

FELIPE DUTRA DEMETRI

**CORPOS DESPOSSUÍDOS:
Vulnerabilidade em Judith Butler**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-graduação em
Psicologia da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção
do Grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria
Juracy Filgueiras Toneli

Coorientador: Prof. Dr. João
Manuel de Oliveira

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Demetri, Felipe Dutra
Corpos Despossuídos : Vulnerabilidade em Judith
Butler / Felipe Dutra Demetri ; orientadora, Maria
Juracy Filgueiras Toneli, coorientador, João Manuel
de Oliveira, 2018.
165 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Psicologia. 2. Vulnerabilidade. 3. Judith
Butler. 4. Gênero. 5. Resistência. I. Toneli, Maria
Juracy Filgueiras. II. Oliveira, João Manuel de.
III. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. IV. Título.

*Para Jura,
que queria ser chamada assim.
Para Luiz,
que foi paciente.*

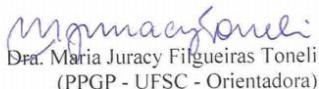
Felipe Dutra Demetri

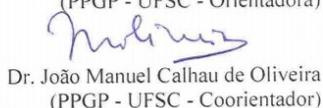
Corpos despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 26 de Fevereiro de 2018.

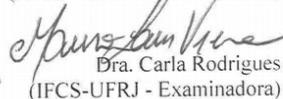

Dr. Carlos Henrique Sancineto da Silva Nunes
(Coordenador - PPGP/UFSC)


Dra. Maria Juracy Figueiras Toneli
(PPGP - UFSC - Orientadora)


Dr. João Manuel Calhau de Oliveira
(PPGP - UFSC - Coorientador)


Dra. Mériti de Souza
(PPGP - UFSC - Examinadora)

Prof. Dr. Mauro Luis Vieira
Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação
em Psicologia/CFH-UFSC
Portaria nº 1404/2017/GR


Dra. Carla Rodrigues
(IFCS-UFRJ - Examinadora)

Dra. Kátia Maheirie
(PPGP - UFSC - Suplente)

Dra. Sônia Weidner Maluf
(PPGP - UFSC - Suplente)

AGRADECIMENTOS

Por um trabalho perpassam várias mãos, fragmentos de conversas, imagens inesquecíveis, ecos do passado. Seria impossível atender com justeza o ímpeto de agradecer a todos que foram responsáveis pela possibilidade de escrita dessas linhas. Mas, mesmo nessa dificuldade, é preciso destacar alguns desses nomes que desestabilizam nossa autoria (mas que, sem eles, não poderíamos ser quem somos): primeiro, aos meus pais, Isabel e Carlos Demetri, porque eles são os primeiros; aos meus amigos, Arthur Brotto, Carla Lopes, Diego Chagas, Fernando Bastos Neto, Glenda Vicenzi, Gustavo Zatelli, Junia Botkowski, Laila Galvão, Marcel Souza, Marina Caume, Mark Walker, Murilo da Rosa, Rafael Becker, Rafael Innocente, Renata Volpato, Rodrigo Sartoti, Thamirys Lunardi, Tibor Guedes, Victor Cândido, pela paciência que tiveram comigo; aos amigos do *Motim*, Ana Hining, Caio Incrocci, Emília Franzosi, Jéssica Fuchs, Leandro Aragon, Maria Alice Echevarrieta, Mateus Benvenuti, pelas decisivas conversas que deram a esse trabalho um outro rumo; aos colegas do Margens, Geni Núñez, Gustavo Machado, Melissa Jaeger, pelas trocas e pela parceria nesses dois anos; à Olga Swiech, que compartilhou suas leituras comigo; à Katia Maheirie, a quem fico devendo imensamente; ao professor Roberto Wu, que expandiu meus horizontes; às professoras Carla Rodrigues e Mériti de Souza, por aceitarem participar da banca e pelas contribuições na minha formação; ao João Manuel de Oliveira, que chegou na hora certa, pela leitura astuta, pelas sugestões; à Maria Juracy Filgueiras Toneli, por acreditar neste trabalho, por abrir sua casa, pela amizade. À CAPES, pelo financiamento; ao PPGP, pelo apoio institucional; ao professor Carlos Henrique Nunes, pela disponibilidade; ao Gileade Braga, pelas inúmeras ajudas. Ao Luiz Reis, cuja influência e contribuição neste trabalho vão além do que posso descrever. Um grande agradecimento é devido, enfim, a Alexandra Elbakyan, na pessoa de quem também agradeço a todos os *hacktivistas* que trabalham incansavelmente rompendo as barreiras empresariais do conhecimento, disponibilizando livros e artigos gratuitamente.

Let's face it. We're undone by each other.
(Judith Butler, Precarious Life)

RESUMO

O presente trabalho, intitulado *Corpos Despossuídos: Vulnerabilidade em Judith Butler*, busca investigar os usos e as modulações da noção de vulnerabilidade na obra da filósofa norte-americana Judith Butler. A autora, em um primeiro momento de sua obra, problematizou os temas de sexo, gênero e materialidade corpórea dentro do pensamento feminista. Butler apontava a falência da política identitária das lutas feministas e sugeriu uma outra forma de compreender o gênero, a partir do que chamou de performatividade do gênero, solapando a divisão metafísica sexo/gênero. Colocando-se contra qualquer doutrina que sustente a materialidade corpórea como “superfície de inscrição”, para Butler é preciso tematizar a responsividade do corpo, situando-a na órbita de uma agência politicamente necessária. Tal intento levou a autora a teorizar a vulnerabilidade do sujeito enquanto categoria linguística, isto é, a abertura do sujeito aos regimes normativos que, paradoxalmente, permitem sua agência. Após os atentados de 11 de setembro, Butler volta a tematizar a vulnerabilidade, mas em termos sensivelmente diferentes. A “invulnerabilidade” projetada pelos Estados Unidos leva a filósofa à consideração da importância da vulnerabilidade do outro para repensar as categorias políticas e os regimes éticos. Nesse sentido, pensar em questões de luto e reconhecimento exemplificam, para a filósofa, a forma como determinadas vidas podem estar mais expostas ao perigo; mais vulnerabilizadas, portanto. Repensar a vulnerabilidade em termos de ética demanda reconhecer a precariedade da vida, isto é, sua característica de dependência fundamental e de exposição ao perigo. Isso leva a autora a questionar o modo como a ontologia considera o corpo, colocando-o como unidade discreta ou superfície de inscrição. Para Butler, é preciso de uma ontologia corpórea que considere essa dimensão de relacionalidade do corpo. Por último, a vulnerabilidade, para a filósofa, não se confunde com uma posição de passividade ou de exclusão: ao contrário, vulnerabilidade implica em resistência na medida em que corpos, ao exibirem essa vulnerabilidade, encenam uma resistência aos poderes instituídos, reconfigurando a gramática do reconhecimento. Argumenta-se, nesse sentido, que vulnerabilidade pode ser considerada como uma “chave de leitura” possível de sua obra.

Palavras-chave: Judith Butler. Vulnerabilidade. Precariedade. Resistência. Gênero.

