o que parece particularmente moderno é a hesitação entre esses dois princípios que se acham cindidos entre si, formando algo parecido com um transtorno dissociativo no nível da subjetividade política. Paradoxalmente, para Asad, o que mantém o sujeito coeso é a capacidade de se deslocar subitamente de um princípio (a reverência pela vida) ao outro (a destruição legítima da vida) sem jamais levar em conta as razões para tal deslocamento e para as interpretações implícitas que condicionam essas respostas distintas. Um dos motivos que nos levam a querer saber mais sobre esses deslocamentos aparentemente inexplicáveis é o fato de que eles parecem formar a base moral de uma subjetividade política aceitável, o que equivale a dizer que, na base dessa racionalidade política contemporânea, existe um cisma *irracional*.

Gostaria de sugerir que o que Asad nos oferece é uma crítica de certo tipo de sujeito liberal que converte esse próprio sujeito em um problema político que deve ser explicitamente abordado. Podemos considerar esse sujeito a base da política apenas se concordarmos em não pensar com rigor ou cuidado sobre as condições de sua formação, suas respostas morais e suas reivindicações avaliativas. Recordemos o tipo de alegações fundamentais que são feitas no transcurso do debate “normativo” sobre essas questões;

por exemplo, que existem “sujeitos”, muçulmanos ou homossexuais, que se encontram em uma posição de oposição moral entre si; que eles representam diferentes “culturas” ou diferentes “tempos no desenvolvimento histórico”, ou que não se conformam às noções estabelecidas de “cultura” ou às concepções inteligíveis de “tempo”, conforme o caso. Uma resposta a esse enquadramento seria insistir no fato de que há diferentes construções do sujeito em operação, e que a maioria das versões de multiculturalismo se equivoca ao presumir que sabe com antecipação o que a forma do sujeito deve ser. O multiculturalismo que requer certo tipo de sujeito, na verdade institui essa exigência conceitual como parte integrante de sua descrição e de seu diagnóstico. Que formações de subjetividade, que configurações de mundos de vida são apagadas ou obstruídas por tal movimento obrigatório?

Sociólogos como Chetan Bhatt chamam a atenção para o caráter complexo e dinâmico das novas formações globais do sujeito, o que incluiria o cruzamento das identidades homossexual e muçulmana, a produção de alianças entre os legalmente privados de direitos civis e a constituição migratória de posições de sujeito dinâmicas que não se reduzem a identidades únicas. A conceituação de Bhatt tenta produzir um vocabulário alternativo para pensar o sujeito; em certo sentido, Asad aborda esse problema a partir da direção oposta. Tomando como ponto de partida o sujeito político instituído através do liberalismo, Asad mostra como suas respostas morais e seus esquemas avaliativos são culturalmente específicos e politicamente

decorrentes, precisamente naquele momento em que suas limitações se fazem passar por uma razão universal. Consideradas em conjunto, essas posições oferecem pelo menos duas boas razões para não considerar uma forma específica do sujeito, ou a redução do sujeito à identidade, como um componente implícito dos enquadramentos normativos: o risco de anacronismo e o risco de impor a restrição como universalidade. Esses argumentos não destroem a base do raciocínio normativo, mas levantam questões normativas sobre como essa forma de raciocínio foi antecipadamente circunscrita. É importante argumentar que há razões normativas para nos opormos a esse movimento por parte dos enquadramentos normativos predominantes. Uma vez mais, não se trata de prescindir da normatividade, mas sim de insistir para que a investigação normativa assuma uma forma crítica e comparativa, de modo que não reproduza, inadvertidamente, as cisões internas e os pontos cegos inerentes a essas versões do sujeito. Essas cisões internas convertem-se no fundamento injustificável (na realidade, no fracasso de qualquer fundamento) para o julgamento injusto de que algumas vidas dignas de serem salvas e outras dignas de serem eliminadas. Nesse sentido, é sob a égide da igualdade e na direção de um maior igualitarismo que a crítica de Asad se desenvolve.

Meu último ponto é que a própria coligação requer que se repense o sujeito como um conjunto dinâmico de relações sociais. Alianças mobilizadoras não necessariamente se formam entre sujeitos estabelecidos e reconhecíveis, e elas tampouco dependem da negociação de reivindicações

identitárias. Em vez disso, elas podem perfeitamente ser instigadas por críticas à violência arbitrária, à circunscrição da esfera pública, ao diferencial de poderes estabelecidos em virtude das noções prevaletentes de "cultura" e à instrumentalização das reivindicações de direitos para resistir à coerção e à emancipação. Se ampliamos nossos enquadramentos atuais ou permitimos que eles sejam interrompidos por novos vocabulários, isso vai determinar, em parte, a nossa habilidade de consultar tanto o passado quanto o futuro para nossas práticas críticas atuais.

Se presumirmos o campo teórico do multiculturalismo como um campo teórico que pressupõe sujeitos distintos com pontos de vista opostos, então a solução do problema será encontrarmos âmbitos de compatibilidade ou incompatibilidade. Ampliamos nossas noções de direitos para incluir todo mundo, ou trabalhamos para construir noções de reconhecimento mais robustas que permitirão algum tipo de relacionamento recíproco e de harmonia futura. Esse campo teórico, porém, está, ele mesmo, baseado em um conjunto de forclusões (e, aqui, utilizo o termo fora de seu significado lacaniano habitual). Como resultado, nós nos confrontamos com certa fissura ou cisão recorrente no cerne da política contemporânea. Se certas vidas são consideradas merecedoras de existência, de proteção e passíveis de luto e outras não, então essa maneira de diferenciar as vidas não pode ser entendida como um problema de identidade nem sequer de sujeito. Trata-se, antes, de uma questão de como o poder configura o campo em que os sujeitos se tornam possíveis ou, na verdade, como

eles se tornam impossíveis. E isso implica uma prática crítica de pensamento que se recusa a aceitar sem discutir o enquadramento da luta identitária que pressupõe que os sujeitos já existem, que ocupam um espaço público comum e que suas diferenças podem ser reconciliadas se tivermos ferramentas adequadas para uni-los. A questão é, na minha opinião, mais *extrema* e exige um tipo de análise capaz de colocar em xeque o enquadramento que silencia a pergunta de quem conta como “quem” — em outras palavras, a ação compulsória da norma ao circunscrever uma vida passível de luto.

5 A reivindicação da não violência

Duvido muito que a não violência possa ser um princípio, se entendemos por “princípio” uma regra consistente, passível de ser aplicada com a mesma confiança e da mesma maneira a toda e qualquer situação. Se há uma reivindicação de não violência ou se a não violência nos reivindica, parece ser outra questão. A não violência surge, então, como um discurso ou um apelo. A pergunta pertinente, portanto, se torna: em que condições somos receptivos a essa reivindicação, o que torna possível aceitar a reivindicação quando ela surge, ou, melhor dizendo, o que possibilita o surgimento da reivindicação?

A capacidade de responder à reivindicação tem tudo a ver com como ela é formada e enquadrada, mas também com a disposição dos sentidos, ou as condições da própria receptividade. Com efeito, aquele que responde é forçosamente modelado por normas que com frequência

cometem certo tipo de violência, e que podem perfeitamente predispor esse sujeito a certo tipo de violência. Assim, a violência não é estranha àquele a quem o discurso de não violência é dirigido; a violência não se encontra, a princípio, presumivelmente "fora". A violência e a não violência não são apenas estratégias ou táticas, mas configuram o sujeito e se tornam suas possibilidades constitutivas e, assim, uma luta permanente. Fazer essa afirmação é sugerir que a não violência é a luta de um único sujeito, mas também que as normas que atuam sobre o sujeito são sociais por natureza, e que os vínculos que estão em jogo na prática da não violência são vínculos sociais. Portanto, o "um" singular que luta com a não violência está em processo de reconhecimento de sua própria ontologia social. Embora os debates sobre esse tema muitas vezes presumam que podemos separar com facilidade as questões da prática individual e as do comportamento de grupo, talvez o desafio da não violência consista precisamente no desafio à presunção dessas ontologias duais. Afinal de contas, se o "eu" é formado por meio da ação das normas sociais, e invariavelmente com relação a vínculos sociais constitutivos, pode-se inferir daí que toda forma de individualidade é uma determinação social. Inversamente, todo grupo não só é delimitado por outro, mas também composto por um conjunto diferenciado, que pressupõe que a singularização constitua um aspecto essencial da sociabilidade.

O problema, contudo, não pode ser definitivamente respondido por meio do recurso a esses argumentos,

muito embora eles sejam, na minha opinião, cruciais para qualquer consideração crítica da não violência. Temos de perguntar: “não violência contra quem?” e “não violência contra o quê?”. Há distinções que precisam ser feitas, por exemplo, entre violência contra pessoas, contra seres sencientes, contra a propriedade ou contra o ambiente. Além disso, há formas de violência que estão destinadas a se contrapor ou a deter outras violências: as táticas de defesa pessoal, assim como a violência realizada em nome do combate à atrocidade ou à fome, ou outras crises humanitárias, ou nos esforços revolucionários para instituir uma política democrática. Embora neste breve capítulo final eu não possa abordar essas questões cruciais em toda a sua especificidade e urgência, talvez possa esboçar de forma mais ampla as condições de possibilidade para registrar a reivindicação da não violência. Quem é o sujeito ao qual o discurso da não violência é dirigido, e por meio de quais enquadramentos essa reivindicação se torna razoável? Pode haver muitas decisões a serem tomadas, uma vez que a reivindicação é registrada (pode-se perfeitamente registrar a reivindicação e resistir a ela), mas a minha aposta é que, se há receptividade à reivindicação, então será menos fácil aceitar a violência como um fato social normal.

Em um recente colóquio sobre *differences*, fui convidada pela filósofa Catherine Mills a considerar um aparente paradoxo.¹ Mills assinala que existe uma violência mediante a qual o sujeito é formado, e que as normas que fundam o sujeito são, por definição, violentas. Ela

pergunta como, então, se esse for o caso, posso fazer um apelo pela não violência. Poderíamos fazer uma pausa imediatamente e perguntar se são apenas normas que formam o sujeito, e se as normas que efetivamente tomam parte nessa formação são necessariamente violentas. Mas vamos aceitar a tese por enquanto, e ver aonde ela nos leva.

Somos, pelo menos parcialmente, formados por meio da violência. São atribuídos a nós gêneros ou categorias sociais contra nossa vontade, e essas categorias conferem inteligibilidade ou condição de ser reconhecido. O que significa que também comunicam quais podem ser os riscos sociais da não inteligibilidade ou da inteligibilidade parcial. Mas mesmo que isso seja verdade, e acho que é, ainda assim deveria ser possível afirmar que certa ruptura crucial possa ser produzida entre a violência mediante a qual somos formados e a violência com a qual, uma vez formados, nos conduzimos. Na realidade, pode ser que, precisamente porque alguém é formado através da violência, a responsabilidade de não repetir a violência da formação é ainda mais urgente e importante. Podemos perfeitamente ser formados no interior de uma matriz de poder, mas isso não quer dizer que precisemos, devotada ou automaticamente, reconstituir essa matriz ao longo do curso de nossas vidas. Para entender isso, temos de pensar por um momento sobre o que é ser formado e, em particular, ser formado por normas, e se essa formação acontece uma vez, no passado, ou de um modo unilinear e efetivo. Essas normas atuam pro-

ditivamente para estabelecer (ou desestabelecer) certos tipos de sujeito, não somente no passado, mas também de uma maneira iterável através do tempo. As normas não atuam somente uma vez. Na verdade, não é possível narrar o começo da ação dessas normas, embora possamos, ficcionalmente, postular esse começo, quase sempre com grande interesse — e possamos também, suponho, tentar situar o local e o tempo em que uma determinada formação teria sido realizada (embora eu aposte que essa cronologia é, invariavelmente, construída de má-fé). Se o gênero, por exemplo, age sobre nós “no começo”, ele não deixa de agir sobre nós, e as primeiras impressões não são impressões que começam e terminam com o tempo. Na verdade, são aquelas que estabelecem a temporalidade das nossas vidas enquanto conectadas com a ação continuada das normas, a ação continuada do passado no presente, e assim a impossibilidade de marcar a origem e o fim de uma formação de gênero como tal. Não precisamos nos referir a dois acontecimentos temporais distintos, isto é, reivindicar que, em determinado ponto no tempo, há condições normativas pelas quais os sujeitos são produzidos e que, depois, em outro ponto no tempo, ocorrem “rupturas” dessas condições. A produção normativa do sujeito é um processo de iterabilidade — a norma é repetida e, nesse sentido, está constantemente “rompendo” com os contextos delimitados como as “condições de produção”.

