

JUDITH
BUTLER



Vida precária

Os poderes do luto e da violência



P
ntica

JUDITH
BUTLER

Vida precária

Os poderes do luto e da violência



P

autêntica

2
1

30 800 27

Publicado originalmente por Verso em 2014

Copyright © 2004 Judith Butler

Copyright © 2019 Autêntica Editora

Título original: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

COORDENADOR DA COLEÇÃO FILO
Gilson Iannini

CONSELHO EDITORIAL
Gilson Iannini (UFMG); *Barbara Cassin* (Paris); *Carla Rodrigues* (UFRJ); *Cláudio Oliveira* (UFF); *Daniilo Marcondes* (PUC-Rio); *Ermani Chaves* (UFPA); *Guilherme Castelo Branco* (UFRJ); *João Carlos Salles* (UFBA); *Monique David-Ménard* (Paris); *Olimpio Pimenta* (UFOP); *Pedro Sússekind* (UFF); *Rogério Lopes* (UFMG); *Rodrigo Duarte* (UFMG); *Romero Alves Freitas* (UFOP); *Slavoj Žižek* (Liubliana); *Vladimir Safatle* (USP)

EDITORAS RESPONSÁVEIS
Rejane Dias, Cecília Martins

PROJETO GRÁFICO
Diogo Droschi

REVISÃO DE TRADUÇÃO
Carolina Medeiros

REVISÃO TÉCNICA
Carla Rodrigues

REVISÃO DE TEXTO
Carla Neves, Bruna Emanuele Fernandes

CAPA
Alberto Bittencourt
(Sobre foto de Masaaki Komori /Unsplash)

DIAGRAMAÇÃO
Waldênia Alvarenga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Butler, Judith

Vida precária : os poderes do luto e da violência / Judith Butler ; [tradução Andreas Lieber ; revisão técnica Carla Rodrigues]. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2019. -- (Filô)

Título original: *Precarious Life : The Powers of Mourning and Violence*
ISBN 978-85-513-0643-7

1. Estados Unidos - Relações internacionais - Século 21 2. Guerra ao terrorismo, 2001-2009 - Aspectos morais e éticos 3. Mídia de massas e opinião pública - Estados Unidos 4. Nacionalismo - Estados Unidos 5. Violência - Aspectos políticos - Estados Unidos I. Título. II. Série.

19-30070

CDD-303.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Guerra ao terrorismo : 2001-2009 : Aspectos morais e éticos 303.6

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

 GRUPO AUTÊNTICA

Belo Horizonte
Rua Carlos Turner, 420
Silveira . 31140-520
Belo Horizonte . MG
Tel.: (55 31) 3465 4500

São Paulo
Av. Paulista, 2.073 . Conjunto Nacional
Horsa I . 23º andar . Conj. 2310-2312
Cerqueira César . 01311-940 . São Paulo . SP
Tel.: (55 11) 3034 4468

www.grupoautentica.com.br

12
PP

30 80027

Publicado originalmente por Verso em 2014

Copyright © 2004 Judith Butler

Copyright © 2019 Autêntica Editora

Título original: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

COORDENADOR DA COLEÇÃO FILO
Gilson Iannini

CONSELHO EDITORIAL
Gilson Iannini (UFMG); Barbara Cassin (Paris); Carla Rodrigues (UFRJ); Cláudio Oliveira (UFF); Danilo Marcondes (PUC-Rio); Emani Chaves (UFPA); Guilherme Castelo Branco (UFRJ); João Carlos Salles (UFBA); Monique David-Ménard (Paris); Olímpio Pimenta (UFOP); Pedro Sússekind (UFF); Rogério Lopes (UFMG); Rodrigo Duarte (UFMG); Romero Alves Freitas (UFOP); Slavoj Žižek (Liubliana); Vladimir Safatle (USP)

EDITORAS RESPONSÁVEIS
Rejane Dias, Cecília Martins

PROJETO GRÁFICO
Diogo Droschi

REVISÃO DE TRADUÇÃO
Carolina Medeiros

REVISÃO TÉCNICA
Carla Rodrigues

REVISÃO DE TEXTO
Carla Neves, Bruna Emanuele Fernandes

CAPA
Alberto Bittencourt
(Sobre foto de Masaaki Komori /Unsplash)

DIAGRAMAÇÃO
Waldênia Alvarenga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Butler, Judith

Vida precária : os poderes do luto e da violência / Judith Butler ; [tradução Andreas Lieber ; revisão técnica Carla Rodrigues]. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2019. -- (Filó)

Título original: *Precarious Life : The Powers of Mourning and Violence*
ISBN 978-85-513-0643-7

1. Estados Unidos - Relações internacionais - Século 21 2. Guerra ao terrorismo, 2001-2009 - Aspectos morais e éticos 3. Mídia de massas e opinião pública - Estados Unidos 4. Nacionalismo - Estados Unidos 5. Violência - Aspectos políticos - Estados Unidos I. Título. II. Série.

19-30070

CDD-303.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Guerra ao terrorismo : 2001-2009 : Aspectos morais e éticos 303.6

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

 GRUPO AUTÊNTICA

Belo Horizonte
Rua Carlos Turner, 420
Silveira . 31140-520
Belo Horizonte . MG
Tel.: (55 31) 3465 4500

São Paulo
Av. Paulista, 2.073 . Conjunto Nacional
Horsa I . 23º andar . Conj. 2310-2312
Cerqueira César . 01311-940 . São Paulo . SP
Tel.: (55 11) 3034 4468

www.grupoautentica.com.br

- 9. Prefácio**
- 21. Explicação e isenção, ou o que podemos ouvir**
- 39. Violência, luto, política**
- 73. Detenção indefinida**
- 127. A acusação de antissemitismo: judeus,
Israel e os riscos da crítica pública**
- 157. Vida precária**
- 183. Agradecimentos**
- 185. Índice remissivo**

Prefácio

Os cinco ensaios aqui reunidos foram escritos após o 11 de Setembro de 2001, em resposta às condições de maior vulnerabilidade e agressão que se seguiram a esses acontecimentos. Meu posicionamento no outono de 2001 era de que, ao intensificar seu discurso nacionalista, estender mecanismos de vigilância, suspender direitos constitucionais e desenvolver formas explícitas e implícitas de censura, os Estados Unidos estavam perdendo uma oportunidade de se redefinir como parte de uma comunidade global. Esses acontecimentos levaram os intelectuais a hesitar em seu compromisso público com os princípios de justiça e os jornalistas a se despedir da tradição do jornalismo investigativo. As fronteiras estadunidenses terem sido rompidas, uma vulnerabilidade insuportável ter sido exposta, um preço terrível ter sido pago em vidas humanas: essas foram, e são, causas de medo e de luto; são também instigações para uma paciente reflexão política. Esses acontecimentos levantaram, pelo menos implicitamente, a questão sobre qual forma devem tomar a reflexão política e a deliberação, se considerarmos a condição de violável e a agressão como dois pontos de partida para a vida política.

A percepção de que podemos ser violados, de que outros podem ser violados, de que estamos sujeitos à morte

pelo capricho de outrem: todos esses são motivos de medo e luto. O que não é tão certo, porém, é se essas experiências de vulnerabilidade e perda precisam levar diretamente a uma violência militar e à vingança. Existem outros meios. Se estivermos interessados em deter esses ciclos a fim de produzir resultados menos violentos, é sem dúvida importante nos perguntarmos o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra.

Uma percepção que a violação proporciona é de que existem outras pessoas das quais minha vida depende, pessoas que não conheço e que talvez nunca conheça. Essa dependência fundamental de pessoas anônimas não é algo de que eu possa, voluntariamente, me afastar. Nenhuma medida de segurança poderá forcluir essa dependência; nenhum ato violento de soberania livrará o mundo desse fato. O que isso significa, concretamente, irá variar ao redor do globo. Existem meios de distribuir vulnerabilidades, formas diferenciadas de alocação que tornam algumas populações mais suscetíveis à violência arbitrária do que outras. Mas nesse caso, não seria possível sustentar que os Estados Unidos têm mais problemas de segurança do que algumas das nações e dos povos mais contestados e vulneráveis do mundo. Ser violado significa ter a oportunidade de pensar sobre a violação, de descobrir os mecanismos de sua distribuição, de descobrir quem mais sofre com fronteiras permeáveis, com uma violência inesperada, com a despossessão e com o medo, e de perceber a forma como sofrem. Se a soberania nacional é desafiada, isso não significa que esta deva ser reforçada a todo custo, se isso vier a resultar em suspensão das liberdades civis e em supressão da dissidência política. Em vez disso, a saída do lugar privilegiado de Primeiro Mundo, mesmo que temporária, oferece a chance de começar a imaginar um mundo em que a violência possa ser minimizada, em que uma inevitável interdependência se torne reconhecida como base para a comunidade política global. Confesso não saber como teorizar essa interdependência. Sugeriria, entretanto, que nossas responsabilidades

políticas e éticas estão enraizadas no reconhecimento de que, por definição, formas radicais de autossuficiência e soberania desenfreadas são interrompidas pelos processos globais mais amplos de que fazem parte, que nenhum controle final pode ser garantido, e que esse controle final não é, e nem pode ser, um valor último.

Estes ensaios iniciam um processo de imaginar, embora não haja grandes conclusões utópicas aqui. O primeiro ensaio começa com a ascensão da censura e do anti-intelectualismo que ocorreu no outono de 2001, quando qualquer um que buscasse entender as “razões” do ataque aos Estados Unidos era considerado alguém que procurava “isentar” aqueles que conduziram esse ataque. Editoriais no *New York Times* criticavam os “*excuseniks*”, explorando os ecos dos “*peaceniks*” – compreendidos como atores políticos ingênuos e nostálgicos arraigados em enquadramentos dos anos 1960 – e dos “*refuseniks*” – aqueles que se recusavam a obedecer às normas soviéticas de censura e controle e muitas vezes perdiam o emprego como resultado.¹ Se o termo fora criado para desacreditar aqueles que se precavam contra a guerra, inadvertidamente produziu a possibilidade de uma identificação de resistências de guerra com corajosos ativistas de direitos humanos. O esforço de depreciação revelou a dificuldade de manter uma visão consistentemente negativa daqueles que buscavam uma compreensão histórica e política do 11 de Setembro, quem

¹ Entre os anos 1950 e 1970, era comum adicionar o sufixo “*nik*” a uma palavra para criar apelidos que associavam as pessoas a alguma ideologia, característica ou preferência. A moda começou em 1957, ano do lançamento do primeiro satélite soviético, o Sputnik. “*Peacenik*”, por exemplo, tornou-se um termo para designar pacifistas, e “*refusenik*” servia tanto para um judeu da URSS a quem tivesse sido negada a permissão para emigrar para Israel quanto para uma pessoa que se recusasse a obedecer a ordens ou seguir a lei. Aqui, a autora retoma o sufixo para se referir a “*excuseniks*” como aqueles que procuravam desculpas para justificar o 11 de Setembro (KABAKCHI, Victor V.; DOYLE, Charles. *Of Sputniks, Beatniks, and Nogoodniks. American Speech*, Durham, v. 65, n. 3, p. 275-278, 1990). (N.T.)

dirá daqueles que se opunham à guerra contra o Afeganistão como uma resposta legítima.