ABSTRACT

The present work, titled *Dispossessed Bodies: Vulnerability in Judith Butler*, seeks to investigate the uses and modulations of the notion of vulnerability in the work of the North American philosopher Judith Butler. The author, in a first moment of her work, problematized the themes of sex, gender and corporeal materiality within the feminist thought. Butler pointed to the failure of feminist identity politics, suggesting another way of understanding gender in the form of what she called gender performativity, undermining the metaphysical division of sex / gender. Putting up against any doctrine that supports corporeal materiality as an "inscription surface," Butler argues that one must thematize the responsiveness of the body, placing it in the orbit of a politically necessary agency. Such an attempt led the author to theorize the subject's vulnerability as a linguistic category, that is, the subject's openness to the normative regimes that, paradoxically, allow their agency. After the September 11 attacks, Butler re-discussed the concept of vulnerability, but in noticeably different terms. The "invulnerability" projected by the United States leads the philosopher to consider the importance of the other's vulnerability to rethinking political categories and ethical regimes. In this sense, thinking about matters of mourning and recognition exemplifies, for the philosopher, the way in which certain lives may be more exposed to danger; and, therefore, more vulnerable. Rethinking vulnerability in terms of ethics demands the recognition of the precariousness of life, that is, its fundamental dependence and exposure to danger. This leads the author to question how the ontology considers the body by placing it as a discrete unit or as an inscription surface. For Butler, a new corporeal ontology that considers this dimension of relationality of the body is necessary. Finally, vulnerability, for the philosopher, must not be confused with a position of passivity or exclusion: on the contrary, vulnerability implies resistance insofar as bodies, in exhibiting this vulnerability, stage a resistance to the powers that be, reconfiguring the grammar of recognition. I argue, in this sense, that vulnerability may be read as a possible "key" to understand her work.

Keywords: Judith Butler. Vulnerability. Precariousness. Resistance. Gender.

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	11
PARTE I – SUJEITO E PODER; PERORMATIVIDADE E	
LINGUAGEM.....	27
ENTREATO.....	78
PARTE II – PRECARIIDADE E POLÍTICA; ÉTICA E	
DESPOSESSÃO.....	87
EPÍLOGO.....	146
REFERÊNCIAS.....	157

PRÓLOGO

1.1 O Brasil, terra das contradições, celebrado pela imagem do povo acolhedor, cordial e hospitaleiro, é o lugar em que mais se mata travestis e transexuais no mundo.¹ Se, por um lado, isso sublinha um aspecto violento na nossa sociedade contra a população trans, em que, podemos sugerir, convergem aspectos culturais misóginos e transfóbicos, por outro isso também nos diz algo sobre como determinadas vidas são consideradas menos relevantes. Sobre isso a experiência diária de pessoas trans é nota constante: conseguir vencer um dia sem ser vítima de algum tipo de constrangimento é uma tarefa, no atual momento, impossível. Nesse mesmo cenário, as investigações dos homicídios praticados contra pessoas trans geralmente são inconclusivas, morosas, quando não abertamente discriminatórias. Com isso não se quer advogar um sistema penal mais punitivo e rigoroso; as pessoas trans sabem que é impossível confiar plenamente nos dispositivos de segurança, eles mesmos responsáveis por parcela significativa da violência contra elas praticada. Mas essa violência incontida contra essa população por um lado, e a indiferença que se opera nos níveis de gestão e aplicação de políticas públicas, por outro, expõem um jogo de forças silencioso, porém não menos eficaz, encarregado de reproduzir as condições nas quais esse aparato mortífero pode continuar produzindo suas vítimas sem que elas possam ser choradas, ou seja, consideradas propriamente como vidas.

Isso, é importante dizer, não é um fenômeno que se reduz a essas populações, quando muito poder-se-ia dizer que, em termos mais genéricos, impera hoje o que Achille Mbembe (2011) chamou oportunamente de *necropolítica*. O Brasil, como sugerem os indicadores de violência, vive numa espécie de “guerra civil” em que a única diferença substancial em relação aos grandes conflitos do tempo presente (Guerra da Síria, por exemplo) é quase uma questão de nomenclatura.² O número elevado de mortos, em que preponderam corpos negros, demonstra a macabra repetição daquilo que nos referíamos: um desvalor sobre determinadas vidas. Não exatamente um

1 Dados e estatísticas sobre essa população são raros de encontrar, contudo, mesmo com subnotificação, o Brasil, em termos absolutos, possui o maior número de assassinatos de pessoas trans; em termos relativos, ocupa o terceiro lugar. Sobre isso, conferir Nogueira e Cabral (2018).

2 Notícias como essa estão plenamente naturalizadas: “Com mais de 61 mil assassinatos, Brasil tem recorde de homicídios em 2016” (EBC Agência Brasil, 2017).

valor prévio que fora retirado; mas sim a produção e reprodução de mecanismos normativos, e por isso mesmo genéricos e estratégicos, cuja função é sobretudo domesticar e organizar a sensibilidade corrente a respeito da matança generalizada.

Começar este trabalho falando do Brasil serve um propósito: embora as reflexões aqui debatidas sejam formuladas por uma filósofa estadunidense, elas tocam neste obscuro e cada vez mais relevante ponto da nossa realidade que hoje se apresenta com certa urgência: a gestão das vidas consideradas com pouco valor. O presente trabalho não almeja e sequer poderia tratar satisfatoriamente dessa questão. Mas decididamente Judith Butler vem oferecendo contribuições originais que podem minimamente tocar nestes pontos. Todas as suas preocupações – gênero e sexualidade, reconhecimento, obrigações éticas, a política e o político, a precariedade, a vulnerabilidade – estão estreitamente vinculadas com os grandes dilemas do tempo presente, e elas começam com o elemento-chave que faz convergir todos esses vetores: *o corpo*.

1.2 Qualquer referência aos temas de gênero e sexualidade, hoje, não pode passar ao largo de Judith Butler, autora que se tornou canônica nesse campo de estudos, e que ficou conhecida por ser uma das representantes mais notáveis da Teoria *queer*. Porém, como argumentaremos, as inquietações teóricas de Butler vão se alargando com o tempo, sem que haja qualquer tipo de *abandono* ou *grande virada* em detrimento das primeiras obras. Hoje Judith Butler é uma das principais autoras de um movimento que visa reabilitar a Teoria Crítica a nível global.

Elegemos “vulnerabilidade” como ideia chave para compreender sua obra. Essa noção pode ser um pouco desconcertante, especialmente para os propósitos políticos do feminismo: não seria tarefa de um pensamento feminismo *superar* qualquer discurso que identifique a mulher com a posição de passividade, de vítima? Não seria pensar nesses termos um desserviço? Vulnerabilidade, nesse sentido, é um lugar-comum para aqueles que pesquisam na área das ciências humanas. Fala-se em “populações vulneráveis”, ou “em situação de vulnerabilidade”, e na melhor das hipóteses, “vulnerabilizadas”. É como um truismo que, de tanto se repetir, torna-se pressuposto de investigação teórica. Quando se trata de populações pobres, os moradores de rua, as transsexuais e travestis, fala-se de sua vulnerabilidade como uma característica inerente ou, no máximo, resultado de uma situação circunscrita. A vulnerabilidade, nesse sentido, é sempre a vulnerabilidade do outro? Para pensar com consequência as situações nas quais determinadas populações são mais expostas ao perigo – não

temos dúvidas que, nesse sentido específico, pode-se falar em “vulnerabilizadas” – e para pensar em possibilidades concretas da superação de determinados agenciamentos políticos, devemos necessariamente dar um passo atrás: tratar a vulnerabilidade como *pressuposto não questionado* dificilmente terá resultados positivos em qualquer campo de estudos, seja na psicologia social, no direito, nas políticas públicas e no serviço social.