A ideia de iterabilidade é crucial para se compreender por que as normas não atuam de modos determinísticos.

E também pode ser a razão pela qual a performatividade acaba sendo um termo mais útil do que “construção”.² Mesmo que fôssemos capazes de descrever a “origem” das normas e de oferecer uma descrição fora de uma interpretação ficcional, que uso isso teria? Se os objetivos de uma norma não podem ser derivados de suas origens (como Nietzsche nos diz claramente, por exemplo, com relação a convenções legais), então, mesmo que as normas se originassem da violência, não se inferiria daí que seu destino é apenas e sempre reiterar a violência em sua origem. E também ainda seria possível que, se as normas realmente continuam a exercer a violência, nem sempre o fazem da mesma maneira. Além do mais, teria de ser mostrado que a violência na origem é a mesma violência exercida nas iterações que produzem a norma através do tempo.

A origem da norma determina todas as suas operações futuras? Ela pode perfeitamente funcionar para estabelecer certo controle sobre a temporalidade, mas uma outra temporalidade — ou várias outras — emerge no decorrer de suas iterações? Isso é pelo menos uma possibilidade, algo que se pode tentar orquestrar ou demandar? Aquilo pelo que se pressiona, aquilo que se reivindica, não é uma ruptura repentina com a integridade de um passado em nome de um futuro radicalmente novo? A “ruptura” nada mais é do que uma série de mudanças significativas que resultam da estrutura iterável da norma. Afirmar que a norma é iterável significa precisamente não aceitar uma explicação estruturalista

da norma, mas afirmar alguma coisa sobre o contínuo da vida no pós-estruturalismo, a preocupação com noções como ir vivendo, sobrevivendo, continuando, que são as tarefas temporais do corpo.

Dito tudo isso, eu faria uma advertência contra a generalização da tese de que toda normatividade está baseada na violência. Esse tipo de afirmação funciona como um argumento transcendental e, portanto, é incapaz de distinguir as instâncias sociais em que as normas operam por outras razões, ou quando o termo "violência" não descreve exatamente o poder ou a força mediante os quais operam. Há, é verdade, regimes de poder que produzem e impõem certos modos de ser. Entretanto, não estou completamente segura sobre afirmar ou negar uma tese transcendental que tiraria o poder da equação e tornaria a violência essencial a toda e qualquer formação do sujeito.³

Uma interdição ética contra a prática da violência não deslegitima nem recusa a violência que pode estar operando na produção do sujeito. Na verdade, para compreender uma convocação a não violência, provavelmente é necessário inverter a formulação por completo: quando alguém é formado na violência (e aqui esse "alguém" pode ser formado por meio de estruturas nacionais de belicosidade que assumem várias formas tributárias na vida civil e privada), e essa ação formativa continua ao longo de toda a vida desse alguém, surge o dilema ético sobre como viver a violência da história formadora desse alguém, como efetuar mudanças e inversões em sua iteração. Precisamente porque a iterabilidade escapa a

qualquer determinismo, restam-nos perguntas como as seguintes: como eu vivo a violência da minha formação? Como ela sobrevive em mim? Como ela me carrega, a despeito de minha resistência, e eu a carrego comigo? E em nome de que novo valor posso anuí-la e contestá-la? Em que sentido essa violência pode ser direcionada, se for possível ser direcionada? Precisamente porque a iterabilidade escapa a todo e qualquer voluntarismo, não estou livre para dispensar a história da minha formação. Posso apenas sobreviver no rastro dessa região indesejada da história, ou, na verdade, como seu rastro. Pode alguém trabalhar com essa violência formadora contra certos resultados violentos e, assim, sofrer uma mudança na iteração da violência? Talvez a melhor palavra aqui seja "agressão" ou, menos clinicamente, "raiva", uma vez que, na minha opinião, a não violência, quando e onde existe, envolve uma vigilância agressiva da tendência da agressão a surgir como violência. Como tal, a não violência é uma luta, configurando uma das tarefas éticas da psicanálise clínica e da crítica psicanalítica da cultura.

Na realidade, a não violência como "convocação" ética não poderia ser compreendida se não fosse pela violência envolvida na elaboração e na sustentação do sujeito. Não haveria luta, obrigação nem dificuldade. A questão não é erradicar as condições da produção de alguém, mas apenas assumir a responsabilidade de viver uma vida que conteste o poder determinante dessa produção. Em outras palavras, uma vida que faça bom uso da iterabilidade das normas produtivas e, conseqüentemente,

de sua fragilidade e capacidade de transformação. As condições sociais da minha existência nunca são completamente determinadas por mim, e não há capacidade de agir independentemente dessas condições e de seus efeitos não desejados. Relações necessárias e interdependentes com pessoas que nunca escolhi, e mesmo com aquelas que nunca conheci, formam a condição de qualquer capacidade de atuação que eu possa ter. E embora nem todos os efeitos não desejados sejam "violentos", alguns deles são invasões que se revelam indesejadas, que atuam obrigatoriamente sobre o corpo de formas que provocam raiva. É isso que constitui o dilema dinâmico ou a "luta" dinâmica que é a não violência. Eu diria que isso não tem nada a ver com limpar ou purgar a violência do âmbito da normatividade, nem envolve descobrir e cultivar uma região ostensivamente não violenta da alma e aprender a viver de acordo com seus ditames.⁴ É precisamente porque se está imerso na violência que a luta existe, e que surge a possibilidade da não violência. Estar imerso na violência significa que mesmo que a luta seja dura, difícil, iminente, intermitente e necessária, ela não é o mesmo que um determinismo; estar imerso é a condição de possibilidade para a luta pela não violência, e é também por isso que a luta fracassa com tanta frequência. Se não fosse esse o caso, não haveria luta alguma, mas somente repressão e a busca por uma falsa transcendência.

A não violência não é, precisamente, uma virtude nem uma posição, e certamente não é um conjunto de princípios a ser aplicado universalmente. Ela denota

a posição imersa e conflituosa de um sujeito que está ferido, cheio de raiva, disposto a uma retaliação violenta, e, não obstante, luta contra essa ação (muitas vezes fazendo com que a raiva se volte contra ela mesma). A luta contra a violência admite que a violência é uma possibilidade ao alcance de alguém. Se não houvesse essa aceitação, se uma pessoa se posicionasse como uma alma elevada, como alguém que, por definição, não conhece a agressão violenta, não haveria dilema ético, conflito nem problema. Essa posição de virtude ou esse princípio de pureza reneitaria ou reprimiria a violência de onde essas posições surgem. É fundamental distinguir entre (a) o sujeito ferido e enfurecido que confere legitimidade moral a condutas raivosas e violentas, transmutando, assim, a agressão em virtude, e (b) o sujeito ferido e enfurecido que, apesar disso, procura limitar a violação que causa, e só pode fazê-lo mediante uma luta ativa com e contra a agressão. O primeiro envolve uma moralização do sujeito que rejeita a violência que inflige, ao passo que o segundo necessita travar uma luta moral com a ideia da não violência em meio a um encontro com a violência social, bem como com a própria agressão (em que o encontro social e o "si mesmo" afetam transitivamente um ao outro). Este último aceita a impureza do sujeito e a dimensão não desejada das relações sociais (o que inclui elementos dessas relações que são explicitamente desejados), aceitando igualmente que as perspectivas de agressão invadem a vida social. A luta à qual me refiro é potencializada precisamente quando alguém foi agredido

e violentado, e quando o desejo de retaliação é intensificado. Essa pode ser uma luta pessoal, mas seus parâmetros permeiam claramente as situações políticas de conflito nas quais o movimento de retribuição é feito rapidamente e com plena certeza moral. É essa combinação de violência e moralização que estou tentando desfazer, sugerindo que a responsabilidade pode perfeitamente encontrar um ancoradouro diferente.

Para Levinas, a violência é uma "tentação" que um sujeito pode experimentar quando se depara com a vida precária do outro que é comunicada através do rosto. É por esse motivo que o rosto representa, ao mesmo tempo, a tentação de matar e o interdito de matar. O "rosto" não teria nenhum sentido se não houvesse um impulso assassino contra o qual tivesse de ser defendido. E é seu próprio estado de indefesa que aparentemente estimula a agressão contra a qual a interdição funciona. Levinas articulou certa ambivalência para o sujeito em seu encontro com o rosto: o desejo de matar, a necessidade ética de não matar.⁵

Para Melanie Klein, essa ambivalência assume outra forma. Suas especulações sobre a fúria assassina derivam de sua análise do luto e da perda.⁶ Para Klein, a relação com o "objeto" é uma relação de aniquilação e preservação. A introjeção é o modo pelo qual um objeto perdido é "preservado", mas essa solução melancólica pode levar a consequências destrutivas. Klein atribui ao sujeito que sofre uma perda uma agressão devoradora; o "outro" que é perdido é psiquicamente "devorado" por

mecio de uma espécie de canibalismo introjetivo. O outro instalado dentro da psique continua a ser "censurado" internamente, e então, segundo Klein, surge uma voz crítica que vem a caracterizar o "sadismo moral".⁷ Esse sadismo moral faz eco à moralização da violência que mencionei antes. O outro que é perdido é incorporado (como uma maneira de preservar esse outro), mas também é censurado (não somente por "ter ido embora", mas como consequência da ambivalência geral das relações amorosas). Assim, a solução melancólica reestrutura o eu precisamente de uma maneira que o outro perdido é incessantemente preservado e incessantemente destruído, sem que nenhum dos processos chegue a uma conclusão definitiva. A fúria sentida contra o outro e contra a perda desse outro constitui uma virada reflexiva, que constitui o solilóquio autoaniquilador do sujeito sobrevivente. Algo preservador tem de impedir essa tendência autoaniquiladora, pois o risco suicida é que o eu vá, nas palavras de Klein, procurar preservar o outro, o ideal do outro, à custa dele mesmo — que aquele alguém que está morto ou que se foi ainda vá ser potencialmente percebido como tendo sido destruído pelo self sobrevivente, de forma que, paradoxalmente, a única maneira de salvar o outro perdido seja à custa da própria vida.