Argumento que não é um capricho de relativismo moral tentar entender o que pode ter ocasionado os ataques aos Estados Unidos. Além disso, podemos – e devemos – abominar os ataques a partir de bases dos fundamentos éticos (e enumerar tais fundamentos) e sentir um grande luto por essas perdas, mas não podemos permitir que essa indignação moral e o luto público se transformem em ocasião para silenciar o discurso crítico e o debate público sobre o significado dos acontecimentos históricos. Podemos ainda querer saber o que ocasionou esses acontecimentos, querer saber a melhor forma de lidar com essas condições para que suas sementes não germinem em outros acontecimentos desse tipo, encontrar locais de intervenção e ajudar a planejar estratégias cuidadosas que não atraiam mais violência no futuro. Podemos até experimentar a repugnância, o luto, a ansiedade e o medo, e ter todas essas disposições emocionais ocasionando uma reflexão sobre como outros sofreram alguma violência arbitrária nas mãos dos Estados Unidos, mas também nos esforçando para produzir outra cultura pública e outra política nas quais sofrer violência e perdas inesperadas e responder com uma agressão não seja algo aceito como uma norma da vida política.

Na segunda parte, “Violência, luto, política”, retomo uma compreensão psicanalítica da perda a fim de pensar por que a agressão às vezes parece ser a resposta mais rápida. O ensaio analisa o problema de uma vulnerabilidade primária em relação aos outros, da qual não podemos nos livrar sem deixarmos de ser humanos. Sugere, também, que formas contemporâneas de soberania nacional constituem esforços de superar a suscetibilidade e a violabilidade, que são dimensões não erradicáveis da dependência humana e da sociabilidade. Também considero, nesse ensaio, como certas formas de luto se tornam nacionalmente reconhecidas e amplificadas, enquanto outras se tornam inimagináveis e impossíveis de serem sentidas. Argumento que uma melancolia nacional, entendida aqui como

a negação do luto, acompanha o apagamento das representações públicas dos nomes, das imagens e das narrativas daqueles que foram mortos pelos Estados Unidos. Por outro lado, as próprias perdas estadunidenses são consagradas em obituários públicos que constituem tantas das ocasiões de construção da nação. A perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir e manter certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada?

“Detenção indefinida” considera as implicações políticas das concepções normativas humanas que produzem, por um processo excludente, uma hospedaria para “vidas não vivíveis”, cujo estatuto legal e político é suspenso. Os prisioneiros detidos indefinidamente na Baía de Guantánamo não são considerados “sujeitos” protegidos pela lei internacional, não têm direito a julgamentos normais, a advogados, aos devidos processos legais. Os tribunais militares, que até hoje não foram usados, representam uma violação do direito constitucional que torna as sentenças de vida ou morte uma prerrogativa do presidente. A decisão de manter alguns, se não a maioria, dos 680 detentos atualmente encarcerados em Guantánamo é deixada para “agentes” que decidirão, em termos incertos, se esses indivíduos representam um risco para a segurança dos Estados Unidos. Não tendo obrigação de seguir nenhuma diretriz legal exceto aquelas fabricadas para a ocasião, esses agentes acumulam um poder soberano em si mesmos. Enquanto Foucault argumentava que soberania e governamentalidade podem coexistir – e de fato coexistem –, a forma particular dessa coexistência na atual prisão de guerra ainda não foi mapeada. A governamentalidade designa um modelo para conceituar o poder em suas operações difusas e polivalentes, enfocando a gestão de populações e operando por instituições e discursos estatais e não estatais. Na atual prisão de guerra, os agentes da governamentalidade exercem o

poder soberano, entendido aqui como uma operação ilegal e irresponsável de poder, uma vez que o regime legal é efetivamente suspenso e os códigos militares tomam o seu lugar. Novamente, uma soberania perdida ou violada é revitalizada por regras que atribuem sentenças de vida e morte ao Poder Executivo ou a agentes sem um estatuto eleito, que não é limitado por amarra constitucional alguma.

Esses prisioneiros não são considerados “prisioneiros” e não recebem nenhuma proteção de leis internacionais. Embora os Estados Unidos afirmem que seus métodos de aprisionamento são coerentes com a Convenção de Genebra, o país não se considera vinculado a esses acordos e não oferece nenhum dos direitos legais ali estipulados. Como resultado, os humanos aprisionados em Guantánamo não contam como humanos; eles não são sujeitos protegidos pela lei internacional. Eles não são sujeitos em qualquer sentido legal ou normativo. A desumanização realizada pela “detenção indefinida” usa um enquadramento étnico para decidir quem será humano e quem não será. Além disso, a política de “detenção indefinida” produz uma esfera de aprisionamento e punição irrestrita por quaisquer leis, exceto aquelas fabricadas pelo Departamento de Estado. Assim, o próprio Estado alcança um certo poder “indefinido” de suspender e fabricar a lei, ponto no qual a separação de poderes é indefinidamente deixada de lado. O Patriot Act constitui outro esforço de suspender as liberdades civis em nome da segurança, algo que não considero nessas páginas, mas que o espero fazer em um artigo futuro. Nas duas primeiras versões do Patriot Act, a nossa cultura intelectual é alvo do controle e da regulamentação, anulando as antigas reivindicações de liberdade intelectual e de associação que têm sido centrais nas concepções da vida política democrática.

“A acusação de antissemitismo: judeus, Israel e os riscos da crítica pública” considera um esforço para reprimir as críticas públicas e o debate intelectual no contexto de críticas à política militar e estatal de Israel. O comentário feito pelo reitor de Harvard, Lawrence Summers, de que criticar Israel

é engajar-se em um antissemitismo “efetivo” é criticamente examinado por sua falha em não fazer distinção entre judeus e Israel e pela importância de reconhecer publicamente aqueles progressivos esforços judeus (israelenses e diaspóricos) de resistência ao atual Estado de Israel. Considero que as implicações de sua declaração, ao censurar certos tipos de discurso crítico, associam a objetivos antissemitas os que criticam Israel, sentimento compartilhado por muitas pessoas e organizações. Dado o quão hedionda qualquer associação com o antissemitismo é, especialmente para judeus progressistas que promovem suas críticas, entende-se que aqueles que podem objetar à política israelense ou, de fato, à doutrina e prática do sionismo encontram-se na situação de silenciar seu discurso crítico ou de enfrentar o estigma insuportável do antissemitismo por falar publicamente sobre seus pontos de vista. Essa restrição é reforçada pela regulamentação das identificações psíquicas e públicas, especificamente, pela ameaça de ter que viver com uma identificação radicalmente inabitável e inaceitável de antissemitismo ao se pronunciar contra a política israelense ou, de fato, contra Israel em si. Quando a acusação de antissemitismo é usada dessa maneira para acabar com o dissenso sobre a questão de Israel, ela se torna suspeita, privando-a assim de seu significado e importância naquilo que certamente deve continuar sendo uma luta ativa contra o antissemitismo existente.

A esfera pública é constituída em parte por aquilo que não se pode dizer e por aquilo que não se pode mostrar. Os limites do dizível, os limites do que pode aparecer circunscrevem o domínio no qual o discurso político opera e certos tipos de sujeitos aparecem como atores viáveis. Nesse caso, a identificação de um discurso crítico a Israel com o antissemitismo procura torná-lo indizível. Isso acontece pelo uso do estigma, procurando impedir discursos críticos viáveis sobre a estrutura do Estado de Israel, suas pré-condições de cidadania, suas práticas de ocupação e sua violência de longa data. Argumento a favor do fim da violência israelense e palestina

e sugiro que abrir o espaço para um debate legitimamente público, livre de intimidação, sobre a estrutura do poder de Israel/Palestina é crucial para esse projeto.

“Vida precária” aborda a questão de uma ética não violenta, baseada no entendimento do quão facilmente a vida humana pode ser anulada. Emmanuel Lévinas oferece uma concepção de ética que se debruça sobre a apreensão da precariedade da vida, começando com a vida precária do Outro. Ele usa o “rosto” como uma figura comunicativa tanto da precariedade da vida quanto da interdição da violência. Ele nos oferece uma maneira de entender como a agressão *não* é erradicada em uma ética da não violência; a agressão constitui a matéria incessante das lutas éticas. Lévinas considera o medo e a ansiedade que a agressão busca suprimir, mas argumenta que a ética é precisamente uma luta para impedir que esse medo e essa ansiedade se transformem em ações assassinas. Embora sua visão teológica evoque uma cena entre dois seres humanos, cada um com um rosto oferecendo uma demanda ética advinda de uma fonte aparentemente divina, ela é útil para as análises culturais que buscam entender a melhor maneira de retratar o humano, sua dor e seu sofrimento, e como reconhecer melhor aqueles “rostos” contra quem a guerra é transformada em representação pública.

O rosto levinasiano não é precisamente ou exclusivamente um rosto humano, embora comunique o que é humano, o que é precário, o que é passível de ser violado. As representações midiáticas dos rostos dos “inimigos” apagam o que o “rosto” de Lévinas tem de mais humano. Por meio de uma transposição cultural de sua filosofia, é possível ver como as formas dominantes de representação podem e devem ser perturbadas para que algo como a precariedade da vida possa ser apreendida. Isso tem implicações, mais uma vez, para as fronteiras que constituem o que irá e não irá aparecer na vida pública, os limites de um campo de aparência reconhecido publicamente. Aqueles que permanecem sem rosto ou cujos rostos nos são apresentados como inúmeros símbolos

do mal nos autorizam a ficar desorientados diante das vidas que erradicamos e cuja injustiça é indefinidamente adiada. Certos rostos devem ser reconhecidos pela opinião pública, devem ser vistos e ouvidos para que um sentido mais agudo de vida, de toda e qualquer vida, tome conta de nós. Então, não é que o luto seja o objetivo da política, mas sem a capacidade de enlutar perdemos aquela noção mais afiada de vida que necessitamos para que possamos nos opor à violência. E, embora para alguns o luto só possa ser resolvido pela violência, parece claro que a violência só acarreta mais perdas, e a incapacidade de considerar o apelo da precariedade da vida apenas leva, repetidamente, à frieza do luto em uma raiva política interminável. E enquanto algumas formas de luto público são prolongadas e ritualizadas, alimentando o fervor nacionalista, reiterando as condições de perda e vitimização que justificam uma guerra mais ou menos permanente, nem todas as formas de luto são vistas assim.