Geralmente, quando se fala em vulnerabilidade, se toma como pressuposto um sujeito pensado a partir das matrizes humanistas, iluministas e liberais. Esse pensamento, grosso modo, apresenta o sujeito como um indivíduo dotado de agências racionais que, com os meios ao seu dispor, poderá conscientemente se “emancipar”, deixar para trás apenas os rastros de uma sociedade vil, corrupta. Apostando no *logos*, esse indivíduo se estabelece em comunidade com outros seres falantes: o indivíduo de um lado, a sociedade do outro. Sua *machucabilidade* deve ser a todo custo elidida: o desenvolvimento desse indivíduo deve se dar em ambiente seguro, livre de ameaças externas, dos perigos, dos estrangeiros. A susceptibilidade desse sujeito é, portanto, exceção. Os contornos de seu corpo marcam os limites conhecidos de sua inviolabilidade.

Já é conhecida, porém, uma crítica que une o sujeito ao poder; o indivíduo que se submete, que ensaia sua *servidão voluntária*. Isso está colocado, de forma mais ou menos explícita, desde La Boétie. Entretanto, isso pode nos levar a um problema contrário: *há espaço para agência?* Estaria o sujeito sempre determinado pela sociedade, pelos poderes instituídos, pelos outros? Seria sua vulnerabilidade ao poder um tipo de sina? Para Butler, só faz sentido pensar em vulnerabilidade se estivermos pensando em resistência. Afirmar nossa susceptibilidade aos poderes instituídos não é necessariamente corroborar uma profecia que se auto-realiza. Investigar os sentidos dessa aparente aporia no pensamento da filósofa, a vulnerabilidade enquanto resistência, é um dos objetivos desse trabalho. *Iluminando o ponto de toque entre o poder e a vida.*

1.3 É preciso localizar o pensamento de Judith Butler, no caso dos seus primeiros livros, como tributário de um momento específico, um singular contexto político-cultural. Fazemos isso não para “decifrar” seu projeto, mas para colocá-lo em movimento, estabelecendo pontes, demarcando algumas regularidades e identificando os avanços e as hesitações de um pensamento vivo. Como se sabe, o mundo pós-maio de 1968 viu surgir toda uma sorte de movimentos e demandas de características libertárias, cujas bandeiras hoje são qualificadas como

“identitárias” ou “culturais”: os movimentos LGBT, feministas, movimento negro e feminismo negro, entre outros. Vladimir Safatle sintetiza:

Durante certo tempo, embalada pelos ares libertários de Maio de 68, a esquerda viu na “diferença” o valor supremo de toda crítica social e ação política. Assim, os anos 1970 e 1980 foram palco da constituição de políticas que, em alguns casos, visavam a construir a estrutura institucional daqueles que exigiam o reconhecimento da diferença no campo sexual racial, de gênero etc. Uma política das defesas das minorias funcionou como motor importante do alargamento das possibilidades sociais de reconhecimento. Essa política gerou, no seu bojo, as exigências de tolerância multicultural que pareciam animar o mundo, sobretudo a partir de 1989, com a queda do Muro de Berlim (Safatle, 2012, p. 27).

Para Safatle, porém, houve um rápido esgotamento desse ímpeto:

Por um lado, tal dinâmica teve sua importância por dar maior visibilidade a alguns dos setores mais vulneráveis da sociedade (como negros, mulheres e homossexuais). No entanto, a partir de certo momento, começou a funcionar de maneira contrária àquilo que prometia, pois podemos atualmente dizer que essa transformação de conflitos sociais em conflitos culturais foi talvez um dos motores maiores de uma equação usada à exaustão pela direita mundial, em especial na Europa (Safatle, 2012, p. 28).

Safatle entoa um coro já conhecido, o de que as pautas “culturais” teriam minado as efetivas bandeiras de esquerda e suas autênticas preocupações; essas novas demandas, embora importantes e inegáveis, estariam apenas no âmbito de uma crítica cultural. Essa leitura falha em reconhecer que muitas vezes as críticas ditas “culturais” estavam irremediavelmente enredadas em análises dos sistemas de classe e de

dominação.³ Além disso, numerosos movimentos ditos “identitários” e “culturais” surgem no seio de organizações marxistas e entre teóricos de tradição marxista.⁴ É inegável, contudo, o influxo do “pensamento francês”, ou pós-estruturalista, na concepção teórica que passa a nortear alguns desses movimentos, e destacamos aqui o movimento *queer* e a teoria *queer*.

Se o movimento LGBT era marcado por um *desejo de reconhecimento* dentro de determinados marcos – por exemplo, o homossexual “de família”, de classes altas, discreto –, a epidemia de AIDS, nos anos 1980 (período da formação intelectual de Butler) frustra rapidamente essa pretensão. Em cena está agora o *aidético*, essa figura que condensa em si toda sorte de estigmas negativos, muitos deles associados com a homossexualidade (Miskolci, 2012, p. 25). Dificilmente a demanda por reconhecimento dos afetados pela AIDS poderia ser descrita como uma luta “cultural”: *há algo mais material do que um corpo que decai?* Isso nos conduz para um conceito que será fundamental para entender as primeiras teorizações de Butler: *o abjeto*.

1.4 É a partir da psicanalista Julia Kristeva que Butler toma contato com o conceito de *abjeto*. Na década de 1980 e início da década de 1990, com o avanço da epidemia de AIDS, milhares de pessoas morrem e são infectadas, nos Estados Unidos, no Brasil e no resto do mundo. A administração do então presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, demorou demasiadamente para reconhecer e tomar ação diante da epidemia. A questão então permaneceria numa penumbra

3 Nesse sentido, ver o clássico *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis (2016).

4 Para Butler, como explicitado no texto *Merely Cultural* (Butler, 1997) a necessidade de “retorno” aos ideias materialistas da esquerda, articulada na forma de críticas aos setores mais “culturais” do campo progressista, como os debates de gênero e raça, seria uma espécie de identificação vacilante da esquerda ortodoxa com esses ideais meramente “culturais” que, na própria reivindicação de uma unidade anterior, reivindica para si um lugar na crítica cultural que, longe de ser dissolvido, é reforçado no ato dessa denúncia. A enunciação dessa crítica por parte da ortodoxia marxista, em suma, somente reforça uma divisão cuja necessidade e importância ainda está para ser demonstrada – e que dificilmente foi defendida explicitamente por essa crítica dita “cultural”. Cumpriria fazer uma espécie de retorno estratégico, argumenta a autora, para as autoras socialistas e feministas, cujo exemplo mais destacado é Gayle Rubin (1975), que demonstraram a *materialidade* articulada na reprodução generificada e sexualizada da vida. Portanto, o *queer*, longe de ser *meramente cultural*, está igualmente implicado com debates de classe e precarização.

assassina, pois a inação teve como consequência direta mais desinformação e mais mortes (Miskolci, 2015). A figura do homossexual bem-comportado, o “cartão de visitas” de uma parcela do movimento LGBT, viu-se arrebataada pela doença então associada com o *submundo gay*, contribuindo para que certos estigmas perdurassem na teia de omissão que caracterizou o governo Reagan neste quesito. Movimentos sociais, que depois viriam a ser denominados como *queer*, portanto, levantam-se contra tal mudez, tomando para si essa figura do *aidético*, tão repulsiva, tão *abjeta*, essa vida doente e frágil, vista como permissiva e, no limite, responsável pela própria condição; havia quem acreditasse (e há os que ainda acreditam) que o vírus seria uma espécie de punição divina.