O que é importante destacar aqui é que a ambivalência que Klein descreve em relação à melancolia pode ser generalizada às condições do amor e da afeição em geral. Para Klein, a melancolia internaliza um objeto que monta uma cena de perseguição, criando uma situação

insustentável para o eu e precipitando a expulsão de objetos internos, frequentemente sem levar em conta se são, na acepção de Klein, “bons” ou “maus”. Em “Luto e melancolia”, Freud localizou a função do supereu na internalização e na transformação do outro perdido como uma voz recriminadora, uma voz que dizia exatamente o que o eu teria dito ao outro se o outro tivesse continuado vivo para ouvir as reprimendas daquele alguém que ficou.⁸ As críticas e recriminações endereçadas ao outro ausente são redirecionadas e transformadas em uma voz interna, dirigida contra o self. A recriminação que permanece indizível ao outro torna-se finalmente dizível apenas contra o self, o que acaba sendo uma maneira de salvar o outro, mesmo na morte, da voz acusatória desse alguém. Voltando-se para si mesmo para “salvar a vida do outro”, sua voz torna-se o instrumento de sua própria aniquilação potencial. O resultado é que, para viver, o eu precisa deixar o outro morrer, mas isso se revela difícil quando “deixar morrer” é sentido como algo muito próximo de “matar” ou, na verdade, quando se tem de arcar com a responsabilidade impossível pela morte do outro. É melhor tirar a própria vida do que se tornar um assassino, mesmo se tirar a própria vida torne esse alguém um assassino do self. Quem precisa de Althusser ou da polícia quando o discurso furioso do próprio melancólico exerce o poder da autoaniquilação? A polícia não precisa interpelar o melancólico para que sua própria voz levante uma grave acusação. A diferença entre uma consciência vivível e uma não vivível é que o autoassas-

sino, no primeiro caso, permanece parcial, sublimado e imperfeito; não consegue se tornar nem suicídio nem assassinato, o que equivale a dizer que, paradoxalmente, somente uma consciência imperfeita tem possibilidade de conter a violência destrutiva.

Klein toma esse cenário do supereu potencializado na melancolia e o reconfigura como servidão psíquica, descrevendo, ao final, “a escravidão à qual o eu se submete quando atende às exigências e recriminações extremamente cruéis de seu objeto amado, que se instalou dentro do eu”. E prossegue: “essas exigências estritas têm o objetivo de apoiar o eu em sua luta contra seu ódio incontrolável e seus maus objetos de ataque, com os quais o eu se identifica parcialmente”. De modo significativo, a moralização da voz como “exigências e recriminações cruéis” precipita a formação do supereu. O supereu não é erigido primordialmente como uma repressão ao desejo libidinoso, mas antes como o sistema de circuitos que se apropria da e adia a agressão primária e suas consequências aniquiladoras. O supereu, portanto, dá suporte ao eu na luta contra seu próprio “ódio incontrolável”. Ao mobilizar sua própria agressão contra si mesmo, o eu move-se na direção de um perigoso autossacrifício.

Felizmente, não se trata de um sistema fechado, nem, certamente, de uma ontologia fundacional para o sujeito, uma vez que essa própria economia pode mudar e efetivamente muda. Como um sinal da instabilidade interna da economia, a aniquilação motiva o sujeito, mas a preservação o motiva igualmente. Como Levinas, Klein refere-

-se a uma "ansiedade" pelo bem-estar do objeto. Como esse sujeito era ambivalente desde o início, pode ocupar esse conflito de uma maneira diferente. Em relação ao objeto (vivo ou morto), o *self* (eu) sente ansiedade e remorso, bem como "um senso de responsabilidade", protegendo-se contra perseguidores que são figuras psíquicas dos impulsos destrutivos do próprio eu, e protegendo aqueles que ele ama contra suas próprias perseguições. Na realidade, a perseguição é distribuída em fragmentos, o que significa a desintegração do objeto (através da agressão) e o retorno dessa destruição de forma desmembrada.¹⁰ Klein refere-se, assim, à cena psíquica como aquela na qual cada fragmento do objeto desintegrado acaba se convertendo em um perseguidor. O eu não é apenas aterrorizado pelo espectro da fragmentação que produziu; ele também sente tristeza em relação ao objeto e responde à sua perda iminente, uma perda que pode instituir, provavelmente instituirá ou de fato instituirá como consequência de sua própria capacidade de destruição.

Como apontei no Capítulo 1, a culpa, para Klein, procura prevenir-se contra a perspectiva de uma perda irremediável. Sua "moralização" é algo secundário, mesmo um desvio, e se há alguma moralidade, ela consiste somente na consciência de que o "eu" precisa do outro para poder sobreviver, de que o "eu" é, invariavelmente, relacional, e de que passa a existir não apenas mantendo, mas também por meio da formação da capacidade de manter um discurso para o outro. Esse é um ponto que, em outra ocasião, nos levaria a considerar a

importante transição de Klein a Winnicott. Para Winnicott, a questão é se o objeto do amor pode sobreviver ao nosso amor, se pode suportar certa mutilação e continuar sendo objeto.¹¹ Para Klein, porém, o esforço para preservar o objeto contra nossa própria capacidade de destruição se reduz, no final, a um temor em relação à própria sobrevivência.

Para essas duas posições, tão obviamente opostas, a capacidade de destruição configura o problema para o sujeito. Mesmo que a agressão seja coextensiva a ser humano (e implicitamente anule a compreensão antropocêntrica do animal humano), a maneira como a capacidade de destruição é vivida e dirigida varia enormemente. Na verdade, ela pode se tornar a base de um sentido "não moralizado" de responsabilidade, que procura proteger o outro da destruição. É essa, precisamente, a alternativa ao sadismo moral, uma violência que, justamente, se baseia em uma ética da pureza forjada a partir da rejeição da violência. É também a alternativa à ontologização da violência considerada tão estruturalmente fixa e determinística no nível do sujeito que exclui qualquer possibilidade de um compromisso ético com a salvaguarda da vida do outro.

Podemos ver aqui uma importante distinção entre o sadismo moral e a responsabilidade. Enquanto o sadismo moral é uma forma de perseguição que se faz passar por virtude, a responsabilidade, no sentido indicado anteriormente, "apropria-se" da agressão, assim como do mandato ético, para encontrar uma solução não violenta:

para exigências raivosas. Ela faz isso não em obediência a uma lei formal, mas exatamente porque busca proteger o outro contra seu próprio potencial destrutivo. Em nome da preservação da vida precária do outro, uma pessoa converte a agressão em um modo de expressão que protege quem ela ama. A agressão, por conseguinte, restringe sua permutação violenta, subordinando-se à pretensão de amor de buscar honrar e proteger a vida precária do outro. Para Klein, assim como para Levinas, o significado da responsabilidade está ligado a uma ansiedade que permanece em aberto, que não resolve uma ambivalência por meio da rejeição, mas, antes, dá origem a certa prática ética, ela própria experimental, que busca preservar a vida ao invés de destruí-la. Não se trata de um princípio da não violência, mas de uma prática, completamente falível, que tenta lidar com a precariedade da vida, detendo a transmutação da vida em não vida.

É precisamente no âmbito de uma contestação permanente do poder que emerge a questão de praticar ou não a violência. Não se trata de uma posição apenas de o privilegiado, sozinho, decidir se a violência é a melhor alternativa; é também — paradoxalmente e mesmo dolorosamente — obrigação dos despossuídos decidir se vale a pena retaliar e, em caso afirmativo, de que forma. Diante da violência massiva do Estado, por exemplo, pode parecer uma tolice ou uma extravagância colocar a questão, mas pode ser também que, sob determinadas circunstâncias, o ato violento não reciprocado exponha mais do que qualquer outro a brutalidade unilateral do

Estado. Não estou certa de que a não violência salve a pureza da alma de alguém, mas ela reconhece a existência de um vínculo social, mesmo quando este é violentamente atacado de outra parte.

A violência do Estado com frequência se articula por meio da postulação do sujeito soberano. O sujeito soberano se configura precisamente não como aquele que é afetado pelos outros, não como aquele cuja violência permanente e irreversível representa a condição e o horizonte de suas ações. Essa posição soberana não só nega sua própria condição constitutiva de violável como tenta, igualmente, ressituar a violação no outro, como efeito de ter-lhe feito mal e tê-lo exposto como alguém, por definição, violável. Se o ato violento é, entre outras coisas, uma maneira de ressituar a capacidade de ser violado (sempre) em outro lugar, ele faz parecer que o sujeito que perpetra a violência é impermeável a ela. A realização dessa aparência converte-se em um objetivo da violência, uma pessoa situa a violação no outro violentando-o e, em seguida, tomando o sinal da violação como a verdade do outro. A moralização específica dessa cena tem lugar quando a violência é "justificada" como "legítima" e mesmo "virtuosa", muito embora seu objetivo primordial seja assegurar um efeito impossível de domínio, inviolabilidade e impermeabilidade por meios destrutivos.

Reconhecer a violência não garante, de modo algum, uma política de não violência. Mas o que pode perfeitamente fazer diferença é considerar a vida precária e, portanto, também a condição de violável uma condição

generalizada, em vez de uma maneira diferencial de marcar uma identidade cultural, isto é, como um traço recorrente ou atemporal de um sujeito cultural que é perseguido ou violado por definição e independentemente da circunstância histórica. No primeiro caso, o “sujeito” revela-se contraproducente no sentido de compreender uma condição compartilhada de precariedade e interdependência. No segundo, o “sujeito” é reinstalado e passa a ser definido por sua violação (passado) e sua condição de violável (presente e futuro).¹² Se um determinado sujeito considera a si mesmo ou a si mesma, por definição, violado ou mesmo perseguido, então qualquer ato de violência por ele cometido não pode ser registrado como “provocador de violação”, uma vez que o sujeito que o comete está, por definição, impossibilitado de fazer qualquer coisa que não seja sofrer violação. Como resultado, a ação do sujeito com base em seu estatuto de ofendido produz uma base permanente para legitimar — e deslegitimar — suas próprias ações violentas. Por mais que o sujeito soberano negue sua capacidade de causar violência, ressituaando-a no outro como um repositório permanente, também o sujeito perseguido pode deslegitimar seus próprios atos violentos, uma vez que nenhum ato empírico pode refutar o pressuposto apriorístico da vitimização.

Se a não violência tem a oportunidade de emergir aqui, partiria não de um reconhecimento da condição de violável de todas as pessoas — por mais verdadeiro que isso possa ser —, mas de uma compreensão das possibilidades

de ações violentas de alguém com relação às vidas às quais esse alguém está ligado, incluindo as que ele nunca escolheu e nunca conheceu, e, portanto, as vidas cuja relação comigo precede as estipulações do contrato. Essas outras fazem uma reivindicação em relação a mim, mas quais são as condições nas quais posso ouvir ou responder a suas reivindicações? Não é suficiente afirmar, em uma acepção levinasiana, que as reivindicações me são feitas antes de eu conhecê-las e como uma instância inauguradora do meu passar a existir. Isso pode ser formalmente verdadeiro, mas sua verdade não tem utilidade para mim se eu não tiver as condições de resposta que me permitem apreendê-la no meio desta vida social e política. Essas "condições" incluem não somente meus recursos privados, como também as várias formas e os vários enquadramentos mediadores que tornam a receptividade possível. Em outras palavras, as reivindicações feitas em relação a mim se dão, se é que se dão, através dos sentidos, que são modelados em parte pelas distintas formas midiáticas: a organização social do som e da voz, da imagem e do texto, do tato e do cheiro. Se as reivindicações do outro em relação a mim são feitas para me alcançar, elas devem ser mediadas de alguma maneira, o que significa que nossa própria capacidade para responder com não violência — de atuar contra certo ato violento, ou preferir o "não ato" diante de uma provocação violenta — depende dos enquadramentos mediante os quais o mundo é dado e o domínio da aparência é circunscrito. A reivindicação da não violência não apenas me interpela como uma pessoa

individual que deve decidir agir de uma maneira ou de outra. Se a reivindicação está registrada, ela me revela menos como um “eu” do que como um ser relacionado aos demais de maneiras inextricáveis e irreversíveis, que existe em uma condição generalizada de precariedade e interdependência, afetivamente estimulado e moldado por aqueles cujos efeitos sobre mim nunca escolhi. A injunção da não violência pressupõe sempre a existência de certo campo de seres com relação aos quais a não violência deveria ser a resposta apropriada. Como esse campo está invariavelmente circunscrito, a não violência só pode fazer seu apelo estabelecendo uma diferenciação entre aqueles contra quem a violência não deveria ser praticada e aqueles que simplesmente não estão “cobertos” pela própria injunção.