O dissenso e o debate dependem da inclusão daqueles que mantêm as visões críticas da política estatal e da cultura cívica como parte de uma discussão pública mais ampla sobre o valor das políticas. Acusar aqueles que expressam pontos de vista críticos de traição, de simpatizar com terroristas, de antissemitismo, relativismo moral, pós-modernismo, comportamento juvenil, colaboração e esquerdismo anacrônico é procurar destruir a credibilidade não das opiniões apresentadas, mas das pessoas que as compartilham. Isso produz o clima de medo no qual expressar certo ponto de vista é correr o risco de ser marcado e humilhado com uma denominação hedionda. Continuar a expressar suas opiniões sob essas condições não é fácil, pois não se deve apenas desconsiderar a verdade da denominação, mas também enfrentar o estigma que toma conta do domínio público. O dissenso é reprimido, em parte, ao se ameaçar o falante com uma identificação com a qual é impossível conviver. Já que seria hediondo ser identificado como traidor, como colaborador, a pessoa deixa de falar ou fala de maneira truncada, a fim de evitar a identificação

aterrorizante que a ameaça. Essa estratégia para suprimir o dissenso e limitar o alcance do debate crítico acontece não somente por uma série de táticas humilhantes que têm como efeito certo terrorismo psicológico, mas também na produção do que contará ou não como um assunto viável de ser falado e uma opinião razoável de ser expressa no domínio público. As pessoas não dizem o que pensam exatamente por não querer perder o estatuto de ser um falante viável. Nas condições sociais que regulam as identificações e o senso de viabilidade, a censura opera implícita e vigorosamente. A linha que circunscreve o que é falado e o que pode ser vivido também funciona como instrumento de censura.

Decidir quais pontos de vista serão razoáveis no domínio público, no entanto, é decidir o que constituirá ou não a esfera pública do debate. E se uma pessoa tem pontos de vista que não estão de acordo com a norma nacionalista, ela carece de credibilidade, e a mídia não está aberta para tal pessoa (embora a internet, curiosamente, esteja). A forclusão da crítica esvazia o domínio público do debate e da própria contestação democrática, de modo que o debate se torna a troca de opiniões entre os afins, e a crítica, que deveria ser central em qualquer democracia, torna-se uma atividade fugidia e suspeita.

A política pública, incluindo a política externa, frequentemente procura impedir que a esfera pública esteja aberta a certas formas de debate e à circulação da cobertura da mídia. Uma maneira de alcançar o entendimento hegemônico é pela circunscrição do que será ou não admissível como parte constituinte da própria esfera pública. Sem manipular as populações de tal maneira que a guerra pareça boa, correta e verdadeira, nenhuma guerra seria capaz de reivindicar o apoio popular e nenhum governo poderia manter sua popularidade. Para produzir o que constituirá a esfera pública, entretanto, é necessário controlar o que as pessoas veem, a maneira como elas veem, como escutam. As restrições não estão apenas no conteúdo – certas imagens de cadáveres no Iraque, por exemplo, são consideradas inaceitáveis para o consumo visual

público –, mas naquilo que “pode” ser ouvido, lido, visto, sentido e conhecido. A esfera pública é constituída em parte pelo que pode aparecer, e a regulação do campo da aparência é uma forma de estabelecer o que contará como realidade e o que não contará. É também um modo de estabelecer quais vidas podem ser marcadas como vidas e quais mortes contarão como mortes. Nossa capacidade de sentir e de apreender está na balança. Mas na balança está, também, o destino de tantas vidas e mortes, assim como a habilidade de pensar criticamente e publicamente sobre os efeitos da guerra.

Berkeley, Califórnia, julho de 2003

Violência, luto, política

Proponho considerar uma dimensão da vida política que tem a ver com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade em tais condições. Não podemos precisamente “argumentar contra” essas dimensões da vulnerabilidade humana, na medida em que elas funcionam, de fato, como os limites do que se pode discutir, talvez até mesmo como a fecundidade do indiscutível. Não é que minha tese sobre viva a qualquer argumento contra ela: certamente existem várias maneiras de considerar a vulnerabilidade física e o trabalho de luto, e várias maneiras de entender essas condições dentro da esfera política. Mas se a oposição for à vulnerabilidade e ao próprio trabalho de luto, independentemente de como ela é formulada, então é melhor não entendermos tal oposição essencialmente como um “argumento”. De fato, se não existisse oposição a essa tese, então não haveria um motivo para escrever este ensaio. E, se a oposição a essa tese não tivesse consequências, não haveria uma razão política para repensar a possibilidade de comunidade com base na vulnerabilidade e na perda.

Talvez, então, não devesse ser nenhuma surpresa que eu proponha começar, e terminar, com a questão do humano

(como se houvesse alguma outra maneira de começarmos ou terminarmos!). Começamos por essa questão não por haver uma condição humana universalmente partilhada – certamente esse ainda não é o caso. A questão que me preocupa, à luz da violência global recente, é: quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *concede a uma vida ser passível de luto*? Apesar de nossas diferenças de lugar e história, minha hipótese é que é possível recorrer a um “nós”, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um ténue “nós”. E se perdemos, logo tivemos, desejamos e amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo. Em décadas recentes, por causa da AIDS, todos perdemos, mas existem outras perdas que nos affigem devido a doenças e conflitos globais; e existe também o fato de que mulheres e minorias, incluindo minorias sexuais, são, como comunidade, sujeitas à violência, expostas à sua possibilidade, se não à sua concretização. Isso significa que somos constituídos politicamente em parte pela vulnerabilidade social dos nossos corpos – como um local de desejo e de vulnerabilidade física, como um local de exposição pública ao mesmo tempo assertivo e desprotegido. A perda e a vulnerabilidade parecem se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição.

Não tenho certeza se sei quando o luto é bem-sucedido, ou quando um trabalho de luto está terminado. Freud mudou de ideia sobre esse assunto: ele sugeriu que um luto bem-sucedido significava ser capaz de trocar um objeto por outro;⁸ mais tarde, afirmou que a incorporação do objeto,

⁸ FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press, 1953-1974. v. 14. p. 243-258. [Edição brasileira: Luto e melancolia. In: *Neurose, psicose, perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Autêntica: Belo Horizonte, 2018. (*Obras Incompletas*, v. 6).]

originalmente associada à melancolia, era essencial para o trabalho de luto.⁹ A esperança inicial de Freud de que uma ligação pudesse ser retirada e, em seguida, refeita implicava uma certa substituição dos objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de recomeçar na vida se utilizasse de uma espécie de promiscuidade do objeto libidinal.¹⁰ Isso pode ser verdade, mas não acredito que um luto bem-sucedido signifique esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar.

Talvez, pelo contrário, uma pessoa passe pelo trabalho de luto ao aceitar que a perda a mudará, possivelmente para sempre. Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer *submeter-se* a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente. Há a perda, como a conhecemos, mas há também seu poder transformador, que não pode ser mapeado ou planejado. Podemos tentar escolhê-lo, mas pode ser que essa experiência de transformação desconstitua as possibilidades de escolha. Não acredito, por exemplo, que uma pessoa consiga invocar a ética protestante quando se trata do luto. Ela não pode dizer para si mesma: “Oh, eu vou passar pela perda desta maneira, e este será o resultado, e vou me dedicar a este trabalho, e vou me esforçar para alcançar a resolução do luto que está diante de mim”. Acredito que uma pessoa é atingida por ondas, que começa o dia com um objetivo, um projeto, um plano, e acaba se frustrando. A pessoa acaba derrotada. Está exausta, mas não sabe por quê. Há algo maior que o plano deliberado, o projeto, o conhecimento e a escolha da pessoa.

⁹ FREUD, Sigmund. The Ego and the Id. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press, 1953-1974. v. 19. p. 12-66. [Edição brasileira: *Freud (1923-1925) – O eu e o Id, “autobiografia” e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras Completas, v. 16).]

¹⁰ FREUD. Luto e melancolia.

Algo toma conta de você: de onde isso vem? O que isso significa? O que nos domina em tais momentos, nos quais não somos mais os donos de nós mesmos? A que estamos amarrados? E pelo que somos tomados? Freud nos lembrou de que quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi.¹¹ Então, quando a pessoa perde, também se depara com um enigma: algo se esconde na perda, algo está perdido nos segredos da perda. Se o luto envolve saber o que foi perdido (e melancolia significava, originalmente, até certo ponto, não saber), então o luto conservaria uma dimensão enigmática, uma experiência do não saber provocada pela perda do que não podemos compreender completamente.

Quando perdemos certas pessoas, ou quando somos despossuídos de um lugar, ou de uma comunidade, podemos simplesmente sentir que estamos passando por algo temporário, que o luto passará e que alguma restauração da ordem anterior será alcançada. Mas talvez, quando passamos pelo que passamos, algo sobre o que somos nos é revelado, algo que delinea os laços que mantemos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços e elos que nos compõem. Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como *o laço* pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados.

¹¹ FREUD. Luto e melancolia.

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizante. Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação.

Um dilema gramatical se segue. No esforço de explicar essas relações, poderíamos entender que eu as “tenho”, mas quais são as implicações de “ter”? Poderia sentar e enumerá-las para você. Poderia explicar o que esta amizade significa, o que aquele amante significou ou significa para mim. Eu estaria me constituindo como um narrador imparcial de minhas relações. Ao dramatizar meu distanciamento, talvez só esteja mostrando que a forma de apego que estou demonstrando está tentando minimizar sua própria relacionalidade, invocando-a como uma opção, como algo que não toca na questão do que me sustenta fundamentalmente.