A organização de intervenções que mobilizavam o luto público por aquelas mortes não choradas influenciou fortemente Butler, e explica em parte o caldo cultural do surgimento de sua obra. O que está de pronto colocado é essa fragilidade da vida, uma dependência às mãos que não são minhas, e como em determinadas situações essa fragilidade é exposta, aumentada; uma vida só pode ser vivida com essa mínima condição de entrega a um mundo que não é meu, e ao qual estou invariavelmente vinculado. Criar esses movimentos almejando ações governamentais para uma população à época vista como *subterrânea* esbarrou em dificuldades inerentes à esfera pública. A necessidade de *dar vida* a uma população rejeitada pela inteligibilidade corrente foi o principal gesto dos movimentos *queer* daquela época: *aquelas vidas tinham valor*. Isso levanta o problema do *normativo*, o que é *normalizado*, e aquilo que fica para fora do fluxo normativo, rejeitado, apagado, não-desejado: o abjeto.

O abjeto, para Kristeva (1982), está no terreno do inominável da psicanálise, sendo uma condição para a constituição do sujeito que está além da mera repressão (a dita pedra angular da psicanálise). Enquanto o objeto está diante de mim numa relação apreensão, o abjeto é o excesso de um Eu que constitui as próprias bordas falíveis desse Eu corpóreo. Participando do momento fundador do sujeito, o abjeto permanece, paradoxalmente, como ameaça constante. Se o objeto é compreendido na diade sujeito-objeto, isto é, precisamente na relação, o abjeto, podendo afirmar isso apenas temporariamente, é todo o exterior constitutivo dessa relação; não é apenas o que é rejeitado ou descartado, mas é a própria condição de ser do sujeito, pois é o que assombra e perturba uma certa ordem instituída, permanente espectro ameaçador da unidade do Eu. O abjeto, portanto, não se situa apenas no exterior que delimita o Eu, mas é a perene ambiguidade entre aquilo que nos unifica e aquilo que nos ameaça, ocupando então esse *locus* de ambiguidade. O

sentimento de repulsa, que tanto caracteriza o abjeto, é uma rejeição corpórea àquilo que põe em risco minha estabilidade; entretanto, vê-se que ele não é propriamente exterior, mas permanece de certa forma conservado na minha vida corpórea, mesmo que mediante uma rejeição violenta. Em termos de estruturação psíquica, o abjeto parece oscilar nos três registros da psicanálise lacaniana (Simbólico, Imaginário, Real), justamente porque seu advento é concomitante, como sugere Kristeva, com o surgimento da função Eu; o abjeto, aquilo que é ejetado, articula-se nos termos de uma repressão primária, inaugural, que resulta da assunção da linguagem pelo indivíduo: “o abjeto seria, pois, o ‘objeto’ da repressão originária” (Kristeva, 1982, p. 12).

O abjeto enquanto função inspira e influencia a leitura que Judith Butler faz dos movimentos *queer*. O abjeto, *locus* da impropriedade da representação, está presente na obra de Butler, mesmo quando não explícito, na forma de uma nota basal, ressoando em diversos escritos. O campo da abjeção, em Butler, não é apenas o material psíquico ejetado, como em Kristeva; a abjeção é também regulada dentro dos esquemas normativos responsáveis por delimitar o escopo do vivível; Butler irá trabalhar essa categoria a partir da norma, influenciada por Michel Foucault (e sobre ele falaremos em seguida). A filósofa argumenta que se há esse *abjeto rejeitado*, ele muito provavelmente é tão regulado pelo normativo como o ideal postulado. Butler estará interessada em como podemos pensar em formas mais abrangentes de conceber a possibilidade de determinadas vidas, além de denunciar e identificar os mecanismos que delimitam quais vidas serão possíveis e quais não. O *queer* desaloja a fixidez e a previsibilidade de determinadas posições; *o queer é essencialmente subversivo*. Talvez essa seja uma das mensagens que mais perduram na obra de Butler: não há esquema normativo invulnerável. O *queer*, algo que era talvez minoritário – ou com menos representatividade – dentro do vasto universo da diversidade sexual, e que era passível até de ser ignorado por um padrão normativo mesmo dentro do próprio movimento LGBT, caracteriza, então, mais do que uma população de transviados: *é um gesto que subverte*.

1.5 Spargo (2000) sintetizou perfeitamente: “Foucault não é a origem da teoria queer, nem a teoria queer é o destino do pensamento de Foucault” (2000, p. 9. Tradução nossa). Tampouco se pode falar de uma Teoria *queer* unitária, mesmo em 1999 Spargo já advertia sobre as diversas derivas. Entretanto, o trabalho de Michel Foucault tem sido de grande valia no estudo da sexualidade em geral, influenciando também teóricos *queer* em particular. Sem pretender realizar uma lista exaustiva, seu influxo em Butler é decisivo em variados momentos de sua obra: (1)

primeiro, em seus artigos do final dos anos 1980, Butler vê Foucault com hesitação, criticando o que entendia como “corpo enquanto superfície de inscrição”; (2) em *Gender trouble* (1990), permanece essa crítica, mas questionar o *sexo* enquanto materialidade certamente se apoia parcialmente no filósofo; (3) em *Bodies that matter* (1993), seu raciocínio sobre sexo e o corpo são articuladas nos termos de Foucault: “ideal regulatório” e “norma”; (4) em *Psychic life of power* (1997a) a teoria normativa do sujeito é cotejada com o pensamento psicanalítico, e Butler pretende esboçar uma compreensão que supere a cisma entre as duas abordagens; (5) em *Precarious life* (2004) Butler trabalha exaustivamente a partir do conceito de *governamentalidade* para compreender os mecanismos que permitem a emergência de uma “soberania anacrônica”; (6) em *Giving an account of oneself* (2005), a filósofa recupera o gesto crítico de *O que é a crítica?* para pensar numa ética que tenha compromisso com o que é excluído dos regimes de verdade; (7) em *Notes toward a performative theory of assembly* (2015) há algumas menções discretas porém não menos decisivas ao *biopoder*. Algumas ideias de Michel Foucault serão brevemente discutidas ao longo do trabalho, mesmo que a partir de Butler; contudo, é oportuno introduzir uma tensão teórica que o próprio Foucault propõe em *História da Sexualidade I: A vontade de Saber* (1984), e que acompanhará Butler nos seus primeiros trabalhos.

Nas páginas finais de *História da Sexualidade*, Foucault antecipa possíveis objeções ao seu trabalho numa espécie de diálogo socrático imaginário. Colocando a questão a si próprio, é como se perguntasse: digamos que isso tudo é verdade, mas e o sexo?⁵ Ou ainda: e o corpo?