Para que a injunção à não violência faça sentido, é necessário primeiro superar a presunção desse mesmo diferencial — um não igualitarismo esquemático e não teorizado — que opera por toda a vida perceptual. Se a injunção à não violência é para evitar que se torne sem sentido, ela deve estar aliada a uma intervenção crítica a propósito das normas que diferenciam entre as vidas que são consideradas vivíveis e passíveis de luto e as que não o são. Somente com a condição de que as vidas sejam passíveis de luto — interpretadas dentro do *futuro anterior* — a conclamação à não violência evita cumplicidade com as formas de não igualitarismo epistêmico. O desejo de cometer violência, portanto, é sempre marcado pela ansiedade de sofrer violência de volta, uma vez que todos

os atores potenciais na cena são igualmente vulneráveis. Mesmo quando esse entendimento resulta de um cálculo das consequências de um ato violento, ele é testemunho de uma inter-relação ontológica que é anterior a qualquer cálculo. A precariedade não é o efeito de determinada estratégia, mas sim a condição generalizada para toda e qualquer estratégia. Por conseguinte, certa apreensão de igualdade deriva dessa condição invariavelmente compartilhada, uma apreensão é mais difícil manter no pensamento: a não violência é derivada da apreensão da igualdade em meio à precariedade.

Com esse propósito, não precisamos saber de antemão o que “uma vida” será, mas apenas descobrir e apoiar os modos de representação e aparência que permitem que a reivindicação de vida seja feita e ouvida (nessa perspectiva, mídia e sobrevivência estão relacionadas). A ética é menos um cálculo do que algo que resulta de ser abordado e abordável de maneira sustentável, o que significa, em um nível global, que não pode haver ética sem uma prática sustentada de tradução — entre línguas, mas também entre diferentes modalidades midiáticas.¹³ A questão ética de cometer ou não violência surge apenas em relação ao “você” que figura como o objeto potencial da minha violação. Mas se não há “você” ou se o “você” não pode ser ouvido nem visto, então não há relação ética. Pode-se perder o “você” através das posturas exclusivas de soberania e perseguição, especialmente quando uma não admite estar implicada na posição da outra. Na

realidade, um efeito desses modos de soberania é, precisamente, “perder o você”.

A não violência, por conseguinte, parece exigir uma luta no âmbito da aparência e dos sentidos, buscando a melhor forma de organizar a mídia a fim de superar as maneiras diferenciadas através das quais a condição de ser passível de luto é alocada, e uma vida é considerada como valorada ou, simplesmente, como uma vida a ser vivida. Ela é também a luta contra essas noções de sujeito político que supõem que a permeabilidade e a condição de violável podem ser monopolizadas em um local e completamente rejeçadas em outro. Nenhum sujeito tem o monopólio sobre “ser perseguido” ou “ser perseguidor”, nem mesmo quando histórias fortemente sedimentadas (formas de reiteração densamente combinadas) produziram esse efeito ontológico. Se nenhuma pretensão de impermeabilidade radical é finalmente aceitável como verdadeira, então nenhuma pretensão de persecutabilidade radical é finalmente aceitável. Colocar em questão esse enquadramento mediante o qual a violência é falsa e desigualmente distribuída significa, precisamente, colocar em questão um dos enquadramentos dominantes que sustentam as guerras em curso no Iraque e no Afeganistão, mas também no Oriente Médio. A reivindicação da não violência não apenas requer que as condições para que seja ouvida e registrada existam — não pode haver “reivindicação” sem o seu modo de apresentação —, requer também que o ódio e a raiva encontrem igualmente uma maneira de

articular essa reivindicação de forma que possa ser registrada por outros. Nesse sentido, a não violência não é um estado pacífico, mas uma luta social e política para tornar a raiva articulada e efetiva — o cuidadosamente modelado “foda-se”.

Com efeito, é preciso enfrentar a violência para praticar a não violência (elas estão conectadas, e de um modo tenso); porém, vale repetir, a violência que uma pessoa enfrenta não vem exclusivamente do exterior. O que chamamos de agressão e raiva pode se mover no sentido da anulação do outro; mas se quem “somos” é precisamente uma precariedade compartilhada, então corremos o risco de nossa própria anulação. Isso acontece não porque somos sujeitos distintos, que fazem cálculos uns em relação aos outros, mas porque, antes de qualquer cálculo, já estamos constituídos por laços que atam e desatam de uma maneira específica e consequencial. Ontologicamente, a formação e a “des-formação” desses laços é anterior a qualquer pergunta sobre o sujeito e é, de fato, a condição social e afetiva da subjetividade. É também uma condição que estabelece uma ambivalência dinâmica no cerne da vida psíquica. Portanto, dizer que temos “necessidades” é dizer que quem “somos” envolve uma luta constante e reiterada de dependência e separação, e não designa meramente um estágio da infância a ser superado. Não se trata somente da “própria” luta de alguém ou da luta aparente de “um outro”, mas precisamente a deiscência na base do “nós”, a condição sob a

qual estamos arrebatadamente unidos: de uma maneira raivosa, desejosa, assassina e amorosa.

Caminhar nessa linha significa, sim, viver essa linha, um impasse de raiva e medo, e encontrar um modo de conduta que não busque resolver a ansiedade dessa posição de modo demasiadamente rápido por meio de uma decisão. É claro que é positivo tomar uma decisão em favor da não violência, mas a decisão não pode, no final, ser a base da luta pela não violência. A decisão fortalece o "eu" que decide, algumas vezes à custa da própria relacionalidade. Assim, o problema não é realmente acerca de como o sujeito deveria agir, mas sim sobre o que uma recusa em agir pode significar quando esta resulta da apreensão de uma condição generalizada de precariedade, ou, em outras palavras, do caráter radicalmente igualitário da condição de ser passível de luto. Nem mesmo a "recusa a agir" capta com precisão as formas de ação paralisada ou de bloqueio que podem, por exemplo, constituir a operação não violenta da greve. Há outras maneiras de conceber o bloqueio das ações reiteradas que reproduzem os efeitos da guerra na vida cotidiana que são aceitos sem discussão. Paralisar a infraestrutura que permite que os exércitos se reproduzam é uma questão que envolve tanto o desmantelamento da máquina militar quanto a recusa a fazer o serviço militar. Quando as normas de violência são reiteradas sem fim e sem interrupção, a não violência busca deter a iteração ou redirecioná-la de maneiras que se oponha aos objetivos que a impulsionam. Quando essa iteração continua em nome do "progresso", civilizador

ou de outra natureza, faz sentido prestar atenção à aguda observação de Walter Benjamin: "Talvez as revoluções sejam o ato através do qual a humanidade que viaja neste trem puxa o freio de emergência."¹⁴

Estender a mão para puxar o freio é um "ato", mas um ato que busca se antecipar à aparente inexorabilidade de um conjunto reiterado de atos que se fazem passar pelo motor da própria história. Talvez o "ato" em sua singularidade e seu heroísmo esteja supervalorizado: ele perde de vista o processo iterável em que uma intervenção crítica é necessária, e pode converter-se no próprio meio pelo qual o "sujeito" é produzido à custa de uma ontologia social relacional. É claro que a relacionalidade não é um termo utópico, mas sim um enquadramento (a obra de um enquadramento novo) para a consideração dos sentimentos invariavelmente articulados no campo político: medo e raiva, desejo e perda, amor e ódio, para nomear alguns. Tudo isso é apenas uma outra maneira de dizer que é extremamente difícil, em uma situação de dor, permanecer receptivo às reivindicações do outro por abrigo, por condições para uma vida vivível e passível de luto. E, contudo, esse domínio tão problemático é o *locus* de uma luta necessária para nos mantermos receptivos a uma vicissitude da igualdade que é imensamente difícil de afirmar, que ainda tem de ser teorizada pelos defensores do igualitarismo, e que figura de maneira fugaz nas dimensões afetivas e perceptuais da teoria. Nessas circunstâncias, quando agir reproduz o sujeito à custa de outro, não agir significa, no fim das contas,

A REIVINDICAÇÃO DA NÃO VIOLÊNCIA

uma maneira de se comportar de modo a romper com o círculo vicioso da reflexividade, uma maneira de ceder aos laços que atam e desatam, uma maneira de registrar e exigir igualdade de maneira efetiva. Trata-se mesmo de um modo de resistência, especialmente quando recusa e rompe os enquadramentos por meio dos quais a guerra é forjada repetidas vezes.

Notas

Introdução

1. Para opiniões correlatas, ver Robert Castel, *Les metamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris, Editions Gallimard, 1999, traduzido para o inglês por Richard Boyd com o título *From Manual Workers to Wage Labourers: Transformation of the Social Question*, Edison, Nova Jersey, Transaction Publishers, 2005. Ver também Serge Paugam, *Le salarié de la précarité*, Paris, PLF, 2000; e Nancy Ettinger, "Precarity Unbound", *Alternatives* 32 (2007), p. 319-40.
2. Ver, por exemplo, Jessica Benjamin, *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press, 1995; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Nova York, Routledge, 1997; Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1996; *Reification: A New Look At An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, Nova York, Oxford University Press, 2008; Patchen Markell, *Bound By Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; e Taylor e Amy Gutman (orgs.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

QUADROS DE GUERRA

3. Para o “a priori histórico”, ver Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, traduzido para o inglês por A. M. Sheridan, Londres, Tavistock Publications, 1972. Ver também Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nova York, Vintage, 1970.
4. Este é, com certeza, mais claramente o caso da legenda e da descrição, mas o enquadramento comenta e edita de outra maneira. Minha própria leitura do enquadramento aqui é derivada de fontes analíticas e sociológicas: ver especialmente Jacques Derrida, *The Truth of Painting [Lá vérité en peinture. Paris, Flammarion, 1975]*, tradução para o inglês de Geoff Bennington e Ian McLeod, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 37-83. Ver também Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nova York, Harper & Row, 1974; e Michel Callon, “An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology”, in *The Laws of Markets*, Boston, Blackwell, 1998, p. 244-69.
5. Trinh T. Minh-ha, *Framer Framed*, Nova York, Routledge, 1992.
6. Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” (1936), in *Illuminations: Essays and Reflections*, organização de H. Arendt, tradução para o inglês de H. Zohn, Nova York, Schocken Books, 1969.
7. Ver Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, tradução para o inglês de Richard Howard, Nova York, Hill and Wang, 1982; e Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, organização de Pascale-Anne Brault e Michael Naas, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
8. Donna Jones, *The Promise of European Decline: Vitalism, Aesthetic Politics and Race in the Inter-War Years*, Columbia University Press, no prelo. Ver também: Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*, Nova York, Seven Stories Press, 2005; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tradução para o inglês de Alan Sheridan, Nova York, Pantheon, 1978; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Nova York,

Pantheon, 1980; *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1575-1976*, Nova York, Picador, 2003; *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-1979*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2008; Sarah Franklin, Celia Lury e Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Londres, Sage, 2000; Mariam Fraser, Sarah Kember e Celia Lury, "Inventive Life: Approaches to the New Vitalism", *Theory, Culture & Society* 22: 1 (2005), p. 1-14; Hannah Landecker, "Cellular Features", *Critical Inquiry* 31 (2005), p. 903-37; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@Meets_Oncomouse™*, Nova York, Routledge, 1997; Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press, 2007; Nicholas Rose e Peter Miller, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge, Polity, 2008; Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; *French DNA: Trouble in Purgatory*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Charis Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technology*, Cambridge, MA, MIT Press, 2005; *Stem Cell Nations: Innovation, Ethics, and Difference in a Globalizing World*, no preço.