O que o luto exhibe, ao contrário, é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos, e de que estamos no controle. Poderia tentar contar aqui a história de como estou me sentindo, mas essa teria que ser uma história em que o “eu” que procura contar a história é interrompido ao contá-la; o próprio “eu” é posto em questão pela sua relação com o Outro, uma relação que não me deixa precisamente sem palavras, mas que, no entanto, confunde minha fala com os sinais de sua ruína. Conto uma história sobre as relações que escolhi apenas para expor, em algum lugar ao longo do

caminho, como estou presa e arruinada por essas próprias relações. Minha narrativa vacila, como deve.

Vamos encarar. Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós.

Esse parece ser o caso com o luto, mas só porque já era o caso com o desejo. Nem sempre permanecemos intactos. Podemos até querer, ou mesmo conseguir por um tempo, mas apesar de nossos melhores esforços, nos desfazemos, na face do outro, pelo toque, pelo cheiro, pelo tato, pela perspectiva do toque, pela memória do tato. E assim, quando falamos sobre “minha sexualidade” ou “meu gênero”, como fazemos e como devemos fazê-lo, queremos dizer, no entanto, algo complicado que está parcialmente encoberto pelo nosso uso. Como um modo de relacionar-se, nem o gênero nem a sexualidade são precisamente uma possessão, mas sim uma forma de ser despossuído, uma forma de ser *para* ou *em virtude do* outro. Não é nem mesmo suficiente dizer que estou promovendo uma visão relacional do eu no lugar de uma visão autônoma, ou tentando redefinir a autonomia nos termos da relacionalidade. Apesar da minha afinidade com o termo “relacionalidade”, talvez precisemos de uma outra linguagem para abordar a questão que nos preocupa, um modo de pensar sobre como não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas.

Tendemos a narrar a história do movimento feminista e LGBT, por exemplo, de tal maneira que o êxtase tinha um papel proeminente nos anos 1960, 1970 e meados de 1980. Mas talvez o êxtase seja mais persistente que isso; talvez ele esteja conosco o tempo todo. Estar *ex-tasiado* significa, literalmente, estar fora de si mesmo, e, portanto, pode ter vários significados: ser transportado para além de si mesmo por uma paixão, mas também estar fora de si mesmo por causa de raiva ou luto. Penso que, se ainda posso me dirigir a um “nós”, ou me incluir em seus termos, estou falando àqueles de nós que vivem, de certa maneira, *fora de si mesmos*, seja por paixão sexual, luto emocional ou fúria política.

Estou argumentando, se é que estou “argumentando”, que temos um interessante predicamento político; na maioria das vezes, quando ouvimos falar sobre “direitos”, entendemo-los como pertencentes a indivíduos. Quando argumentamos sobre proteção contra a discriminação, o fazemos enquanto um grupo ou uma classe. Nessa linguagem e nesse contexto, precisamos nos apresentar como seres delimitados – sujeitos distintos, reconhecíveis, delineados perante a lei, uma comunidade definida por algumas características compartilhadas. De fato, devemos ser capazes de usar essa linguagem para assegurar proteções e direitos legais. Mas talvez estejamos cometendo um erro se tomarmos as definições de quem somos, legalmente, como descrições adequadas do que somos. Embora essa linguagem possa estabelecer nossa legitimidade dentro de um enquadramento legal admitido nas versões liberais da ontologia humana, não faz justiça à paixão, ao luto e à raiva, todos os quais nos arrancam de nós mesmos, nos prendem a outros, nos transportam, nos desfazem, nos envolvem, irreversível, se não fatalmente, em vidas que não são as nossas.

Não é fácil entender como uma comunidade política é forjada a partir de tais laços. Falamos, e falamos por outros, a outros, e mesmo assim não há como destruir a distinção entre o Outro e nós mesmos. Quando utilizamos “nós”, nada mais fazemos do que designar essa problemática. Não a resolvemos. Talvez ela seja, e deva ser, insolúvel. Essa disposição de nós mesmos fora de nós mesmos parece vir da vida física, de sua vulnerabilidade e sua exposição.

Ao mesmo tempo, essencial para tantos movimentos políticos é a reivindicação de integridade corporal e a autodeterminação. É importante afirmar que nossos corpos são, em certo sentido, *nossos*, e que temos o direito de reivindicar direitos de autonomia sobre eles. Essa afirmação é tão verdadeira para as reivindicações de direitos de lésbicas e gays à liberdade sexual quanto para as reivindicações do direito de pessoas trans à autodeterminação, assim como para as reivindicações de

peças intersexuais de estarem livres de intervenções médicas e psiquiátricas coercivas. Ela continua sendo verdadeira para que todas as reivindicações sejam livres de ataques racistas, físicos e verbais, assim como a reivindicação do feminismo à liberdade reprodutiva, e também para aqueles cujos corpos trabalham sob coação, econômica e política, sob condições de colonização e ocupação. É difícil, se não impossível, fazer essas reivindicações sem recorrer à autonomia. Não estou sugerindo que deixemos de fazê-las. Temos que fazê-las, devemos fazê-las. Também não quero sugerir que temos que fazer essas reivindicações com relutância ou de forma estratégica. Definidas dentro do mapa mais amplo possível, elas são parte de qualquer aspiração normativa de um movimento que busque maximizar a proteção e as liberdades das minorias sexuais e de gênero, das mulheres e das minorias raciais e étnicas, especialmente porque elas atravessam todas as outras categorias.

Mas há também outra aspiração normativa que devemos procurar articular e defender? Existiria uma maneira pela qual o lugar do corpo e o modo como ele nos coloca fora de nós mesmos ou nos deixa além de nós mesmos abre um outro tipo de aspiração normativa dentro do campo da política?

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço. De fato, se eu negar que antes da formação de meu "arbítrio" meu corpo me relacionava com outras pessoas que não escolhi ter ao meu lado, se eu

construir uma noção de “autonomia” com base na negação da esfera de uma proximidade física primária e não desejada com outros, estaria então negando as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia?

De certo modo, essa situação é literalmente familiar: adultos, que pensam estar exercendo julgamento no que diz respeito ao amor, certamente enfrentarão alguma experiência de humilhação ao refletir sobre o fato de que, quando bebês e crianças pequenas, amavam seus pais ou outras pessoas fundamentais de maneira absoluta e não crítica – e que algo desse padrão sobrevive em seus relacionamentos adultos. Posso querer reconstituir o meu “eu” como se ele estivesse estado aqui o tempo todo, um ego implícito demonstrando perspicácia desde o início; mas fazê-lo seria negar as várias formas de arrebatamento e sujeição que formaram a condição de meu surgimento como um ser individuado e que continuam a assombrar meu senso adulto de eu, não importa qual ansiedade e desejo eu possa sentir agora. A individuação é uma conquista, não um pressuposto, e certamente não uma garantia.

Existiria uma razão para apreender e afirmar tal condição da minha formação dentro da esfera política, uma esfera monopolizada por adultos? Se estou lutando por autonomia, não deveria lutar por outra coisa também, uma concepção invariável de mim mesma na comunidade, gravada por outros, impingindo-se neles também, e de maneiras que não estejam totalmente sob meu controle ou que não sejam claramente previsíveis?

Existiria uma maneira pela qual poderíamos lutar por autonomia em várias esferas, mas também considerar as exigências que nos são impostas vivendo em um mundo de seres que são, por definição, fisicamente dependentes uns dos outros, fisicamente vulneráveis uns aos outros? Não seria esse outro modo de imaginar a comunidade, em que somos semelhantes apenas por ter essa condição separadamente e, portanto, ter em comum uma condição que não pode ser pensada sem diferença? Esse modo de imaginar a

comunidade afirma a relacionalidade não apenas como um fato descritivo ou histórico de nossa formação, mas também como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas, em que somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência. De acordo com esse último ponto de vista, nos caberia considerar o lugar da violência em tal relação, pois a violência é, sempre, uma exploração desse laço primário, desse modo primário no qual estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros.

Somos algo diferente de “autônomo” em tal condição, mas isso não significa que estejamos fundidos ou sem limites. Isso significa, no entanto, que quando pensamos sobre quem “somos” e buscamos nos representar, não podemos nos representar como meros seres limitados, pois os outros primeiros que fazem parte do meu passado não apenas vivem no entrelaçamento dos limites que me contêm (um significado de “incorporação”), mas também assombram o modo como eu sou, por assim dizer, periodicamente desfeita e acessível a tornar-me sem limites.

Voltemos à questão do luto, aos momentos em que a pessoa experimenta algo fora de seu controle e descobre que está fora de si, que não está em si mesma. Talvez possamos dizer que o luto contém a possibilidade de apreender um modo de despossessão que é fundamental para quem sou. Essa possibilidade não contesta a minha autonomia, mas qualifica tal reivindicação recorrendo à sociabilidade fundamental da vida física, às maneiras pelas quais estamos, desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são nossas. Se nem sempre sei o que se apossa de mim em tais ocasiões, e se nem sempre sei o que perdi em outra pessoa, pode ser que essa esfera de despossessão seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha sociabilidade primária. Poderia essa percepção proporcionar uma reorientação normativa para a política? Será que o luto – tão dramático para aqueles que, em movimentos sociais, sofreram inumeráveis

perdas – forneceria uma perspectiva pela qual podemos começar a apreender a situação global contemporânea?

Luto, medo, ansiedade, raiva. Nos Estados Unidos, fomos cercados pela violência, a tendo cometido e ainda a cometendo, a tendo sofrido, vivendo com medo dela, a planejando ainda mais, ou mesmo vivendo um futuro aberto de guerra infinita em nome de uma “guerra contra o terrorismo”. A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro. Na medida em que cometemos violência, estamos agindo no outro, colocando o outro em risco, violando o outro, ameaçando expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos anteciper. Essa vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados.

Prestar atenção a essa vulnerabilidade pode se tornar a base de reivindicações por soluções políticas não militares, assim como a negação dessa vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio (uma fantasia institucionalizada de domínio) pode alimentar os instrumentos da guerra. Não podemos, no entanto, afastar essa vulnerabilidade apenas com a força do pensamento. Temos que cuidar dela, até mesmo obedecê-la, quando começamos a pensar sobre quais políticas podem estar implicadas ao permanecermos com a ideia da vulnerabilidade física, uma situação na qual podemos ser derrotados ou sofrer perdas. Haveria algo a ser aprendido sobre a distribuição geopolítica da vulnerabilidade física de nossa própria exposição breve e devastadora a essa condição?