5 “Podem me dizer: isso é entrar num historicismo mais precipitado do que radical; é esquivar, em favor de fenômenos variáveis, talvez, mas frágeis, secundários e sobretudo superficiais, a existência biologicamente sólida das funções sexuais; é falar da sexualidade como se o sexo não existisse. E estariam no direito de me objetar: “V. pretende analisar em detalhe os processos pelos quais o corpo das mulheres, a vida das crianças, e as relações familiares e toda uma ampla rede de relações sociais foram sexualizadas. V. quer descrever esse grande aumento da preocupação sexual desde o século XVIII e a obstinação crescente que tivemos em suspeitar o sexo em toda parte. Admita-se. E suponhamos que os mecanismos de poder foram, de fato, empregados mais para suscitar e ‘irritar’ a sexualidade do que para reprimi-la. Mas, eis que V. permaneceu bem próximo daquilo que acredita, certamente, ter-se distanciado; no fundo, V. mostra fenômenos de difusão, de instalação, de fixação da sexualidade, tenta fazer ver o que se poderia chamar de organização de ‘zonas erógenas’ no corpo social; pode ser muito bem que V. tenha apenas transposto, para a escala de processos difusos, mecanismos que a psicanálise identificou com precisão ao nível do indivíduo. Mas V. elide o ponto de partida para essa

Foucault defende, por um lado, que história da sexualidade não é uma história da repressão sexual: ao contrário, houve na história recente uma verdadeira saturação de discursos e práticas concernentes ao sexo e à sexualidade, que torna extremamente problemático insistir num silêncio social imposto sobre o sexo. Por outro lado, são esses próprios mecanismos, os discursos e as práticas que circulam numa certa sociedade, os encarregados por produzir o sexo: toda uma sorte de categorias, então, é conjurada para dizer uma verdade e simultaneamente produzir uma verdade. O sexo é regulado por um conjunto heteróclito de mecanismos, dos discursivos aos disciplinares. Diante disso, o locutor imaginário de Foucault percebe de imediato o problema: mas como falar de uma história da sexualidade sem falar *do sexo*? Como seria possível ocultar isso que há de mais fático e material? A resposta de Foucault insiste no seu argumento, radicalizando-o: ora, isso que é tido como o mais “material” é justamente o elemento mais especulativo. É em nome de uma materialidade inquestionável que surgem afirmações com status de verdade; aí já notamos, portanto, que o apelo ao material é ele próprio uma estratégia discursiva que visa produzir o status de verdade. Sabemos que, para Foucault, a questão da verdade esteve colocada de diversas formas, sempre com importância capital. As relações que se estabelecem entre verdade e o conhecimento são analisadas a partir da sua lente metodológica de saber-poder: a verdade não como o corolário do saber, mas como dependente de um certo jogo de forças que possibilita sua emergência e reprodução numa dada sociedade e num dado período. A verdade, nesse sentido, confunde-se com os processos de verificação, tal como Foucault sugeriu em *A verdade e as formas jurídicas* (2011, p. 78). O que hoje podemos afirmar com status de verdade depende de um conjunto de possibilidades históricas e estratégicas; nesse sentido, não basta apenas dizer que a verdade é contingente ou construída historicamente, mas de apontar que há um sentido estratégico maior que confere a ela seu status de saber sancionado.

Investigar a sexualidade e o gênero com esse instrumental em mente significa não a toma-los como um *a priori* histórico e investigar suas diferentes modulações na história do pensamento, mas de colocar a

sexualização que a psicanálise em si não desconhece, a saber: o sexo. Antes de Freud, procurava-se localizar a sexualidade da maneira mais estreita: no sexo, em suas funções de produção, em suas localizações anatômicas imediatas; era restringida a um mínimo biológico – órgão, instinto, finalidade. V. está, por sua vez, em posição simétrica e inversa: só lhe restam efeitos sem apoio, ramificações destituídas de raízes, uma sexualidade sem sexo” (Foucault, 1984, p. 142-143).

própria sexualidade e o gênero como objetos de problematização histórico-filosófica, e de se perguntar quando e como tais questões passaram a ser um problema para o saber. É nas entranhas desse problema entre verdade, saber e poder que, poderíamos dizer, está inserida a investigação de Judith Butler sobre o corpo, primeiro nos temas de gênero e sexualidade, mas também nas suas obras posteriores. O que estará colocado em questão é, de início, uma filiação ao problema tal qual Foucault colocou: como dizer algo sobre o sexo sem questionar os discursos que mantêm e instituem o sexo? Butler carrega consigo esse gesto para superar o dualismo sexo/gênero; mas essa crítica, especialmente no tocante ao dualismo, também tem influência direta de outro filósofo francês: *Jacques Derrida*.

1.6 Já está documentada a influência que Derrida teve no pensamento de Judith Butler.⁶ Mas é momento oportuno de introduzir algumas das ideias do filósofo para que fique mais explícita e melhor contextualizada a crítica que Butler dirige ao sexo/gênero. Primeiro, Butler parece levar a sério, tal como Derrida, o esforço de leitura *detida* de um texto, extraindo dele seus melhores argumentos, seus sistemas internos, as contradições e as derivas encontradas na própria obra analisada, gesto conhecido como *explication de texte* (Williams, 2013, p. 48). Esse é um método que consagrou Derrida, filósofo conhecido como um dos principais *pós-estruturalistas*; sua análise não é, porém, uma rejeição completa do estruturalismo, mas um *pensar com e para além*: “evitando a crítica desdenhosa e o resumo redutor, o pós-estruturalismo como desconstrução é um estilo de *escrever* lendo outros textos” (Williams, 2013, p. 50. Ênfase nossa). As análises que Butler realiza de Lévi-Strauss e de Lacan (e até mesmo de Foucault) são exemplificativas dessa influência.

Nesse sentido, Derrida estava interessado, nas suas primeiras obras, em questionar o estatuto metafísico de determinadas proposições dos autores da linguística, tal como Saussure e Jakobson. Esses autores influenciaram fortemente o pensamento francês da década de 1950 e 60, e mais especificamente, o estruturalismo. Tudo era pensado, naquele período na França, em termos de linguagem e a partir da autoridade da linguagem; “*virada linguística*”, diriam alguns. Mas os termos dessa autoridade podem levar a aceitar determinados pressupostos metafísicos que essas teorias naturalizam como princípio descritivo; a linguística

6 Nesse sentido, ver Rodrigues (2012). Também é oportuno consultar sua dissertação de mestrado, *O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida* (Rodrigues, 2008).

estaria, então, “fora da metafísica”, em posição privilegiada de dizer uma verdade. Com efeito, a grande novidade do pensamento saussuriano era apartar a relação causal entre significado e significante, postulando que nessa relação há uma *arbitrariedade*. Embora esse *insight* seja relevante, tendo influenciado diversos autores, Derrida denuncia a diade metafísica que tal sistema pressupõe no par significado/significante, isto é, apenas replicando oposições como “corpo/mente”, “natureza/cultura”; para o autor, o significado só é dado numa *cadeia* de significantes em que eles estão enredados, repetidos, citados. Longe dos pares opositivos, Derrida pensa em termos de *différance*, uma constante produção de diferenças que solapa a arbitrariedade do vínculo entre significado e significante; para um significante *ser*, ele precisa ser *citado*, estar numa cadeia prévia de outros significantes que estão constantemente se diferenciando (Rodrigues, 2012, p. 142-148).