9. Ver as considerações de Freud sobre "Anlehnung" (anáclise) em *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), tradução para o inglês de James Strachey, Standard Edition, 7: p. 123-246, Londres, Hogarth Press, 1953; e "On Narcissism: An Introduction" (1914), tradução para o inglês de James Strachey, Standard Edition, 14: p. 67-102, Londres, Hogarth Press, 1957.
10. Ver especialmente o debate sobre a condição de violação na obra de Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 2001. Essa obra é, na minha opinião, a mais aguda análise da condição de violação e da ética na filosofia contemporânea.

11. Achille Mbembe, "Necropolitics", tradução para o inglês de Libby Meintjes, *Public Culture* 15: 1 (2003), p. 11-40.
12. Ver, por exemplo: Center for Constitutional Rights, "Illegal Detentions and Guantánamo", <<http://ccrjustice.org/illegal-detentions-and-Guantánamo>>; "Illegal Detentions in Iraque by US Pose Great Challenge: Annan" (Reuters), CommonDreams.org, 9 de junho de 2005, <<http://www.commondreams.org/headlines05/0609-04.htm>>; Amnesty International USA, "Guantánamo and Illegal U.S. Detentions", <<http://www.amnestyusa.org/guerra-on-terror/Guantánamo/page.do?id=1351079>>; Jerry Markon, "Memo Proves Detention Is Illegal, Attorneys Say", *Washington Post*, 9 de abril de 2008, <http://www.washingtonpost.com/wp_dyn/content/article/2008/04/08/AR2008040803080.html>; Giovanni Claudio Fava, "Transportation and illegal detention of prisoners by CIA", European Parliament, 14 de fevereiro de 2007, <http://www.europarl.europa.eu/cplivc/expert/sbotlist_page/20070214SHL03138/default_en.htm>; Hina Shamsi, "CIA Coverups and American Injustice", *Salon.com*, 11 de dezembro de 2007, <<http://www.salon.com/opinion/feature/2007/12/11/Guantánamo/index.html>>.
13. Ver meu ensaio "The Imperialist Subject", *Journal of Urban and Cultural Studies* 2: 1 (1991), p. 73-78.
14. Benedict de Spinoza, *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, organizado e traduzido para o inglês por Edwin Curley, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994. Ver também Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, tradução para o inglês de Marrin Joughin, Nova York, Zone Books, 1992.
15. Deleuze aborda claramente esse tema em sua discussão sobre "O que um corpo pode fazer?", em *Expressionism in Philosophy: Spinoza*.
16. Melanie Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", *Selected Melanie Klein*, organização de Juliet Mitchell, Londres, Penguin, 1986, p. 115-46.

Capítulo 1

1. Ver Lauren Berlant (org.), *Intimacy*, Chicago, University of Chicago, 2000; Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Raleigh, NC, Duke University Press, 2003; Sara Ahmed, *The Cultural Policy of Emotion*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004.
2. Ver, a esse propósito, Karen J. Greenberg (org.), *The Torture Debate in America*, Nova York, Cambridge University Press, 2006; Kim Schepple, "Hypothetical Torture in the 'War on Terrorism'", *Journal of National Security Law and Policy* 1 (2005), p. 285-340.
3. Ver Anthony Turney e Paul Margolies, *Always Remember: The Names Project AIDS Memorial Quilt*, Nova York, Fireside, 1996. Ver também <<http://www.aidsquilt.org>>.
4. David Simpson, *9/11: The Culture of Commemoration*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
5. "Mas Abu Ghraib foi interessante. Fui criticado pelo *New York Times* por não ter divulgado as fotos. E contei para o público, vou lhes dizer o que aconteceu. Eu não as estou veiculando porque sei — vocês sabem, nós vamos para o mundo inteiro. E eu sei que, assim que as divulgar, a rede Al Jazeera vai dar um furo com elas no *The Factor*, vai colocá-las no ar e atçar um sentimento antiamericano — e mais pessoas serão mortas. Então, não vou fazer isso. Se quiser vê-las, poderá vê-las em outro lugar. Não aqui." *The O'Reilly Factor*, Fox News Channel, 12 de maio de 2005.
6. Ver, por exemplo, Greg Mitchell, "Judge Order Release of Abu Ghraib Photos", *Editor and Publisher*, 29 de setembro de 2005, <http://www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842>.
7. Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Nova York, Columbia University Press, 2007.
8. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

9. Melanie Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States".
10. *Rush Hour 3*, direção de Brett Ratner, 2007.
11. Uma determinada morfologia toma forma mediante uma negociação temporal e espacial específica. É uma negociação com o tempo, no sentido de que a morfologia do corpo não permanece a mesma; o corpo envelhece, muda de aspecto, adquire e perde capacidades. É também uma negociação com o espaço, no sentido de que nenhum corpo existe sem existir em algum lugar; o corpo é a condição da localização, e todo corpo requer um ambiente para viver. Seria um erro afirmar que o corpo existe em seu ambiente, apenas porque a formulação não é suficientemente consistente. Se não existe corpo sem um ambiente, então não podemos pensar a ontologia do corpo sem que o corpo esteja em algum lugar, sem alguma "localização". E com isso não estou tentando formular um argumento abstrato, mas sim considerar as modalidades de materialização por meio das quais um corpo existe e por meio das quais essa existência concreta pode ser mantida e/ou posta em perigo.
12. Marc Falkoff (org.), *Poems from Guantánamo: The Detainees Speak*, Iowa City, University of Iowa Press, 2007.
13. Mark Falkoff, "Notes on Guantánamo", in *Poems from Guantánamo*, p. 4.
14. *Ibid.*, p. 41.
15. *Ibid.*, p. 20.
16. *Ibid.*, p. 28.
17. *Ibid.*, p. 59.
18. *Ibid.*, p. 59.
19. *Poems*, p. 71. No original: "Porque el origen de la vida y el origen del lenguaje y el origen de la poesía se encuentran justamente en la aritmética primigenia de la respiración; lo que aspiramos, exhalamos, inhalamos, minuto tras minuto, lo que nos mantiene vivos en un universo hostil desde el instante del nacimiento hasta el segundo anterior a nuestra extinción. Y la palabra escrita no es otra cosa que el intento de volver permanente y seguro ese

aliento, marcarlo en una roca o estamparlo en un pedazo de papel o trazar su significado en una pantalla, de manera que la cadencia pueda perpetuarse más allá de nosotros, sobrevivir a lo que respiramos, romper las cadenas precarias de la soledad, trascender nuestro cuerpo transitorio y tocar a alguien con el agua de su búsqueda." *Poemas desde Guantánamo: los detenidos hablan*, Madrid, Atalaya, 2008. [Por que a origem da vida e a origem da linguagem da poesia se encontram justamente na aritmética primeira da resposta, que expiramos, exalamos, inalamos, minuto a minuto, até o segundo anterior à nossa extinção. É a palavra escrita não é outra coisa senão a intenção de voltar permanente e seguramente a esse alento, marcá-lo em uma pedra, estampá-lo em um pedaço de papel ou traçar seu significado em uma tela, de forma que a cadência possa ser perpetuada além de nós, sobreviver ao que respiramos, romper as cadeias precárias da solidão, transcender nosso corpo transitório e tocar alguém com a água de sua busca.

Capítulo 2

1. Susan Sontag, *On Photography*. Nova York, Farrar, Straus and Giroux, 1977, p. 64. [Edição brasileira: *Sobre fotografia*. São Paulo: Cia das Letras, 2004].
2. Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Nova York, Fordham University Press, 2005.
3. Bill Carter, "Pentagon Ban on Pictures of Dead Troops Is Broken", *New York Times*, 23 de abril de 2004; Helen Thomas, "Pentagon Manages War Coverage By Limiting Coffin Pictures", *The Boston Channel*, 29 de outubro de 2003; Patrick Barrett, "US TV Blackout Hits Litany of War Dead", *Guardian*, 30 de abril de 2004, <<http://www.guardian.co.uk/media/2004/apr/30/irakandthemedial.usnews>>; National Security Archive, "Return of The Fallen", 28 de abril de 2005, <<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB152/index.htm>>; Dana Milbank, "Curtains Ordered for Media Coverage of Returning Coffins", *Washington Post*, 21 de outubro de 2003; Sheryl Gay Stolberg, "Senate Backs Ban on Fotos of G.I. Coffins", *New York Times*, 22 de junho de

QUADROS DE GUERRA

- 2004, <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990DF2DB1339F931A15755C0A9629C8B63>>.
4. Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Nova York, Farrar, Straus e Giroux, 2003, p. 65 [edição brasileira: *Diante da dor dos outros*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003].
 5. *Ibid.*, pp. 6, 154.
 6. Podemos ver aqui a Sontag escritora, diferenciando seu ofício do dos fotógrafos com quem ela conviveu nas últimas décadas de sua vida.
 7. *Ibid.*, p. 83.
 8. *Ibid.*, p. 122.
 9. *Ibid.*, p. 85.
 10. *Ibid.*, p. 89.
 11. Donald Rumsfeld, CNN, 8 de maio de 2004.
 12. Cf. Haraway, *The Companion Species Manifesto*.
 13. Donna Haraway fez essa pergunta em uma Conferência Avenali, proferida na University of California, Berkeley, em 16 de setembro de 2003.
 14. Susan Sontag, "Regarding The Torture Of Others", *New York Times*, 23 de maio de 2004, <<http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/23PRISONS.html>>.
 15. O major-general do Exército norte-americano Geoffrey Miller é geralmente considerado o responsável pela elaboração dos protocolos de tortura em Guantánamo, incluindo o uso de cachorros, e pela transposição desses protocolos para Abu Ghraib. Ver Joan Walsh, "The Abu Ghraib Files", *Salon.com*, 14 de março de 2006, <http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html>; ver também Andy Worthington, *The Guantánamo Files: The Stories of the 774 Detainees in America's Illegal Prison*, Londres, Pluto Press, 2007.
 16. Uma importante exceção é o excelente filme *Standard Operating Procedure*, de 2008, dirigido por Errol Morris.
 17. Joanna Bourke, "Torture as Pornography", *Guardian*, 7 de maio de 2004, <<http://www.guardian.co.uk/world/2004/May/07/gender.uk>>.

NOTAS

18. Ibid.
19. Ibid.
20. *New York Times*, 1º de maio de 2004, <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9502E0DB153DF932A35756C0A9629C8B63>>.
21. Ver *Standard Operating Procedure*, e Linda Williams, "The Forcible Frame: Errol Morris's *Standard Operating Procedure*" (cortesia da autora).
22. Para um ponto de vista bem diferente e provocativo, que mostra como o Estado faz uso de mulheres torturadoras para desviar a atenção de sua própria crueldade sistêmica, ver Coco Fusco, *A Field Guide for Female Interrogators*. Nova York, Seven Stories Press, 2008.
23. Bourke, "Torture as Pornography".
24. Ibid.
25. Uma exposição importante foi "Inconvenient Evidence: Iraqi Prison Photographs from Abu Ghraib", de Brian Wallis, exibida simultaneamente no International Center of Photography, em Nova York, e no Warhol Museum, em Pittsburgh (2004-2005). As telas do artista colombiano Fernando Botero, baseadas nas fotografias de Abu Ghraib, também foram mostradas em um grande número de exposições através dos Estados Unidos em 2006 e 2007, merecendo destaque as realizadas na Marlborough Gallery, em Nova York, em 2006, na Doe Library, na University of California, Berkeley, em 2007, e no American University Museum, em 2007. Ver *Botero Abu Ghraib*, Munique, Berlim, Londres, Nova York, Prestel Press, 2006, que inclui um ótimo ensaio de David Ebony. Ver também o excelente trabalho de Susan Crile, *Abu-Ghraiab/Abuse of Power, Works on Paper*, exibido na Hunter College em 2006.
26. Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, traduzido para o inglês por John Cumming, Nova York, Continuum, 1972.
27. Joan Walsh, "Introduction: The Abu Ghraib Files", <http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html>.