Penso, por exemplo, que vimos, estamos vendo, várias maneiras de lidar com a vulnerabilidade e o luto, de modo que, por exemplo, William Safire, citando Milton, escreve que devemos “banir a melancolia”,¹² como se o repúdio à melancolia tivesse proporcionado qualquer outra coisa além da fortificação de sua estrutura afetiva sob outro nome, sendo que a melancolia já é o repúdio ao luto; de modo que, por exemplo, o presidente Bush anunciou em 21 de setembro de 2001 que passamos pelo processo do luto e que agora é hora de uma ação resoluta tomar o lugar do luto.¹³ Quando o luto é algo a ser temido, nossos medos podem dar origem ao impulso de resolvê-lo rapidamente, bani-lo em nome de uma ação investida do poder de restaurar a perda ou devolver o mundo a uma ordem precedente, ou revigorar a fantasia de que o mundo precedente era ordenado.

Haveria algo a ganhar com o luto, com a sua persistência, com a nossa contínua exposição à sua força insuportável, e mesmo assim não tentar resolvê-lo pela violência? Haveria um ganho no domínio político ao manter o luto como parte do quadro no qual pensamos nossos laços internacionais? Se permanecêssemos com a sensação de perda, nos sentiríamos apenas apáticos e impotentes, como alguns podem temer? Ou retornaríamos, pelo contrário, a um senso de vulnerabilidade humana, para nossa responsabilidade coletiva pela vida física um do outro? Poderia a experiência de um deslocamento da segurança do Primeiro Mundo não condicionar a percepção sobre as formas radicalmente injustas que a vulnerabilidade física é distribuída globalmente? Foracluir essa vulnerabilidade, bani-la, nos tornar seguros à custa de qualquer outra consideração humana é erradicar um dos recursos mais

¹² SAFIRE, William. All Is Not Changed. *The New York Times*, Nova York, 27 set. 2001. p. A-21.

¹³ A Nation Challenged; President Bush's Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congress. *The New York Times*, Nova York, 21 set. 2001. p. B-4.

importantes dentre os quais devemos nos orientar e encontrar nosso caminho.

Enlutar e transformar o luto em um recurso para a política não é resignar-se à inação, mas pode ser entendido como o processo lento pelo qual desenvolvemos um ponto de identificação com o próprio sofrimento. A desorientação do luto – “Quem me tornei?”, ou, de fato, “O que restou de mim?”, “O que perdi no Outro?” – situa o “eu” no modo do desconhecimento.

Mas esse pode ser um ponto de partida para uma nova compreensão se a preocupação narcisista da melancolia puder ser deslocada para a consideração da vulnerabilidade dos outros. Então poderíamos avaliar criticamente e nos opor às condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras e, assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras. De onde emergiria um princípio no qual prometeríamos proteger os outros dos tipos de violência que sofremos, se não de uma apreensão de uma vulnerabilidade humana comum? Não pretendo negar que a vulnerabilidade é diferenciada, que ela é distribuída diferentemente ao redor do mundo. Não pretendo nem mesmo supor uma noção comum do humano, embora falar em seu “nome” já seja (e apenas talvez) sondar sua possibilidade.

Estou me referindo à violência, à vulnerabilidade, ao luto, mas há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, na qual somos, desde o início, entregues ao outro, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: essa concepção significa que somos vulneráveis àqueles que somos jovens demais para conhecer e julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro.

Embora insista em me referir a uma vulnerabilidade humana comum que surge com a própria vida, insisto também

que não podemos recuperar a origem dessa vulnerabilidade: ela precede a formação do "eu". Essa é uma condição, uma condição de estar desde o começo privado e contra a qual não podemos argumentar. Quer dizer, podemos argumentar, mas talvez estejamos sendo tolos, se não correndo um risco ao fazê-lo. Não pretendo sugerir que o apoio necessário para um recém-nascido esteja sempre presente. Obviamente, não está, e para alguns essa cena primária é de abandono, violência ou fome, em que seus corpos são entregues ao nada, ou à brutalidade, ou à falta de sustento.

No entanto, não podemos entender a vulnerabilidade como uma privação, a menos que entendamos qual necessidade é frustrada. Tais crianças ainda devem ser percebidas como entregues, como entregues a ninguém ou a algum suporte insuficiente, ou a um abandono. Seria difícil, se não impossível, entender como os humanos sofrem com a opressão sem saber como essa condição primária é explorada e explorável, suprimida e negada. A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências. Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída ao redor do mundo. Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como "passíveis de ser enlutadas".

Uma hierarquia do luto poderia, sem dúvida, ser enumerada. Já vimos isso nos obituários, nos quais vidas são rapidamente organizadas e resumidas, humanizadas, geralmente casadas, ou prestes a se casar, heterossexuais, felizes, monogâmicas. Mas esse é apenas um sinal de outra relação distinta com a vida, já que raramente, ou nunca, escutamos os nomes dos milhares de palestinos que morreram

pelas mãos dos militares israelenses apoiados pelos Estados Unidos, ou o número indiscriminado de crianças e adultos afegãos. Eles têm nomes e rostos, histórias pessoais, famílias, passatempos favoritos, lemas pelos quais vivem? Que tipo de defesa contra a compreensão da perda está em ação na maneira alegre com a qual aceitamos as mortes causadas por meios militares, com um dar de ombros, com hipocrisia, ou com um claro espírito vingativo? Até que ponto os povos árabes, predominantemente praticantes do islamismo, foram excluídos do “humano”, tal como foi naturalizado nos modelos “ocidentais” contemporâneos do humanismo? Quais são os contornos culturais do humano aqui em ação? Como os quadros culturais que usamos para pensar o conjunto humano limitam os tipos de perdas que podemos considerar como perdas? Afinal de contas, se uma pessoa está perdida, e essa pessoa não é um humano, então qual é e onde está a perda, e como ocorre o luto?

Esta última é certamente uma questão que os estudos gays, lésbicos e bissexuais têm levantado em relação à violência contra as minorias sexuais; que pessoas trans têm perguntado quando são vítimas de assédio e às vezes de assassinato; que pessoas intersexuadas – cujos anos de formação são muitas vezes marcados por uma violência indesejada contra seus corpos em nome de uma noção normativa do humano, uma noção normativa do que deve ser um corpo humano – têm perguntado. Essa questão é também, sem dúvida, a base de uma profunda afinidade entre os movimentos direcionados ao gênero e à sexualidade e os esforços de se opor às morfologias e capacidades humanas normativas que condenam ou apagam as pessoas com deficiência. A questão também compartilha afinidade com as lutas contra o racismo, dado que o diferencial racial sustenta as noções culturalmente viáveis do humano, aquelas que vemos representadas de maneira dramática e aterradora na arena global da atualidade.

Refiro-me não apenas aos humanos que não são considerados humanos e, portanto, a uma concepção restritiva

do humano que se baseia em sua exclusão. Não se trata da simples entrada dos excluídos em uma ontologia estabelecida, mas de uma insurreição no nível da ontologia, do acesso crítico a estas questões: o que é real? A quem pertencem as vidas reais? Como a realidade pode ser refeita? Aqueles que são irreais já sofreram, de certo modo, a violência da desrealização. Qual é então a relação entre a violência e as vidas consideradas “irreais”? A violência afeta essa irrealidade? A violência ocorre sob a condição dessa irrealidade?

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente spectral. A paranoia infinita que imagina a guerra contra o terrorismo como uma guerra sem fim será aquela que se justifica em relação à infinidade spectral de seu inimigo, independentemente de haver ou não motivos estabelecidos para suspeitar da operação contínua de células terroristas com objetivos violentos.

Como podemos entender essa desrealização? Uma coisa é argumentar que, em primeiro lugar, no nível do discurso, certas vidas não são consideradas vidas, não podem ser humanizadas, não se encaixam em nenhum enquadramento dominante do humano, e que sua desumanização ocorre primeiramente nesse nível, e que esse nível, então, dá origem a uma violência física que, em certo sentido, transmite a mensagem de desumanização que já está em ação na cultura. Outra coisa é dizer que o próprio discurso afeta a violência por omissão. Se duzentas mil crianças iraquianas foram mortas

durante a Guerra do Golfo e seu rescaldo,¹⁴ teríamos nós uma imagem, um enquadramento para qualquer uma dessas vidas, individual ou coletivamente? Haveria uma história que podemos encontrar na mídia sobre essas mortes? Haveria nomes ligados a essas crianças?

Não existem obituários para as vítimas da guerra que os Estados Unidos infligem, e eles não podem existir. Se existisse um obituário, uma vida haveria de ter existido, uma vida digna de nota, uma vida que valesse a pena ser valorizada e preservada, uma vida que se qualificasse para ser reconhecida. Embora possamos argumentar que seria impraticável escrever obituários para todas essas pessoas, ou para todo o mundo, acho que deveríamos perguntar, repetidamente, como o obituário funciona como o instrumento pelo qual a injustiça é publicamente distribuída. É o meio pelo qual uma vida se torna, ou deixa de se tornar, uma vida publicamente dolorosa, um ícone do autorreconhecimento nacional; o meio pelo qual uma vida se torna digna de nota. Como resultado, temos que considerar o obituário como um ato de construção da nação. A questão não é simples, pois, se uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida; ela não se qualifica como uma vida e não é digna de nota. A vida já está desenterrada, se é que pode vir a ser enterrada.

Não se trata apenas, então, de um “discurso” de desumanização que produz esses efeitos, mas sim da existência de um limite ao discurso que estabelece os limites da inteligibilidade humana. Não é só que pouca evidência é dada a uma morte, mas sim que ela é impossível de ser evidenciada. Tal morte desaparece, não no discurso explícito, mas nas reticências pelas quais o discurso público caminha. As vidas queers que desapareceram no 11 de Setembro não foram publicamente acolhidas na identidade nacional construída nas

¹⁴ GARFIELD, Richard. *Morbidity and Mortality among Iraqi Children from 1990 through 1998: Assessing the Impact of the Gulf War and Economic Sanctions*. Goshen, Indiana: Fourth Freedom Forum, 2002.

páginas dos obituários, e suas relações mais próximas foram apenas tardia e seletivamente tornadas elegíveis para compensações (a norma conjugal tomando conta mais uma vez). Mas isso não deveria ser surpresa quando pensamos quão poucas mortes causadas pela AIDS foram passíveis de luto público, e como, por exemplo, o grande número de mortes ocorrendo agora na África não é também evidenciado ou suscetível ao luto na mídia.

