

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

3ª edição



Rio de Janeiro
2017

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, bem 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”. E 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 continuem 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. Téc.)

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 recorrem 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 consequências 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 devemos 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” ou, 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 afirmou [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.⁸ 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 difíceis 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, tornará 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 aleatório. 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, certamente, 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. E 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 multiculturalismo 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 submetida 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 constringidas 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 libidinosa, 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.