QUADROS DE GUERRA

28. Sou grata a Eduardo Cadava por esse argumento. Ver seu texto "The Monstrosity of Human Rights", *PMLA*, 121: 5, 2006, p. 1558-65.
29. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, p. 65.
30. Sontag, *On Photography*, p. 70.
31. Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography* [edição brasileira: *A câmara clara*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984]. Estou em dívida com John Muse, por sua excelente tese "The Rhetorical Afterlife of Photographic Evidence", defendida no Departamento de Retórica da University of California, Berkeley (2007), por inspirar algumas dessas reflexões, e com Amy Huber, por me lembrar dos comentários de Barthes reproduzidos aqui e pelo desafio lançado em sua tese "The General Theatre of Death: Modern Fatality and Modernist Form" (University of California, Berkeley, 2009).
32. Barthes, *Camera Lucida*, p. 85.
33. *Ibid.*, p. 96.
34. *Ibid.*
35. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, p. 115.
36. *Ibid.*, p. 117.
37. Sontag, "Regarding the Torture of Others", *op. cit.*

Capítulo 3

1. Ver Wendy Brown, *Policy Out Of History*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2001.
2. Janet Jakobsen e Ann Pellegrini, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, Nova York, New York University Press, 2004; Saba Mahmood, *The Politics of Piety*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2005; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto, Stanford University Press, 2003; e William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
3. Conforme mostrado em <<http://www.msnbc.msn.com/id/11842116>>. O regulamento pode ser encontrado no site do Ser-

viço Holandês de Imigração e Naturalização (IND), em <http://www.ind.nl/en/inbedrijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp>.

Note-se que revisões mais recentes desta política agora oferecem duas versões do exame de qualificação, de modo que as imagens que contêm informações visuais de nudez e homossexualidade não sejam vistas de forma obrigatória por minorias religiosas cuja fé possa, porventura, ser ofendida. O mérito da questão continua a ser contestado em cortes holandesas e de outros países europeus.

4. Vale observar que em 2008 foram efetuadas algumas mudanças no Exame de Integração Cívica Holandês, com a finalidade de mostrar maior sensibilidade cultural às novas comunidades de imigrantes. Em julho de 2008, o exame foi declarado ilegal na sua então forma. Ver <http://www.minbuza.nl/en/welcome/comingtoNL_visas_x_consular_services/civic_integration_examination_abroad.html> e <http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands_court_rules_pre_entry_integration_exam_unlawful>.
5. Ver Marc de Leeuw e Sonja van Wichelin, "'Please, Go Wake Up!' Submission, Hirsi Ali, and the 'War on Terror' in The Netherlands", *Feminist Media Studies* 5: 3 (2005).
6. Thomas Friedmar, "Foreign Affairs: The Real War", *New York Times*, 27 de novembro de 2001, p. A19.
7. D. Borillo, F. Fassin e M. Iacub, *Au-delà du PACS*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
8. Ver Eric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006; ver também Didier Fassin e E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale?*, Paris, La Découverte, 2006.
9. *Libération*, 2 de junho de 2006, <<http://www.liberation.fr/actualite/evcnement/evenement1/371.FR.php>>.
10. Michael Schneider, *Big Mother: Psychopathologie de la vie politique*, Paris, Odile Jacob, 2005.
11. Ver Nacira Guénif-Souilamas, *La république mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique Éditions, 2006.
12. Ratzinger deixa bem claro como a doutrina de diferença sexual que ele defende tem suas raízes no relato do Gênesis, um relato

que estabelece a "verdade" sobre homens e mulheres. Sua oposição ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, que busca "destruir" essa verdade, fica assim associada ao seu criacionismo implícito. Poderíamos simplesmente responder dizendo: sim, a verdade sobre o homem e a mulher que você sublinha não é verdade coisa nenhuma, e nosso objetivo é destruí-la a fim de dar origem a um conjunto de práticas de gênero mais humano e radical. Mas argumentar dessa maneira é simplesmente reiterar a separação cultural que impossibilita qualquer análise. Talvez seja preciso começar com o estatuto do relato do próprio Gênesis e ver que outras leituras são possíveis. Talvez seja preciso perguntar qual é a biologia que Ratzinger realmente aceita, e se as teorias biológicas que ele defende são aquelas que consideram a homossexualidade um aspecto benigno da variação sexual humana. Parece que a observação dele a respeito dos construtivistas sociais, que procuram negar e transcender as diferenças biológicas, o obriga a fazer uma leitura teológica da construção social, uma vez que essa "transcendência" é, presumivelmente, o que deve ser buscado na "sacralização" da sexualidade em termos de sua função transcendente. Será que se pode mostrar que as diferenças biológicas às quais Ratzinger se refere estão na verdade em consonância com os significados transcendentais que ele reserva à sexualidade heterossexual a serviço da reprodução? Além de saber que registro biológico Ratzinger tem em mente, seria importante saber se as práticas sociais que ele tenta refrear, inclusive as uniões civis entre parceiros do mesmo sexo, são prescritas ou proscritas por alguma função biológica ostensiva. A questão não é negar a biologia e defender um livre-arbitrio voluntarístico, mas sim perguntar como a biologia e a prática sexual são entendidas uma em relação à outra. Mais recentemente, Ratzinger sugeriu que a teoria de que o gênero é construído socialmente é análoga à destruição da floresta tropical úmida, uma vez que ambas buscam negar o criacionismo. Ver "Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water", *Independent*, 23 de dezembro de 2008; ver também a

- réplica feminista de Angela McRobbie, "The Pope Duth Protest Too Much", *The Guardian*, 18 de janeiro de 2009.
13. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html>.
 14. *Ibid.*
 15. Preferiria não me posicionar em nenhuma das duas direções, mas, então que direção resta? Ratzinger caracteriza as posições sem fazer qualquer citação, razão pela qual, embora aparentemente ele possa ter consultado fontes para algumas delas, não está embasado em nenhuma evidência textual ao fazer suas afirmações. Ele cita, é claro, as Escrituras, mas não as posições que as desafiam ou as ameaçam claramente (até onde minha pesquisa conseguiu chegar).
 16. "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections", discurso proferido na Universität Regensburg, em 12 de setembro de 2006. O discurso e as explicações subsequentes encontram-se em <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/setembro/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_cn.html>.
 17. "Muhammad's Sword", 23 de setembro de 2006, <<http://zoep.gush-shalom.org/home/en/channels/avner/1159094813/>>.
 18. Ver Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?: The Debate*, Londres, W.W. Norton & Co. Ltd., 1996; e *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Nova York, Simon & Schuster, 2005.
 19. Ver Raphael Patai, *The Arab Mind*, edição revista, Long Island City, Hatherkigh Press, 2002.
 20. Ver Seymour Hersh, *The Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib*, Nova York, Harper-Collins, 2004; e "The Gray Zone: How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib", *New Yorker*, 25 de maio de 2004, <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fa_fact>.
 21. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, organização de W. Kaufman, tradução para o inglês de W. Kaufman e R. J. Hollingdale, Nova York, Vintage, 1968.

22. Walter Benjamin, *Illuminations*, organização de H. Arendt, tradução para o inglês de H. Zohn, Nova York, Schocken Books, 1968.
23. *Ibid.*, p. 261.
24. *Ibid.*, p. 263.

Capítulo 4

1. *British Journal of Sociology* 59: 1 (2008). Meu ensaio "Política sexual, tortura e tempo secular", cuja versão revisada consta como o terceiro capítulo do presente volume, originalmente constituiu uma palestra, proferida em outubro de 2007, para o *British Journal of Sociology* (BJS) na Londres School of Economics. Primeiramente, foi publicado no BJS em conjunto com diversas outras respostas. Este capítulo constitui uma versão revista e aumentada da réplica que ofereci a essas respostas ("Uma resposta para Ali, Beckford, Bhatt, Modood e Woodhead", *British Journal of Sociology* 59:2, p. 255-260) e inclui uma discussão do trabalho desenvolvido por Talal Assad, que não aparece nessas páginas.
2. Chetan Bhatt, "The Times of Movements: A Response", *British Journal of Sociology*, 59: 1 (2008), 29.
3. Tariq Modood, "A Basis for and Two Obstacles in the Way of a Multiculturalist Tradition", *British Journal of Sociology*, 59:1 (2008), 49; ver também Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Londres, Polity, 2007, e Sara Ahmed, Claudia Casteneda, Anne-Marie Fortier e Mimi Sheller (orgs.), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Londres, Berg Publishers, 2003.
4. Ver Wendy Brown, "Tolerance as Supplement: The 'Jewish Question'" e também "Woman Question" in *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2006, p. 48-7.
5. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Policy*, Londres, Verso, 1985. Ver também Simon Critchley e Oliver Marchart (orgs.), *Laclau: A Critical Reader*, Londres, Routledge, 2004.

6. Ver Linda Woodhead, "Secular Privilege, Religious Disadvantage", *British Journal of Sociology*, 59:1 (2008), p. 53-8.
7. Consideremos algumas das organizações que representam as minorias sexuais árabes e muçulmanas: Imaan, uma organização no Reino Unido para homossexuais, lésbicas, bissexuais e transgêneros muçulmanos, oferece serviços sociais voluntários e amparo comunitário: <www.imaan.org.uk>. Ver também <www.al-hab.com>, um *website* que fornece vários recursos para árabes gays e lésbicas, alguns dos quais incluem conteúdo religioso, enquanto outros não. Ver também "The International Initiative for the Visibility of Queer Muslims" (<queerjihad.blogspot.com>) e <www.al-fatiha.org> — uma organização internacional para lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros muçulmanos.
8. Asad, *On Suicide Bombing*.
9. *Ibid.*, p. 4.
10. Texto citado por cortesia de Talal Asad.
11. Asad, *On Suicide Bombing*, p. 14-24. Ver também Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nova York, Basic Books, 1992; e ainda *Arguing About War*, New Haven, Yale University, 2004. Esta última obra é foca de uma crítica ampliada de Asad.
12. Observemos a repercussão da infame resposta anti-intelectual dada por Walzer após o 11 de Setembro, quando argumenta que não deveríamos dar espaço àqueles que procuram entender as razões para os ataques contra os Estados Unidos. Ao chamar os que fazem essas análises de "excuseniks" (algo como "adeptos das desculpas"), ele faz uma curiosa difamação, assemelhando aqueles que procuram entender os acontecimentos aos *refuseniks* ("adeptos da recusa") — os dissidentes que se opuseram às práticas repressoras da União Soviética. O termo é atualmente usado para designar os jovens israelenses que se recusam a prestar o serviço militar obrigatório nas forças armadas de Israel por motivos morais ou políticos.
13. Asad, *On Suicide Bombing*, p. 16.
14. *Ibid.*, p. 20.
15. *Ibid.*, p. 5.