Um cidadão palestino dos Estados Unidos recentemente enviou para o jornal *San Francisco Chronicle* obituários de duas famílias palestinas que foram mortas por tropas israelenses, apenas para ouvir que eles não poderiam ser aceitos sem que as mortes fossem comprovadas.¹⁵ A equipe do jornal disse que declarações “*in memoriam*” poderiam, no entanto, ser aceitas, e assim os obituários foram rescritos e reenviados no formato de memoriais. Esses memoriais foram então rejeitados, com a desculpa de que o jornal não gostaria de ofender ninguém. Temos que nos perguntar: sob quais condições o luto público constitui uma “ofensa” contra o próprio público, estabelecendo uma erupção intolerável nos termos do que se

¹⁵ Os memoriais diziam o seguinte: “Em memória de Kamla Abu Sa’id, 42, e sua filha, Amna Abu-Sa’id, 13, palestinas dos campos de refugiados de El Bureij. Kamla e sua filha foram mortas em 26 de maio de 2002 pelas tropas israelenses, enquanto trabalhavam em uma fazenda na Faixa de Gaza. *In memoriam* de Ahmed Abu Seer, 7, uma criança palestina, morto em sua casa a tiros. Ahmed veio a óbito por causa de ferimentos fatais causados por estilhaços no coração e no pulmão. Ahmed era aluno do segundo ano do ensino fundamental de Al-Sidaak, em Nablus, e fará falta a todos que o conheceram. *In memoriam* de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, e seus dois filhos, Bassem, 4, e Suhair, 3, todos palestinos. Mãe e filhos foram mortos em 6 de maio de 2002 por soldados israelenses enquanto colhiam folhas de uva em um campo na aldeia de Kabatiya. Eles deixam para trás Mohammed Yussef Zukarneh, marido e pai, e Yasmine, filha de 6 anos”. Esses memoriais foram enviados pela seção dos Cristãos Árabes-Americanos pela Paz de São Francisco. O jornal recusou-se a publicar os memoriais, embora essas mortes tenham sido cobertas e verificadas pela imprensa israelense (informação obtida por e-mail privado).

pode dizer em público? O que poderia ser “ofensivo” sobre a declaração pública de luto e perda, de modo que memoriais funcionariam como um discurso ofensivo? Será que não deveríamos proclamar tais mortes em público, por medo de ofender aqueles que se aliam ao Estado e ao exército israelense? Será que essas mortes não são consideradas mortes de verdade, e que essas vidas não são suscetíveis ao luto por serem palestinas, ou por serem vítimas de guerra? Qual é a relação entre a violência pela qual essas mortes sem direito ao luto foram perdidas e a proibição de seu luto público? Seriam a violência e a proibição permutações da mesma violência? Existiria uma relação entre a proibição do discurso e a desumanização das mortes – e das vidas?

A relação entre a desumanização e o discurso é complexa. Seria simples demais argumentar que a violência implementa o que já está acontecendo no discurso, de modo que um discurso sobre a desumanização produza tratamentos, incluindo tortura e assassinato, estruturados pelo discurso. Aqui a desumanização emerge nos limites da vida discursiva, limites estabelecidos por meio da proibição e da forclusão. Há menos uma desumanização discursiva em ação aqui do que a recusa de um discurso que produz como resultado a desumanização. A violência contra aqueles que já não estão exatamente vivos, ou seja, estão vivendo em um estado de suspensão entre a vida e a morte, deixa uma marca que não é uma marca. Não haverá nenhum ato público de luto (disse Creonte em *Antígona*). Se existe um “discurso”, ele é silencioso e melancólico, e nesse discurso não existiram vidas, ou perdas; não existiu nenhuma condição física comum, nenhuma vulnerabilidade que servisse de base para a compreensão da nossa coletividade; e não existiu nenhuma separação dessa coletividade. Nada disso tem lugar na ordem dos acontecimentos. Nada disso acontece. Na resposta silenciosa do jornal, não houve nenhum acontecimento, nenhuma perda, e essa falha de reconhecimento é imposta por meio de uma identificação com aqueles que se identificam com os autores dessa violência.

Isso fica ainda mais evidente no jornalismo dos Estados Unidos, em que, com algumas notáveis exceções, pode-se esperar exposição e investigação públicas do bombardeio de alvos civis, da perda de vidas no Afeganistão, da dizimação de comunidades, infraestruturas, centros religiosos. Na medida em que os jornalistas aceitaram a responsabilidade de fazer parte do próprio esforço de guerra, o relato em si tornou-se um ato de fala a serviço das operações militares. De fato, após o terrível e brutal assassinato do jornalista Daniel Pearl, do *Wall Street Journal*, vários jornalistas começaram a escrever sobre eles mesmos como trabalhando nas “linhas de frente” da guerra. De fato, Daniel Pearl, “Danny” Pearl, é muito familiar para mim: ele poderia ter sido meu irmão ou meu primo; ele é tão facilmente humanizado; ele se ajusta ao quadro, seu nome contém o nome do meu pai. Seu sobrenome contém meu nome iídiche.

Mas aquelas vidas no Afeganistão – ou em outros alvos dos Estados Unidos –, que também foram assassinadas brutalmente e sem recurso a qualquer proteção, serão elas algum dia tão humanas quanto Daniel Pearl? Serão os nomes dos palestinos citados no memorial enviado ao *San Francisco Chronicle* algum dia trazidos a público? (Será que nos sentiremos obrigados a aprender a pronunciar esses nomes e a lembrá-los?) Não digo isso para defender o cinismo. Sou a favor do obituário público, mas diligente quanto a quem tem acesso a ele, e quais mortes nele podem ser enlutadas. Deveríamos certamente continuar a enlutar Daniel Pearl, mesmo que ele seja muito mais facilmente humanizado pela maioria dos cidadãos estadunidenses do que os afegãos sem nome obliterados pela violência dos Estados Unidos e da Europa. Mas temos que considerar como a norma que determina quem será um humano suscetível ao luto é circunscrita e produzida nesses atos permitidos de luto públicos como eles às vezes operam em conjunto com a proibição do luto público da vida de outros, e como essa distribuição diferencial do luto serve aos objetivos da desrealização da violência militar. O que se segue também a partir das proibições de declarações públicas

do luto é um mandato efetivo em favor de uma melancolia generalizada (e uma desrealização da perda) quando se trata de considerar *como mortos* aqueles que os Estados Unidos ou seus aliados mataram.

Finalmente, parece importante considerar que a proibição de certas formas do próprio luto público constitui a esfera pública na base de tal proibição. O público se formará na condição de que certas imagens não sejam divulgadas na mídia, de que certos nomes de pessoas mortas não sejam pronunciados, de que certas perdas não sejam declaradas como perdas, e de que a violência seja desrealizada e difusa. Tais proibições não apenas sustentam um nacionalismo baseado em seus objetivos e práticas militares, mas também suprimem qualquer divergência interna que poderia expor os efeitos concretos e humanos de sua violência.

Do mesmo modo, a extensa cobertura dos últimos momentos das vidas perdidas no World Trade Center conta histórias importantes e emocionantes, que fascinam e produzem uma intensa identificação ao despertar sentimentos de medo e tristeza. Não podemos deixar de imaginar, no entanto, que efeito humanizador essas narrativas têm. Com isso, não quero dizer simplesmente que elas humanizam as vidas que foram perdidas juntamente àquelas que escaparam por pouco, mas que reproduzem a cena e proporcionam a narrativa pela qual se estabelece “o humano” passível de luto. Não podemos encontrar na mídia, além de alguns relatos publicados na internet e divulgados principalmente por meio de e-mails, as narrativas de vidas árabes mortas de formas brutais. Nesse sentido, temos que nos perguntar em que condições uma vida passível de luto é estabelecida e mantida, e qual é a lógica de exclusão, qual é a prática de apagamento e denominação.

Enlutar Daniel Pearl não se apresenta como um problema para mim ou para minha família de origem. O seu nome é familiar, assim como seu rosto, uma história sobre educação que entendo e compartilho; a educação de sua mulher torna sua linguagem familiar, até comovente, para

mim, uma proximidade do que é similar.¹⁶ Em relação a ele, não me perturbo com a proximidade do não familiar, a proximidade da diferença que me faz trabalhar para forjar novos laços de identificação e reimaginar o que é pertencer a uma comunidade humana a qual não pode ser considerada em termos epistemológicos e culturais comuns. Sua história me leva para casa e me instiga a permanecer lá. Mas a que custo estabeço o familiar como o critério pelo qual uma vida humana é passível de ser enlutada?

A maioria dos norte-americanos provavelmente experimentou algo como a perda de seu estatuto de cidadão de Primeiro Mundo como resultado do 11 de Setembro e suas consequências. Que tipo de perda é essa? É a perda da prerrogativa, apenas e sempre, de ser aquele que transgride as fronteiras soberanas de outros Estados, mas nunca está na posição de ter suas próprias fronteiras transgredidas. Os Estados Unidos deveriam ser o lugar que não poderia ser atacado, onde a vida se encontrava a salvo da violência vinda de fora, onde o único tipo de violência que conhecíamos era a que infligíamos a nós mesmos. A violência que infligimos aos outros é apenas – e sempre – seletivamente entregue ao público. Vemos agora que a fronteira nacional era mais permeável do que parecia. Nossa resposta geral é ansiedade, raiva; um desejo radical de segurança, um reforço das fronteiras contra o que é percebido como estranho; uma vigilância reforçada dos povos árabes e de qualquer um que pareça vagamente árabe no imaginário racial dominante, qualquer um que tenha traços de ascendência árabe, ou quem você considera como árabe – muitas vezes cidadãos, muitas vezes sikhs, muitas vezes hindus, às vezes até mesmo israelenses, especialmente sefarditas, muitas vezes árabes-americanos, recém-chegados ou que vivem nos Estados Unidos há décadas.

¹⁶ Declaração de Mariane, esposa de Daniel Pearl, em BARRINGER, Felicity; JEHL, Douglas. US Says Video Shows Captors Killed Reporter. *The New York Times*, Nova York, 22 fev. 2002, p. A-1.

Vários alertas de terror emitidos pela mídia autorizam e aumentam a histeria racial, na qual o medo é dirigido a qualquer lugar e a lugar nenhum, em que os indivíduos são solicitados a ficarem atentos, mas sem saber sobre o que devem ficar atentos; dessa forma, todos estão livres para imaginar e identificar a fonte do terror. O resultado é o estímulo a um racismo amorfo, racionalizado pela alegação de “autodefesa”. Um pânico generalizado trabalha em conjunto com o reforço do Estado soberano e com a suspensão de liberdades civis. De fato, quando o alerta é emitido, todos os membros da população são solicitados a se tornarem “soldados de infantaria” no exército de Bush. A presunção de cidadão de Primeiro Mundo é a perda de um certo horizonte de experiência, uma certa sensação de que o mundo em si seria um direito nacional.