Derrida, em *Signature Event Context* (1988), texto que influenciou o gênero enquanto performatividade em Butler, procura estabelecer as bases de uma comunicação e de circulação de signos para além das noções tradicionais de *consciência*, *do significado e da semiótica*. Baseando-se nos trabalhos clássicos da área da linguagem, Derrida extrai uma conclusão do sistema linguístico de Condillac para colocá-la contra o sistema todo: há a pressuposição implícita nas doutrinas clássicas da comunicação, a saber, do entendimento entre pares; ou que o signo linguístico só é capaz de ser entendido em um sistema em que, estruturalmente, requer-se os mínimos elementos de *decodificação* daquela comunicação. Porém, diz Derrida, uma comunicação ainda acontece mesmo quando esse signo é retirado de seu contexto; embora ele tenha perdido as condições de satisfazer a volição que acompanhava sua locução, isto é, de transmitir uma certa mensagem, isso não frustra a característica de comunicação. É isso que significa *citar*, ou *por entre aspas*: mesmo retirando do contexto ainda há comunicação, pois o sentido é conferido em cadeia. Derrida quer retirar de cena o pressuposto da *consciência* e a centralidade do *emissor*, autor da comunicação. Isso leva Derrida além: na verdade, é somente na qualidade de *citável* que uma comunicação adquire qualquer sentido, sendo engendrada em uma cadeia de significantes; o signo possui uma *iterabilidade*, isto é, mesmo retirado de contexto e citado, retirando seu significado e sua intenção, ele *permanece, mesmo diferente (e diferindo)*, na sua “mesmidade”.

É de J. L. Austin que Derrida recupera a noção de *performativo*, as ações que as palavras proferidas engendram. Mesmo Austin entendendo a comunicação para além das amarras do semiótico, e Derrida reconhecendo a força da noção de *performatividade*, o linguista

teria preservado uma filosofia da consciência ao pressupor que o sujeito de comunicação deve ter *volição* na sua fala. Austin pressupõe um modelo comunicativo ideal, um *contexto total*, em que os erros de comunicação, de transmissão de mensagens, são retirados do escopo da análise. Mas esse gesto é problemático para Derrida:

Colocaria a seguinte questão: é essa possibilidade genérica necessariamente uma de falha ou de armadilha na qual a linguagem pode *cair* ou perder si mesma como num abismo situado fora ou na frente de si? Qual é o status desse *parasitismo*? Em outras palavras, é a qualidade desse risco admitido por Austin *contornar* a linguagem como um tipo de *dique* ou local externo de perdição no qual a fala não pode almejar sair, mas que pode escapar permanecendo “em casa”, por e em si mesma, no abrigo de sua essência ou *telos*? Ou, ao contrário, é esse risco sua condição de possibilidade interna e positiva? É esse fora seu dentro, a própria força e lei de sua emergência? Nesse caso, o que seria tido como uma linguagem “ordinária” definida pela exclusão da própria lei da linguagem? [...] Pois, em última análise, não é verdade que o que Austin exclui como anomalia, exceção, “não-sério”, *citação* (num palco, num poema, ou um soliloquio), é a modificação determinada de uma citacionalidade geral – ou talvez, a iterabilidade geral – sem a qual não haveria sequer um “bem-sucedido”? (Derrida, 1988, p. 17. Tradução nossa).

O *parasitismo* que Derrida identifica na linguagem, essa possibilidade de *falhar* que é condição própria da comunicação, é uma ideia importante que devemos apenas, no momento, reter. E dizer, enfim, que a característica que Derrida dá à linguagem, essa errância, Butler radicalizará para pensar o gênero e, em última análise, o corpo.

1.7 Há, enfim, uma última influência que devemos passar em revista para introduzir o pensamento de Butler: *Hegel*. Com efeito, a tese de doutorado de Butler discorreu sobre *desejo* no pensamento do filósofo alemão, que resultou posteriormente no seu primeiro livro, *Subjects of Desire* (Butler, 1987), em que narra a recepção (e as críticas) da noção de desejo pelo “pensamento francês” (Foucault, Deleuze, Lacan e Kristeva). Introduzir Hegel seria uma tarefa demasiadamente

desviante para esta já longa introdução. Para sintetizar, recorremos à famosa introdução de Alexandre Kojève, autor que influenciou a dispersão do pensamento hegeliano na França.

Com efeito, *Fenomenologia do Espírito* é uma descrição, em termos filosoficamente abstratos, sobre como o homem adquire e desenvolve sua consciência; por isso, ela pode ser lida como um *tropo*. A consciência de um homem enfrenta várias etapas durante seu desenvolvimento, até o momento que questiona sua própria consciência, adquirindo uma espécie de reflexividade. “O homem”, diz Kojève, “é consciência-de-si” (2002, p. 11). Mas adquirir essa consciência-de-si assume a forma de uma *luta: luta por reconhecimento*. Com efeito, para adquirir essa reflexividade, a consciência-de-si precisa confrontar-se com uma outra consciência-de-si para botar à prova sua consciência. O que diferencia o homem do animal é que este é guiado por um desejo *imediatamente* que encontra fruição na negação dos objetos (por exemplo, alimentação), enquanto o homem *deseja o próprio desejo*. Isso lança o homem *para além de si, em movimento no tempo*: ele nega o presente para perseguir o devir. Para adquirir esse *desejo ao desejo* é que o homem precisa *impor o seu desejo como valor absoluto para outra consciência-de-si*: isto é, o reconhecimento do seu desejo passa pela negação do desejo do outro, para que este o veja (o reconheça) como consciência-de-si. Se isso leva a uma *luta fratricida*, existe a “resolução” parcial – a definitiva viria na forma de *Aufhebung* – dessa querela na famosa *dialética do senhor e do escravo*: para que não se chegue no limite da morte (a negação da consciência), *é preciso que um reconheça o outro sem ser reconhecido* (Kojève, 2002, p. 15). O que reconhece, escravo, o que é reconhecido, senhor. Essa dialética explicita uma constante tensão da consciência-de-si do indivíduo humano, em que os termos e os limites de reconhecimento estão *fora de si*; portanto, ser um *eu* é estar sempre comprometido com os termos de um *outro*.

É difícil dimensionar com exatidão o impacto da leitura de Hegel (e seus críticos e comentadores) na obra de Butler. Muitas de suas interlocuções, nesse sentido, são travadas com autores hegelianos.⁷ Algumas de suas obras, a própria Butler admite, estão na órbita de problemas estritamente hegelianos. Destacamos uma ideia importante que aparecerá no decorrer do trabalho: *reconhecimento*. Com efeito, no tropo hegeliano o reconhecimento *é questão de vida ou morte*. A existência social é avalizada pelo reconhecimento dos outros, e, nesse sentido, minha própria consciência nunca é exatamente “minha”.

⁷ Como Slavoj Žižek, Catherine Malabou, Jean-Luc Nancy, Axel Honneth.