16. *Ibid.*, p. 65.
17. Para um interessante relato sobre o horror contemporâneo, ver Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, Nova York, Columbia University Press, 2008.
18. *Ibid.*, p. 65.

Capítulo 5

1. "Violence and Non-violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins", *differences* 18: 2 (2007). Várias passagens deste capítulo foram retiradas dessa resposta.
2. Efeitos performativos podem perfeitamente ser (ou tornar-se) efeitos materiais e são parte do próprio processo de materialização. Os debates sobre a construção tendem a ficar entredados na pergunta sobre o que não está construído e assim parecem envolvidos em uma metafísica que deveriam evitar. A performatividade pode, no final, implicar uma passagem da metafísica para a ontologia e oferecer uma descrição dos efeitos ontológicos que nos permita repensar a própria materialidade.
3. Para um desdobramento desse assunto, ver meu artigo "Violence, non-violence: Sartre on Fanon", *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 27: 1 (2006), p. 3-24; e Jonathan Judaken (org.), *Race after Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, Albany, SUNY Press, 2008, p. 211-32.
4. Ver os textos de Mahatma Gandhi sobre a não violência, nos quais a prática é precisamente não tranquila. *Mahatma Gandhi. Selected Political Writings*, organização de Dennis Dalton, Indianapolis, Hackett Publishing, 1996.
5. Ver minha discussão sobre Levinas e a interdição de matar no último capítulo de *Precarious Life*. As referências a Levinas neste capítulo dizem respeito a seu artigo "Peace and Proximity", *Basic Philosophical Writings*, organização de Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Robert Bernasconi, Bloomington, W, Indiana University Press, 1966, p. 161-9.
6. Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", p. 115-46.

7. *Ibid.*, p. 122-3.
8. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917), tradução para o inglês de James Strachey, Standard Edition, 14: pp. 243-58, Londres, Hogarth Press, 1957. [edição brasileira *Luto e melancolia*. Tradução Marilene Carone São Paulo : Cosac Naify, 2011]
9. Klein, "The Psychogenesis of Manic-Depressive States", p. 123.
10. "O eu encontra-se então confrontado com o fato físico de que seus objetos queridos estão em estado de dissolução — em pedaços —, e o desespero, o remorso e a ansiedade derivados deste reconhecimento subjazem numerosas situações de ansiedade". Cf., "The Psychogenesis of Manic-Depressive States", p. 125.
11. D. W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", *International Journal of Psychoanalysis* 34 (1953 [1951]), p. 89-97. Ver também *Playing and Reality*, Londres, Tavistock Publications Ltd, 1971 [edição brasileira: *O brincar e a realidade*, tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre, Rio de Janeiro, Imago, 1975].
12. Estou continuamente em dívida aqui, como em outras partes, com "Wounded Attachments", o Capítulo 3 do livro de Wendy Brown *States of Injury: Power and Liberty in Late Modernity*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1995.
13. Ver Sandra Bermann, Michael Wood e Emily Apter (orgs.), *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2005.
14. Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1, p. 1.232. Ver também minha "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'", in *Political Theologies*, organização de Hent de Vries, Nova York, Fordham University Press, 2006, p. 201-19.

Índice

- 11 de setembro de 2001, ataques terroristas do, 44, 64-65, 71, 145
nacionalismo e, 77
Walzer sobre, 218-219
- Aamer, Shaker Abdurraheem, 90-91
- abjeção, 202, 203, 210
- aborto, 34, 36, 41
- Abu Ghraib, 26-27, 66, 100, 102, 119-147 *passim*, 184, 187
Donald Rumsfeld e, 111
- Adorno, Theodor, 139
- Afganistão, 66, 221, 226, 255
- agressão, 78-79, 176-177, 240-249 *passim*, 256. *Ver também* violência
- aids,
- al-Hajj, Sami, 88-89
- aliança, 229, 230-231
entre minorias religiosas e sexuais, 210-211, 212-213
- alianças de minorias, 211-213, 229
- al-Noaimi, Abdulla Majid, 92-93
- ambiente, 112-113
- amor, 244, 248, 249
- antagonismo, 205-206, 212, 214
- "antiamericanismo", 67
- antiarabismo, 115-116, 182-185 *passim*
- anti-islamismo, 162, 169, 186-192 *passim*
França e, 171-172, 179-180
Papa Bento XVI e, 174-177
- antropocentrismo, 36, 37, 42-43, 75, 116, 247-248
- apreensão, 17-21 *passim*, 28-33 *passim*
- Arab Mind, The* (Patai), 183
- árabe-americanos, 115
- Asad, Talal, 67-68, 215-230 *passim*
- assédio policial aos árabes, 115
- assimilação, 160
- atentado suicida, 68, 69, 214-218 *passim*
- atrocidade, 108-109, 123
- autopreservação, 208, 209
- Avnery, Uri, 176

QUADROS DE GUERRA

- Badr, Ustad Badruzzaman, 92
 banalização do mal, 137
banlieus, 168-171 *passim*
 Barthes, Roland, 144
 Benjamin, Walter, 24, 104-105, 154, 194-195, 258
 Bhatt, Chetan, 197, 229
 nascimento, 31-33
 corpo, 14-17, 50-59 *passim*, 83-87 *passim*, 94-96, 238-239, 241-242
 atenção a bomba, 50-51, 69-70, 135-136, *ver também* atenção suicida
 Botero, Fernando, 138, n269
 Bourke, Joanna, 130-136 *passim*
 Brown, Wendy, 202
 Bush, George W., 131, 181
- Camera Lucida* (Barthes), 144
 capacidade de sobrevivência, 57-97 *passim*
 capacitismo, 84
 casamento gay e lésbico. *Ver* casamento gay
 casamento gay: oposição do Papa a, 172, n272, 175
 células-tronco, 36, 41-41
 cidadania, 199-200, 208-210 *passim*
 "cobertura comprometida", 101-104, 109, 126
 coerção, 87, 136, 156, 160, 188, 189
 enquadramentos normativos e, 210-212
- Ver também* tortura
 coligação, 49, 54-55, 162, 200, 201, 208, 211, 230
 "combatentes da liberdade", 226
 comunidade, 61, 208
 imigrantes e, 153-156, 158, 271, 167-172 *passim*
 guerra e, 217-219
 consciência, 245-247
 constrangimento, 132, 138, 185
 contratos, 168-169, 171-172
 Convenções de Genebra, 121, 139
 crimes de guerra, 120, 129, 133, 140
 cristianismo: Islã e, 175-177, 182.
 Ver também Igreja Católica
 cuidados com os idosos, 40, 41
 cuidados médicos, 40-41
 cuidados parentais: normas francesas, 164-167
 cultura, 152-153, 178, 208, 228
 teleologia e, 179-181
 Ver também normas
- decisão e prolongamento da vida.
 Ver decisões sobre o prolongamento da vida
 decisões sobre o prolongamento da vida, 38-41
 democracia, 62-63, 181-182
 normas de, 207-208
 dependência, 31, 45, 52, 256.
 Ver também interdependência social
 desigualdade, 50, 254. *Ver também* igualdade

INDICE

- destrutividade, 75-76
 repressão da, 77-80
- detenção ilegal, 47-48
- diferenciação, 203-204. *Ver também* outro
- direitos humanos, 115, 197
- direitos, 41, 51, 208, 209, 230-231. *Ver também* direitos humanos
- discordâncias morais, 57-58
- doença terminal, 39
- Dorfman, Ariel, 94
- Dost, Abdurraheem Muslim, 88
- eleições, 63
- England, Lynndie, 123
- enquadramento, 22-29 *passim*, 43-51
- binário, 205-212 *passim*
- fotografia e, 100, 103, 108-129, *passim*, 139, 148-149 *passim*, 59, 193, 198-217 *passim*, 225-232 *passim*
- relacionalidade e, 258-259
- epistemologia, 13-19 *passim*, 214
- Espanha, 176
- espectralidade, 203
- Estado: como autoridade paternal, 171, 174
- Estados Unidos fotos de Abu Ghraib e, 123
- Departamento de Defesa, 103, 139, 182
- homofobia militar e misoginia, 186-187
- "missão civilizatória" dos, 128, 181, 185, 186, 191
- nacionalismo, 77
- Ver também* identidade americana
- estupro, 132-133
- ética, 16-17, 43, 82, 239-240, 243, 248-249, 254
- fotografia e, 99-149 *passim*
- Ver também* filosofia moral
- eu, 244-245, 246
- feminismo, 47-48, 50
- Papa Bento XVI sobre, 172-175
- feto, 21, 34, 37, 41
- filosofia moral, 37-39, 60-61, 73-74, 79-83 *passim*, 99-149 *passim*
- Fortuyn, Pim, 157
- fotografia de guerra, 106, 110
- fotografia, 24-26, 51, 99-149, *passim*
- Abu Ghraib e, 67, 111
- Ver também* fotografia de guerra
- França, 60, 163-175 *passim*
- Freud, Sigmund, 79, 245
- Friedman, Thomas, 163, 168
- fronteiras, 70-73, 83-84, 86-87, 155
- função parental de gays e lésbicas, 165-169 *passim*, 174
- função parental de lésbicas e gays. *Ver* função parental de gays e lésbicas

QUADROS DE GUERRA

- gays e lésbicas árabes, 209, n275
 gays e lésbicas, 156-157, 164, 202, 205, 227-228, 229-230
 França e, 169
 muçulmanos, 209
Ver também homossexualidade
- gênero, 237
 Papa Bento XVI sobre, 173
 Grã-Bretanha, 103, 121
 greves, 257
 Guantánamo, 24, 26-27, 88-96
passim, 100, 115, 138-139, 184, 187
 Guerra das Malvinas, 102
 Guerra do Golfo, 135
 Guerra do Vietnã, 107
 "guerra justa", 217, 227
 guerra, 86-87, 224
 argumentos contra, 41-42
 enquadramentos e, 51, 69-70
 condição de ser passível de luto, 68-70
 imagens e, 65-67
 justificativa para, 47, 49-50, 54-55, 85, 217-221 *passim*
 sentidos e, 83-84, 148-149
 para "instalar a democracia", 62-63
Ver também perdas; "guerra justa"
- Haraway, Donna, 117
 Hegel, G. W. F., 15-20 *passim*, 53, 71, 79, 204
Hegemony and Socialist Strategy (Laclau e Mouffe), 203
 Héritier, Françoise, 169
 Hersh, Seymour, 185
 heterossexismo
 França e, 175
 Igreja Católica e, 172-175
 história, 194, 258
 Holanda, 156-160 *passim*, 179-180
 Holanda. *Ver* Holanda
 homofobia, 136, 162, 186, 190-191, 204
 homossexualidade, 131-132, 135-136, 157, 185, 187-188
 Islã e, 202, 205
Ver também gays e lésbicas
 horror moral. *Ver* horror
 horror, 45, 68-69, 80, 81, 91, 226-227
 Huntington, Samuel, 181-182
 identidade americana, 75-77, 111
 identidade cultural. *Ver* identidade
 identidade, 197, 198, 203-204, 205-206, 210, 214, 227-231 *passim*
 Igreja Católica Romana. *Ver* Igreja Católica
 Igreja Católica, 168-169, 173, 176. *Ver também* Papa
 igualdade, 42, 50, 54, 254, 258-259. *Ver também* desigualdade