Condeno a partir de várias perspectivas éticas a violência cometida contra os Estados Unidos e não a vejo como “punição justa” por seus pecados anteriores. Ao mesmo tempo, nosso trauma recente pode ser uma oportunidade de reconsiderarmos a arrogância estadunidense e a importância de estabelecermos laços internacionais mais radicalmente igualitários. Fazer isso envolve certa “perda” para o país como um todo: a noção do próprio mundo como um direito soberano dos Estados Unidos deve ser cedida, abandonada e enlutada, do mesmo modo que fantasias grandiosas e narcisistas devem ser abandonadas e enlutadas. A partir da experiência subsequente de perda e fragilidade, no entanto, emerge a possibilidade de criar diferentes tipos de laços. Esse luto pode (ou poderia) realizar uma transformação na nossa percepção dos laços internacionais que rearticulária de forma crucial a possibilidade de uma cultura política democrática aqui e em outros lugares.

Infelizmente, parece o caso de uma reação oposta. Os Estados Unidos afirmam sua soberania justamente em um momento em que a soberania da nação está denunciando sua própria fraqueza, se não seu crescente estatuto de anacronismo. Requerem ajuda internacional, mas insistem em ser a liderança. Quebram contratos internacionais e então perguntam

quais países estão a favor ou contra a América. Expressam uma disposição em agir de maneira consistente com a Convenção de Genebra, mas se recusam a vincular-se a esse acordo, como estipulado por seu estatuto de signatário. Pelo contrário, os Estados Unidos decidem se irão agir de forma consistente com a doutrina, quais partes da doutrina serão aplicadas, e assim interpretam a doutrina unilateralmente. De fato, no exato momento em que eles afirmam agir coerentemente com a doutrina, como o fazem quando entendem o tratamento dado aos prisioneiros da Baía de Guantánamo como “humano”, decidem unilateralmente o que será considerado humano, e desafiam abertamente a definição estipulada de tratamento humano exigida pela Convenção de Genebra. Bombardeiam unilateralmente, dizem que é hora de Saddam Hussein ser destituído, decidem onde e quando instalar democracias e para quem, utilizando meios dramaticamente antidemocráticos e inescrupulosos.

Nações não são o mesmo que psiques individuais, mas ambas podem ser descritas como “sujeitos”, embora de grandezas diferentes. Quando os Estados Unidos agem, estabelecem a concepção do que significa agir como um norte-americano, estabelecem um modelo pelo qual essa noção pode ser entendida. Nos últimos meses, uma noção foi instaurada a nível nacional, soberana e extrajudicial, violenta e egocêntrica; suas ações constituem a busca por restaurar e manter seu domínio através da destruição sistemática de suas relações multilaterais, de seus laços com a comunidade internacional. Essa concepção se reforça, procura reconstituir sua totalidade imaginada, mas apenas ao preço de negar sua própria vulnerabilidade, sua dependência, sua exposição, em que explora esses mesmos aspectos em outros, tornando tais aspectos “alheios” a si mesmo.

Que essa foraclusão da alteridade ocorra em nome do “feminismo” é certamente algo com o que se preocupar. A súbita conversão feminista por parte do governo Bush, que retroativamente transformou a libertação das mulheres em justificativa para suas ações militares contra o Afeganistão, é

um sinal da forma com a qual o feminismo, como alegoria, é usado a serviço da restauração da presunção da impermeabilidade do cidadão do Primeiro Mundo. Mais uma vez, vemos o espetáculo de “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons”, como Gayatri Chakravorty Spivak descreveu a exploração culturalmente imperialista do feminismo.¹⁷ O feminismo se torna, nessas circunstâncias, inequivocamente identificado com a imposição de valores em contextos culturais intencionalmente desconhecidos. Certamente seria um erro avaliar o progresso do feminismo por meio de seu sucesso como projeto colonial. Parece mais crucial do que nunca separar o feminismo da sua presunção de Primeiro Mundo e usar os recursos da teoria feminista e do ativismo para repensar o significado do laço, do vínculo, da aliança, da relação, como são imaginados e vividos no horizonte de um igualitarismo contraimperialista.

O feminismo certamente poderia fornecer todos os tipos de respostas às seguintes perguntas: como um coletivo lida, afinal, com sua vulnerabilidade à violência? A que preço, e às custas de quem, esse coletivo consegue manejar a “segurança”, e de que maneira a agressão que os Estados Unidos provocaram é devolvida em diferentes formas de violência? Podemos pensar na história da violência aqui sem exonerar aqueles que se engajam contra os Estados Unidos no presente? Podemos fornecer uma explicação bem-fundamentada de acontecimentos que não seja confundida com uma isenção moral da violência? O que houve com o valor da crítica como um valor democrático? Sob quais condições a própria crítica é censurada, como se qualquer crítica reflexiva pudesse ser apenas e sempre interpretada como fraqueza e falha?

Negociar uma vulnerabilidade repentina e sem precedentes – quais são as opções? Quais são as estratégias a longo

¹⁷ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 303.

prazo? As mulheres conhecem bem essa questão, conhecem-na em quase todas as épocas, e nada acerca do triunfo dos poderes coloniais tornou nossa exposição a esse tipo de violência menos clara. Existe a possibilidade de parecer impermeável, de repudiar a própria vulnerabilidade. Nada sobre sermos socialmente constituídas como mulheres nos impede de simplesmente nos tornarmos violentas. E então há outra e antiga opção, a possibilidade de desejar a morte ou de estar morta, como um esforço inútil de antecipar o próximo golpe ou desviar dele. Mas talvez haja algum outro modo de viver em que a pessoa não se torne nem afetivamente morta nem mimeticamente morta, uma maneira de sair por completo do círculo de violência. Essa possibilidade tem a ver com reivindicar um mundo em que a vulnerabilidade do corpo seja protegida sem, por isso, ser erradicada, na insistência de sustentar a linha traçada entre esses dois termos.

Ao insistir em uma vulnerabilidade física "comum", posso parecer estar postulando uma nova base para o humanismo. Isso pode ser verdade, mas estou propensa a considerar essa ideia de uma forma diferente. A vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida a fim de entrar em jogo no campo ético, e não há nenhuma garantia de que isso possa acontecer. Não apenas existe sempre a possibilidade de a vulnerabilidade não ser reconhecida e de ser constituída como "irreconhecível", mas também a de, quando ela *for* reconhecida, esse reconhecimento ter o poder de alterar o significado e a estrutura da própria vulnerabilidade. Nesse sentido, se a vulnerabilidade é uma pré-condição para a humanização, e a humanização ocorre de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que a vulnerabilidade dependente fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano.

Então, quando dizemos que toda criança é sem dúvida vulnerável, isso é claramente verdade; mas é verdade, em parte, precisamente porque o ato do anúncio encena o próprio

reconhecimento da vulnerabilidade e mostra, portanto, a importância do próprio reconhecimento de sustentar a vulnerabilidade. Realizamos esse reconhecimento ao realizarmos essa reivindicação, e essa é certamente uma boa razão ética para fazer tal reivindicação. Fazemos a reivindicação, no entanto, precisamente porque ela não é presumida, precisamente porque ela não é honrada em nenhuma das instâncias. A vulnerabilidade assume outro significado no momento em que é reconhecida, e o reconhecimento exerce o poder de reconstituir a vulnerabilidade. Não podemos postular essa vulnerabilidade anterior ao reconhecimento sem reforçarmos a própria tese a que nos opomos (nossa postulação é ela mesma uma forma de reconhecimento, manifestando então o poder constitutivo do discurso). Esse quadro, no qual as normas de reconhecimento são essenciais para a constituição da vulnerabilidade como uma pré-condição do “humano”, é importante precisamente por esse motivo, ou seja, porque precisamos e queremos que essas normas estejam em vigor, lutamos por suas instaurações e valorizamos suas contínuas e expansivas operações.

Consideremos que, no sentido hegeliano, a luta pelo reconhecimento exija que cada sujeito reconheça, na reciprocidade, não apenas que o outro precisa de reconhecimento e merece tê-lo, mas também que cada um, de maneira diferente, está compelido pela mesma necessidade, pelo mesmo requisito. Isso significa que não somos identidades separadas na luta pelo reconhecimento, mas que já estamos envolvidos em uma troca recíproca, uma troca que nos desloca de nossas posições, de nossas posições como sujeitos, e nos permite ver que a própria comunidade requer o reconhecimento de que estamos todos, de maneiras diferentes, lutando por reconhecimento.

Quando reconhecemos o outro, ou quando pedimos por reconhecimento, não estamos pedindo para que um Outro nos veja como somos, como já somos, como sempre fomos, como éramos constituídos antes do encontro em si.

Em vez disso, ao pedir, ao fazer um apelo, já nos tornamos algo novo, uma vez que somos constituídos em virtude de ter alguém se dirigindo a nós, uma necessidade e desejo pelo Outro que ocorre no sentido mais amplo da linguagem, sem o qual não poderíamos existir. Pedir por reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já somos. É solicitar um devir, instigar uma transformação, fazer um apelo ao futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar a própria existência de si, e a própria persistência na existência de si, na luta pelo reconhecimento. Talvez essa seja uma interpretação de Hegel que estou oferecendo, mas também uma divergência, já que não vou me descobrir como sendo o mesmo “você” do qual eu dependo para existir.

Talvez neste ensaio eu tenha me movido muito apressadamente pelas especulações acerca do corpo enquanto local de uma vulnerabilidade humana comum, ainda que tenha insistido que essa vulnerabilidade é sempre diferentemente articulada, que não pode ser adequadamente pensada fora de um campo diferenciado de poder e, especificamente, fora da operação diferencial das normas de reconhecimento. Ao mesmo tempo, no entanto, eu provavelmente ainda insistiria que as especulações sobre a formação do sujeito são cruciais para entender a base de respostas não violentas à violação e, talvez ainda mais importante, a uma teoria da responsabilidade coletiva. Percebo que não é possível estabelecer analogias fáceis entre a formação do indivíduo e a formação, digamos, de culturas políticas centradas no Estado, e sou contra o uso da psicopatologia individual para diagnosticar ou mesmo simplesmente analisar os tipos de formações violentas nas quais estão envolvidas as formas de poder centradas e não centradas no Estado. Mas quando falamos do “sujeito”, não estamos sempre falando a respeito de um indivíduo: estamos falando sobre um modelo para a agência e a inteligibilidade, muitas vezes baseado no poder soberano. Nos níveis mais íntimos, somos sociais; somos conduzidos em direção a um “você”; estamos fora de nós mesmos, constituídos a partir de

normas culturais que nos precedem e ultrapassam, entregues a um conjunto de normas culturais e a um campo de poder que nos condicionam fundamentalmente.