Reconhecimento como reciprocidade; desejo como desejo por reconhecimento; o eu, enfim, sempre entregue aos outros. Butler nunca estará muito distante dessas ideias hegelianas que, como Honneth sugere, ainda não renderam todos os seus frutos (Honneth, 2009, p. 30).

1.8 Por último, algumas notas metodológicas. A leitura de Butler aqui proposta não é *a apresentação um projeto que sempre esteve oculto e de alguma forma coerente*. Estamos plenamente de acordo, nesse sentido, com a advertência de Roland Barthes: o verdadeiro leitor não decodifica, mas sobreescreve. Por isso tomamos responsabilidade por todos os possíveis equívocos, e convidamos o leitor, em caso de dúvida, a consultar diretamente as obras da autora. Nosso objetivo principal é o de eleger um conceito – a vulnerabilidade – e tecer uma *trama*⁸ com outros conceitos da autora, na tentativa de, ao fim do trabalho, oferecer ao leitor *um outro modo de usar Judith Butler*, argumentando que a vulnerabilidade *é uma das chaves de leitura de sua obra* – certamente não a única. Se Judith Butler tem sido recepcionada no Brasil pela via do seu trabalho sobre gênero e sexualidade – certamente fundamental –, tomá-la a partir exclusivamente deste escopo pode reduzir o potencial crítico de sua obra.

Vamos priorizar uma leitura que se dará por *etapas*, seguindo uma ordem em geral cronológica. Privilegiou-se as obras no original em inglês. As referências a livros traduzidos, que refletem momentos anteriores dessa pesquisa, foram cotejadas com seus originais, especialmente em momentos de dúvida ou de imprecisões na tradução. O recurso inverso, de procurar as traduções feitas em português, serviu ao propósito de questionar algumas escolhas feitas pelos tradutores, não para censurá-los, mas para suscitar problemas teóricos em aberto. Privilegiamos as obras em que vulnerabilidade aparece não como um mero adjetivo, mas enquanto uma preocupação teórica genuína; porém, obras que não fazem explicitamente referência a tal ideia precisaram ser passadas em revista para compor um panorama maior, apontando uma consistente preocupação com a questão corpórea – que, como tentamos mostrar, está enredada com a forma como trabalhará a vulnerabilidade. Os livros que melhor cumprem esses requisitos são *Psychic Life of Power*; *Excitable Speech*; *Precarious Life*; *Undoing Gender*; *Giving an Account of Oneself*; *Frames of War*; *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Outros livros importantes, como *Gender Trouble*, *Bodies That Matter*, *Antigone's Claim* e *Who sings the*

8 Essa ideia é diretamente retirada de Renato Mezan, *Freud: a trama dos conceitos* (2011).

nation-state?, embora sem tratar explicitamente da vulnerabilidade, foram igualmente estudados para fazer compor um campo de regularidades. Outros livros ficaram de fora da análise principal, sem prejuízo de uma ou outra referência ocasional. Ficará demonstrado, enfim, que ao contrário de “ignorar o corpo”, na obra de Judith Butler ele transborda.

* * *

PARTE I – SUJEITO E PODER; PERORMATIVIDADE E LINGUAGEM

Uma subjetividade produz-se onde o ser vivo, ao encontrar a linguagem e pondo-se nela sem reservas, exhibe em um gesto a própria irredutibilidade a ela.

(Giorgio Agamben, O autor como gesto)

2.1 A ideia de vulnerabilidade para Judith Butler, conforme pretende se demonstrar nas páginas que se seguem, é invariavelmente associada ao corpo. Pensar em vulnerabilidade é pensar no corpo. É por isso que não só é injusto, como também incorreto sugerir que o trabalho que Butler desenvolve ou ignora o corpo, ou sugere um tipo de voluntarismo no qual o corpo seria meramente um epifenômeno. O corpo é central no pensamento da filósofa. Mas o que se coloca como problema é precisamente questionar os ditames que fixam o corpo em injunções apriorísticas e normativas que erroneamente recebem os epítetos de “fato” ou “teoria”. Podemos detectar essa preocupação desde aproximadamente o fim da década de 80, nos artigos que servem de “preparação teórica” para seu livro fundamental, *Gender Trouble*. A ideia de vulnerabilidade, de forma mais delineada, só aparecerá depois (1997a, b), mas para chegar até lá é preciso passar pelo desenvolvimento do seu pensamento e apontar que o que está em jogo é a questão corpórea sob um ponto de vista pós-estruturalista, rejeitando afirmações apriorísticas e preparando o terreno para entender o corpo no seu aspecto relacional, histórico, temporal, aberto, dependente, subordinado, subversivo. Para a filósofa, influenciada pelo pensamento foucaultiano⁹, colocar o corpo em questão e colocar ideia de corpo em questão constituem uma mesma coisa; problematiza-se o corpo enquanto efeito

⁹ Nesse sentido, Paul Veyne dá testemunho: “[...] em 1979, [Foucault] anotava no seu caderno: ‘Não passar os universais pelo ralador da história, mas fazer passar a história por um fio de pensamento que recusa os universais’. Ontologicamente falando, só existem variações, sendo o tema trans-histórico um mero nome vazio de sentido: Foucault é nominalista como Max Weber e como qualquer bom historiador. Heuristicamente, mais vale partir do detalhe das práticas, daquilo que se fazia e dizia, e fazer o esforço intelectual de se lhes explicitar o discurso; é mais fecundo (mas mais difícil para o historiador e também para os seus leitores) do que partir de uma ideia geral e bem conhecida, porque se corre o risco de se ficar preso a ela, sem nos apercebermos das diferenças últimas e decisivas que a reduziram a nada” (Veyne, 2009, p. 15).

discursivo, entendendo que não se pode pensá-lo fora de um certo parâmetro cultural, histórico e teórico. Seria isso, então, afirmar que “o corpo é discurso”? Afirmações como essa deslocam o escopo do que se problematiza: um corpo é feito de matéria, e com isso não há discussão. Caberá aos físicos questionar o estatuto dessa matéria. Mas qualquer afirmação sobre o corpo (porque só existem afirmações sobre algo) deve ser confrontada com seu sentido de significante histórico; com um discurso temporal; uma certa matriz teórica; regimes de verdade; fluxos de inteligibilidade.

Nesse sentido, não seria dizer o corpo enquanto vulnerável cair na mesma emboscada metafísica, de reduzir a potência de um corpo à sua falibilidade? Certamente que, nesses termos, sim. Porém, a ideia que Butler desenvolve de vulnerabilidade visa justamente se afastar da noção de corpo enquanto “meramente vulnerável”, faltoso, essencialmente precário. O corpo, para Butler, na linha spinoziana, é o locus da potência. A filósofa quer se distanciar de qualquer doutrina ou teoria que advogue a noção do corpo enquanto uma mera “superfície de inscrição”; portanto, longe de desconsiderá-lo, Butler quer *levar o corpo a sério*. A ideia de *vulnerabilidade*, como pretendemos demonstrar, é a resposta que Butler encontra para articular sua oposição ao “corpo como superfície”.