INDICE

- Imaan, 209, n275
- imigrantes e imigração, 48-50 *passim*, 54-55, 60-61, 152-153, 160-161, 188-189, 210-211
- França, 163-175 *passim*
- Holanda, 156, 157, n271
- imperialismo, 61-64, 78, 191-192
- impermeabilidade, 255
- incapacidade física, 83-84
- indiferença moral. *Ver* indiferença
- indiferença, 45, 137
- indignação moral. *Ver* indignação
- indignação, 66, 67, 118, 119, 137, 146, 226
- individualidade, 234
- individualismo, 38, 208
- Inquisição, 176
- insurgência, 226
- inteligibilidade, 21
- interdependência social, 38, 44-45, 53-54, 71, 78, 86, 251
- tortura e, 95
- interdependência. *Ver* interdependência social
- International Center for Photography, 142, 146
- interpretação, 104-112 *passim*
- intervenção, 128, 258
- "inumano" (rôculo), 175-176
- Iraque, 66, 100-101, 221, 255.
- Ver também* Abu Chraih
- Islã, 48, 69, 88, 156-157, 161, 193
- cristianismo e, 175-177, 182
- Estados Unidos e, 180-181
- França e, 168-169
- homossexualidade e, 202-203, 204-205
- Thomas Friedman sobre, 163
- Ver também* anti-islamismo; muçulmanos
- Israel, 71
- Jones, Donna, 35
- jornalismo, "comprometido". *Ver* "cobertura comprometida"
- Joseph, Suad, 191
- judeus sefarditas, 176
- judeus: Islã e, 175-177
- Klein, Melanic, 72-76, 243-249 *passim*
- Laclau, Ernesto, 203
- laïcité, 164, 172, 179
- Laplanche, Jean, 166
- legendas, 103, 110, 140, 142-143
- lei, 201
- lésbicas e gays. *Ver* gays e lésbicas
- Levinas, Emmanuel, 31, 118, 243-246, 249, 252
- liberalismo, 162, 199, 209, 212, 222-224 *passim*
- liberdade religiosa, 162
- liberdade reprodutiva, 33-38 *passim*
- liberdade sexual, 47, 48, 152-153, 156-165 *passim*, 193
- liberdade, 153-172 *passim*, 187-196 *passim*, 207-208. *Ver*

QUADROS DE GUERRA

- também: liberdade religiosa; liberdade sexual
luta, 234, 258
- mal, 137, 175, 217, 219-220, 221, 223-224
- masculinidade, 166, 167
- masturbação, 135, 188
- medo da morte, 75
- melancolia, 244-245, 246
- mídia, 24, 25, 51, 64-65, 83, 254, 255
censura e, 123
enquadramento na, 108, 114
Ver também "cobertura com-prometida"; televisão
- Miller, Geoffrey, 121, n268, 183
- Mills, Catherine, 235
- Minh-ha, Trinh, 23
- misoginia, 185-188, 191
- modernidade, 153-164 *passim*, 171, 184
- modernização: tortura e, 187-188
- Modood, Tariq, 199-200
- morte social, 69-70
- morte, 21-22, 31-32, 46
vida e, 35
fotografia e, 99, 144
Ver também perdas; medo da morte; luto; morte social
- motins, 167
- Mouïfe, Chantal, 203
- muçulmanos, 48, 134, 176, 201 *passim*, 229
gays e lésbicas, 209
- mulheres: Islã e, 190-192. *Ver também* feminismo; misoginia; véu
- multiculturalismo religioso, 199
- multiculturalismo, 47-48, 54, 197-199 *passim*, 209, 210, 229, 231
- nacionalismo, 67, 69, 77
- não violência, 233-259
- narcisismo, 147, 148
- narrativa, 101, 104, 109-110, 156, 193
narrativas progressistas, 154
- necessidades, 50
- New York Times*, 123, 190
- Newsweek*, 123
- Nietzsche, Friedrich, 194
- normas, 20-23 *passim*, 30, 85, 114, 172, 180, 197-242 *passim*
- Abu Ghraïb e, 119-120, 141-142
- caráter coercitivo das, 116
- democráticas, 208
- igualdade e, 49-52
- euro-americanas, 190
- enquadramentos e, 44, 100, 148
- gênero e, 84, 85
- heterossexuais, 168-169
- liberdade secular como, 164-165
- na educação dos filhos, 164-167

INDICE

- ontologia e, 15-18, 57, 118
 violência e, 233 da guerra, 125,
 126
 nudez, 135, 157, n271, 185, 188
- O'Reilly, Bill, 67
- obrigação social, 31-32, 39
- obrigação. *Ver* obrigação social
- On Suicide Bombing* (Asad), 67,
 69, 215, 217
- ontologia social, 38-39, 72-74,
 201, 210-211, 234-235, 258-
 -259
- ontologia, 13-23 *passim*, 28-44
passim, 54, 57, 116, 198,
 210, 214-215, 255-256
- performatividade e, 237
- populações-alvo e, 50-51
Ver também ontologia social
- violência e, 248-249, 254
- ordem simbólica, 169
- Oriente Médio, 255. *Ver também*
 Israel; Palestina
- outro, 31, 139, 191, 197, 243-251
passim, 258
- PACS (*Pacte Civil de Solidarité*),
 165, 168, 174
- país: na França, 165-172, 174-175
- Palestina, 77
- Papa Bento XVI, 172-177 *passim*,
 189
- Papa, 172, 180
- passível de luto, 31-33, 41-54
passim, 64-71 *passim*, 100,
 114, 144-145, 182-183, 232,
 252-259 *passim*
- paternalismo: França, 165-172
passim
- pathos*, 107, 144-145
- Patterson, Orlando, 70
- Payne, Lewis, 144
- perda, 247
- perdas, 29, 65-66
 mídia e, 101
- performatividade, 238
- permeabilidade, 255
- perpetências fotografadas, 99, 143,
 144
- pessoa, 20, 37
- pluralismo, 153-154
- poder estatal, 51, 103, 110,
 112, 152-153, 188, 195,
 213, 214. *Ver também* po-
 der militar
- poder militar, 45
- poder, 17, 62-63, 211, 213, 239
 diferenciais de, 199
Ver também poder de Estado
- Poems from Guantánamo*, 87-97
passim
- poesia de prisioneiros, 87-97
passim
- poesia, 23-27 *passim*, 87-97 *passim*
- Platão e, 65-66
- políticas de identidade, 54
- pornografia: imagens de tortura
 como, 124, 130-137 *passim*
- pós-estruturalismo, 239

QUADROS DE GUERRA

- precariedade da vida, 15-16, 28-59
passim, 71, 78, 100, 249-257
passim
 guerra e, 86
- prisão e aprisionamento, 24-27
passim, 47. *Ver também* Abu Ghraib; Guantánamo
- "pró-escolha" (rótulo), 33
- "pró-vida" (rótulo), 33-34
- progresso, 151-156 *passim*, 194, 212, 257
- Projeto Names, 65
- provas, 120, 123, 127
- qualidade de vida, 40
- racismo, 35, 45, 49, 156, 162
- raiva, 240-244 *passim*, 255-256, 257-258
- Ratzinger, Joseph. *Ver* Papa Bento XVI
- realidade, 100, 109-115 *passim*, 129, 140
- reconhecimento, 17-31 *passim*, 202, 209, 210
- redes de assistência social, 45-46, 54-55
- Regarding the Pain of Others* (Sontag), 102, 106, 120, 143, 144
- Reino Unido. *Ver* Grã-Bretanha
- Reino Unido. *Ver* Grã-Bretanha
- relações exteriores, 48
- relações internacionais, 77
- religião, 39, 208
- sexualidade e, 204-205, 206-207
- Ver também* cristianismo; Islã
- representação, 198
- repressão: da destruição, 79
- responsabilidade social. *Ver* responsabilidade
- responsabilidade, 57-65, 73-74, 81, 248-249
- política, 43
- rostos, 243
- Royal, Ségolène, 168
- Rumsfeld, Donald, 67, 111
- sadismo moral, 244, 248
- sadismo, 45. *Ver também* sadismo moral
- Salon*, 140
- Sarkozy, Nicolas, 168
- secularismo, 155, 164, 172, 177-180 *passim*, 189
- segurança nacional, 49, 71
- sentidos, 252
- separação, 256
- soberania, 78, 249-254 *passim*
- "soberania global", 96
- Sobre fotografia* (Sontag), 105, 106, 143
- sodomia, 135
- soldados, 126, 133-136, 187
- solidariedade, 96, 162, 196, 203
- Sontag, Susan, 99, 102-112 *passim*, 120, 123-124, 143-149 *passim*
- Spinoza, Benedict de, 52

ÍNDICE

- suicídio, 243-246 *passim*
 supereu, 245, 246
- tabus, 205
- teleologia, 180, 192
- televisão, 66
- "terrorismo" (rótulo), 218-219, 222, 223-225
- "terrorista" (rótulo), 224
- Theses on the Philosophy of History* (Benjamin), 194
- tolerância, 201, 202, 205
- tortura, 50, 51, 64, 77, 95, 100-101, 182-192 *passim*
 enquadramentos e, 44
 fonte antropológica da, 183, 187-188
 poesia e, 89
Ver também Abu Ghraib
- trabalhadores sem documentos, 209
- triumfalismo, 124, 128, 133, 143
- uniões civis: oposição do Papa a, 172, n272. *Ver também* PACS
- Van Gogh, Theo, 158
- verdade, 108, 197
- vêu, 179
- vida, 13-23 *passim*, 255. *Ver também* morte; ontologia
- violação, 58, 242, 250, 251, 254
- violação, 99-100, 106, 107, 115-116, 118-119
 imagens de Abu Ghraib e, 132-139 *passim*
- violência estatal, 47-55 *passim*, 68, 79-80, 160-161, 188, 195-196, 220-221, 250. *Ver também* guerra
- "violência terrorista" (rótulo), 219
- violência, 14, 16, 78-83 *passim*, 88, 221, 222-223, 231-259 *passim*. *Ver também* violência estatal; "violência terrorista" (rótulo)
- vitalismo, 35
- Vlaams Blok, 159
- vulnerabilidade, 15, 52, 57-97 *passim*, 254
- Wall, Jeff, 147
- Wallis, Brian, 142
- Walsh, Joan, 140
- Walzer, Michael, 218-225 *passim*
- Winnicott, D. W., 248
- Women in Islamic Cultures* (Joseph), 191

*O texto deste livro foi composto em
Sabon LT Std, corpo 11/16.*

*A impressão se deu sobre papel off-white
pelo Sistema Cameron da Divisão Gráfica
da Distribuidora Record.*

São argumentos contra o antropocentrismo que enquadra em divisões opostas humanos e não humanos e percorrem temas como homossexualidade, aborto, raça/gênero e direito dos animais, entrelaçados pelo debate sobre como produzir reconhecimento para além da já fracassada ideia de tolerância, sinônimo de profundo desprezo pelas diferenças. *Quadros de guerra* tem o mérito de fazer parte de um debate político contemporâneo fundamental sobre o esgotamento das políticas da diferença como forma de obter reconhecimento e sobre a normalidade em que essas políticas também terminam por nos enquadrar.

Carla Rodrigues (IFCS/UFRJ)

Judith Butler nasceu em 1956, em Cleveland, Ohio. É professora no Departamento de Literatura Comparada e Retórica na Universidade da Califórnia, em Berkeley, Estados Unidos. Publicou pela Civilização Brasileira *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*.

"...procuro chamar a atenção para o problema epistemológico levantado pela questão do enquadramento: as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou violada estão politicamente saturadas. Elas são em si mesmas operações de poder. Não decidem unilateralmente as condições de aparição, mas seu objetivo é, não obstante, delimitar a esfera da aparição enquanto tal. Por outro lado, o problema é ontológico, visto que a pergunta em questão é: O que é uma vida?"