A tarefa é, certamente, pensar essa suscetibilidade e vulnerabilidade primárias a partir de uma teoria de poder e reconhecimento. Essa é, sem dúvida, uma forma pela qual um feminismo psicanalítico politicamente informado poderia proceder. O "eu" que não chega a existir sem um "você" é também fundamentalmente dependente de um conjunto de normas de reconhecimento que não se originaram nem com o "eu" e nem com o "você". O que é prematuramente, ou tardiamente, chamado de "eu" é, no início, dominado, mesmo que por uma violência, um abandono, um mecanismo; sem dúvida parece melhor, nesse ponto, experimentar um fascínio com aquilo que é miserável ou abusivo do que não se deixar fascinar de forma alguma e, assim, perder a condição de ser e de vir a ser. O vínculo do cuidado radicalmente inadequado consiste nisso, ou seja, que o apego é crucial para a sobrevivência e que, quando este se realiza, ele o faz em relação a pessoas e a condições institucionais que podem muito bem ser violentas, empobrecedoras e inadequadas.

Se não se cria laços com uma criança, ela pode morrer e, sob certas condições, mesmo que esses laços sejam criados, ela pode estar ameaçada de não sobrevivência por outras razões. Portanto, o questionamento do apoio primário à vulnerabilidade primária é uma questão ética para a criança e para a infância. Mas existem consequências éticas mais amplas nessa situação que pertencem não apenas ao mundo adulto, mas à esfera política e a sua dimensão ética implícita.

Percebo que minha própria formação compromete o outro em mim, que minha própria estranheza para comigo mesma é, paradoxalmente, a fonte de minha conexão ética com os outros. Desse modo, não posso conhecer a mim mesma perfeitamente, nem o que me "difere" dos outros de maneira irreduzível. Esse desconhecimento pode parecer, de uma determinada perspectiva, um problema para a ética e para a

política. Não precisaria conhecer a mim mesma para agir com responsabilidade em relações sociais? Sem dúvida, sim, até certo ponto. Mas existiria um valor ético em meu desconhecimento? Estou violada, e percebo que a própria violação atesta o fato de que sou suscetível, entregue ao Outro de maneiras que não posso prever ou completamente controlar. Não consigo pensar apenas na questão da responsabilidade do Outro de forma isolada; se o fizer, me retiro do vínculo relacional que enquadra o problema da responsabilidade desde o início.

Se me percebo dentro do modelo humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis tornam claras as normas pelas quais o “humano” é constituído para mim, então me parece que sou constituída tanto por aqueles que enluto quanto por aqueles cujas mortes nego, cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social, se não do meu estatuto de cidadã de Primeiro Mundo. Antígona, correndo risco de morte ao enterrar seu irmão e contrariar o decreto de Creonte, exemplificava os riscos políticos de desafiar a proibição contra o luto público em tempos de crescente poder soberano e unidade nacional hegemônica.¹⁸ Quais são as barreiras culturais contra as quais lutamos quando tentamos descobrir sobre as perdas que nos pedem para não enlutarmos, quando tentamos nomear e, assim, colocar sob a rubrica do “humano” aqueles que os Estados Unidos e seus aliados mataram? De forma semelhante, as barreiras culturais que o feminismo deve negociar precisam estar relacionadas ao funcionamento do poder e à persistência da vulnerabilidade.

Uma oposição feminista ao militarismo emerge a partir de várias fontes, de vários locais culturais, em várias expressões idiomáticas; ela não precisa — e, afinal, não pode — falar

¹⁸ Ver BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nova York: Columbia University Press, 2000. [Edição brasileira: *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.]

em um único idioma político, e nenhum grande acerto de contas epistemológico precisa ser exigido. Esse parece ser o compromisso teórico, por exemplo, da organização Women in Black [Mulheres de Preto].¹⁹ Surge um *desideratum* a partir do importante ensaio de Chandra Mohanty, “Under Western Eyes” [Sob olhos ocidentais], no qual ela afirma que as noções de progresso dentro do feminismo não podem ser equiparadas à assimilação das chamadas noções ocidentais de agência e mobilização política.²⁰ Nesse ensaio, ela argumenta que o quadro comparativo em que as feministas do Primeiro Mundo desenvolvem a crítica sobre as condições de opressão das mulheres do Terceiro Mundo, baseadas em alegações universais, não apenas interpreta erroneamente a agência das feministas do Terceiro Mundo, como também produz uma falsa concepção homogênea de quem elas são e do que querem. Em sua opinião, esse enquadramento também reproduz o Primeiro Mundo como sendo o local da agência feminista autêntica, criando um Terceiro Mundo monolítico contra o qual ele mesmo deve se entender. Finalmente, ela argumenta que a imposição de versões de agência nos contextos do Terceiro Mundo, enfocando a ostensiva falta de agência representada pelo véu ou pela burca, não apenas interpreta erroneamente os vários significados culturais que a burca pode carregar para as mulheres que a usam, mas também nega os próprios idiomas de agência que são relevantes para essas mulheres.²¹ A crítica de

¹⁹ SCOTT, Joan Wallach. *Feminist Reverberations*. Durham, v. 13, n. 3, p. 1-23, 2002.

²⁰ MOHANTY, Chandra. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: MOHANTY, Chandra; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (Eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianápolis: Indiana University Press, 1991. p. 61-88.

²¹ Ver também ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Trabalho apresentado no simpósio RESPONDING TO WAR, realizado na Universidade de Columbia, Nova York, em fevereiro de 2002; ABU-LUGHOD, Lila. Entrevista com Nermeen Shaikh. *Asia Source*, 20 mar. 2002; ABU-LUGHOD, Lila (org.).

Mohanty é minuciosa e correta — e foi escrita há mais de uma década. Parece-me agora que a possibilidade de uma coligação internacional deve ser repensada com base nessa e em outras críticas. Tal coligação teria que ser modelada a partir de novos modos de tradução cultural e seria diferente de privilegiar esta ou aquela posição ou de pedir um reconhecimento que presume que todas nós estejamos fixas e congeladas em nossos vários lugares e em nossas posições de sujeito.

Poderíamos realizar vários debates intelectuais engajados ao mesmo tempo e, mesmo assim, nos encontrar unidos na luta contra a violência, sem termos que concordar com várias questões epistemológicas. Poderíamos discordar sobre o estatuto e o caráter da modernidade e, mesmo assim, nos encontrar unidos na reivindicação e na defesa dos direitos de mulheres indigenas à assistência médica, tecnologia reprodutiva, salários decentes, proteção física, direitos culturais, liberdade de reunião. Se você me visse em tal linha de protesto, se perguntaria como uma pós-moderna foi capaz de reunir a “agência” necessária para chegar lá? Duvido. Você presumiria que caminhei ou peguei o metrô! Da mesma forma, várias rotas nos levam à política, várias histórias nos trazem para a rua, vários tipos de raciocínios e crenças. Não precisamos nos fundamentar em um único modelo de comunicação, em um único modelo de razão, em um único conceito do sujeito antes de sermos capazes de agir. De fato, uma coligação internacional de ativistas feministas e pensadoras — uma coligação que afirma o pensamento de ativistas e do ativismo de pensadores e se recusa a colocá-los em categorias distintas que negam a complexidade real das vidas em questão — às vezes terá que aceitar a matriz de incomensuráveis crenças epistemológicas e políticas e modos e meios de ação que nos levam ao ativismo.

Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Haverá diferenças entre as mulheres, por exemplo, sobre qual é o papel da razão na política contemporânea. Spivak insiste que não é a razão que politiza as mulheres tribais da Índia que são exploradas por firmas capitalistas, mas um conjunto de valores e uma percepção do sagrado que emerge através da religião.²² E Adriana Cavarero afirma que não é porque somos seres de raciocínio que nos conectamos uns aos outros, mas o fazemos por estarmos expostos uns aos outros, exigindo um reconhecimento que não substitua aquele que reconhece por aquele que é reconhecido.²³ Queremos dizer, então, que é o nosso estatuto de “sujeitos” que nos une, embora, para muitos de nós, o “sujeito” seja múltiplo ou fraturado? A insistência do sujeito como precondição da agência política não apaga os modos mais fundamentais de dependência que nos prendem e dos quais emergem nosso pensamento e afiliação, a base de nossa vulnerabilidade, afiliação e resistência coletiva?

O que nos permite encontrar uns aos outros? Quais são as condições possíveis para uma coligação feminista internacional? Entendo que, para responder a essas perguntas, não podemos olhar para a natureza do “homem”, ou para as condições a priori da linguagem, ou tampouco para as condições atemporais de comunicação. Precisamos considerar as demandas da tradução cultural que presumimos ser parte de uma responsabilidade ética (além das proibições explícitas de pensar o Outro sob o signo do “humano”) enquanto tentamos pensar nos dilemas globais enfrentados pelas mulheres. Não é possível impor uma linguagem da política desenvolvida nos contextos do Primeiro Mundo às mulheres que estão enfrentando a ameaça da exploração econômica imperialista e da

²² DEVI, Mahasweta. *Imaginary Maps: Three Stories*. Tradução para o inglês e introdução de Gayatri Chakravorty Spivak. Nova York; Londres: Routledge, 1995. p. 199.

²³ CAVARERO, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Tradução para o inglês de Paul Kottman. Nova York: Routledge, 2000.

obliteração cultural. Por outro lado, estaríamos errados em pensar que o Primeiro Mundo está aqui e o Terceiro Mundo está lá, que um segundo mundo estaria em *algum outro lugar*, que um subalterno subentende essas divisões. Essas topografias mudaram, e o que uma vez foi considerado como uma fronteira, aquilo que delimita e limita, é um local altamente povoado, se não a própria definição da nação, confundindo a identidade naquilo que pode muito bem se tornar uma direção bastante auspiciosa.

Se você me confunde, então você já é parte de mim, e eu não sou nada sem você. Não posso reunir o “nós”, exceto ao encontrar a maneira pela qual estou amarrada a “você”, ao tentar traduzir, e sim ao descobrir que minha própria língua deve partir-se e ceder se eu quiser conhecê-lo. Você é o *ganho com essa desorientação e perda*. É assim que o humano passa a existir, repetidas vezes, como aquilo que ainda estamos para conhecer.