2.2 O artigo *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (Butler, 1988) oferece um insight especial das ideias que antecederam e que, posteriormente, deram origem ao livro *Gender Trouble* (Butler, 1990). É nesse artigo que Butler ensaia a noção de performatividade em relação ao gênero, isto é, que “[...] ele [o gênero] só é real na medida que é performado” (Butler, 1988, p. 527. Tradução nossa). Mas é preciso ler esse texto com um certo cuidado, pois há diferenças importantes com seus trabalhos posteriores. Há aqui ainda uma filiação teórica mais forte à fenomenologia – em que o nome de Merleau-Ponty desponta com maior destaque – e ao feminismo existencialista de Simone de Beauvoir. As referências a Michel Foucault - que futuramente ocuparão um lugar crucial - são aqui episódicas, mas ainda assim não menos relevantes. É compreensível que, nos termos colocados desse artigo, seja possível um certo nível de confusão ao dar espaço para uma compreensão “voluntarista”, pois o gênero é analogamente comparado a uma performance de teatro (eventualmente a performatividade assumirá um significado mais específico, distanciando-se da analogia teatral. Essa querela só será definitivamente resolvida com a assunção da teoria normativa de Michel Foucault). Butler se vale da teoria dos atos e da

constituição do real através da linguagem na fenomenologia para primeiro, rejeitar a noção de um sujeito anterior aos atos e à linguagem, para daí argumentar num sentido mais “radical” que “toma o agente social como um objeto ao invés de sujeito dos atos constitutivos” (Butler, 1988, p. 519. Tradução nossa). Ainda, é apoiando-se na máxima feminista de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se” que Butler argumenta que a filósofa está influenciada pela tradição fenomenológica, entendendo gênero não como uma substância ou uma identidade estanque, mas como o resultado de uma temporalidade social em que o gênero é “a repetição estilizada de atos” (Butler, 1988, p. 519. Tradução nossa). Nesse sentido, o que está radicalmente em questão é, portanto, a estabilidade do gênero, invertendo a forma de compreendê-lo: não como algo que “se expressa” ou vem “de dentro para fora”, isto é, de um locus imanente da agência pressuposta e generificada, mas como algo cuja “essência” é superficial, resultante de atos que instituem uma ilusão exterior de identidade.

Para falar de *sêxo/genero* (nessa sua forma diádica, conforme proposto por Gayle-Rubin¹⁰), Butler recorre a Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Do primeiro, Butler extrai a ideia do corpo não como uma matéria estática, mas um constante materializar-se. Nesse sentido, o corpo não comporta uma substância a priori, uma essência interior, mas seu sentido é dependente de determinadas condições num enquadre histórico-cultural, isto é, o corpo não carrega um sentido inerente, mas somente o faz mediante de um conjunto específico de disposições numa dada cultura. A materialidade, então, assume o sentido de um processo. É por isso que, como Beauvoir argumenta, só se pode tornar-se mulher: a gramática adquire um papel chave para explicitar que ser mulher é uma maneira de se fazer. O gênero, que nesse entendimento seria distinto da faticidade biológica do sexo, é dependente desses atos pelos quais uma pessoa adquire uma identidade, conferindo-lhe, em última análise, um sentido de humanidade na cultura. Desviar desse padrão é imediatamente se confrontar com algum tipo de punição corretiva. Logo vê-se, portanto, que o estatuto corpóreo de alguém não está delimitado aos meros atos individuais, mas está vinculado também às “convenções tácitas que estruturam a forma como o corpo é culturalmente concebido” (Butler, 1988, p. 524. Tradução nossa).

Essas “convenções tácitas” se reproduzem através das estruturas culturais descritas pela antropologia, nesse momento apoiada no pensamento de Lévi-Strauss e nos estudos feministas em Gayle

10 Conferir seu clássico ensaio *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex* (Rubin, 1975).

Rubin e Monique Wittig. A autora argumenta que as expressões de gênero representam a forma sedimentada de relações em que há a manutenção do parentesco heterossexual e dos interesses reprodutivos. O que se assume como “natural” na nossa cultura nada mais é do que o resultado da constante repetição de complexos mecanismos de punições e regras de parentesco que encontram na mulher mais um canal de trocas simbólicas. A teoria dos atos na fenomenologia, cotejada com os estudos feministas, por um lado, ajuda a mostrar o caráter “individual” que a materialização de um corpo assume, mas também encontra seu limite à luz de uma transformação social: mudar os modos de uma sociedade importa mudar o que há nela de hegemônico, e nesse sentido as meras “mudanças individuais” ficariam restritas somente a esse âmbito. (Butler, 1988, p. 525). Mas o ato de alguém, e a sua forma de se fazer e colocar no mundo, não são exclusivos dessa pessoa; para Butler, recorrendo à metáfora teatral, performar o gênero é seguir, em alguma medida, um certo “script” já ensaiado. E o binarismo de gênero é o “script” em que determinados papéis são cristalizados. Por mais idiossincrática que possa ser uma expressão de gênero, ela é necessariamente tributária da reencenação desse “script”. E, em um momento que merece destaque, Butler critica o pós-estruturalismo por conceber o sujeito como apenas um “locus de inscrição”.

O gênero de uma pessoa (que nesse ponto de sua análise confunde-se com o corpo) não significa, por um lado, uma liberdade sem amarras, já que os scripts culturais são delimitados a priori; o corpo não recebe meramente uma inscrição, ele é sincrônico à encenação da peça de gênero, poderíamos dizer, em que já há um condicionamento prévio que delimita o espaço de agência. (Butler, 1988, p. 526). Aqui já está presente, portanto, uma preocupação em não relegar ao corpo um *status* de passividade: o fato de ser susceptível às normas culturais não faz desse corpo um mero recipiente delas.

Embora, como Butler reconhecerá futuramente, as questões relativas às populações trans não estivessem tão em voga no fim da década de 80, Butler recorre a imagem de uma travesti¹¹ que é decisiva para seu argumento:

A travesti [transvestite], porém, pode expressar mais do que apenas a distinção entre sexo e gênero, mas desafia, ao

11 É preciso ter um pouco de cuidado nessa terminologia. Transvestite não se confunde necessariamente com a travesti brasileira ou sul-americana. Se no mundo anglo-saxão o termo estaria na órbita do *cross-dressing*, a prática de se vestir do sexo oposto, a travesti parece ocupar um espaço cultural diferenciado, sendo uma outra modalidade de expressão de gênero.

menos implicitamente, a distinção entre aparência e realidade que estrutura boa parte do pensamento comum sobre identidade de gênero. Se a “realidade” do gênero é constituída pela própria performance, então não há recurso a um “sexo” ou “gênero” essencial e não-realizado que performances de gênero ostensivamente expressam. De fato, o gênero da travesti é tão real quanto qualquer um cuja performance esteja em conformidade com as expectativas sociais (Butler, 1988, p. 527. Tradução nossa).

O que Butler argumenta nesse trecho é dramático. Não basta apenas dizer que gênero e sexo são distintos; Butler vai além e sugere que sexo e gênero, enquanto conceitos, são perfeitamente intercambiáveis. O sexo ou o gênero de uma pessoa é “constituído pela própria performance”, não havendo uma substância imanente do sujeito que confira de modo infalível a verdade sobre seu gênero. O argumento é, portanto, ontológico: o gênero está na superfície, no ato; *ele não se expressa, ele se performa*. Opor a isso o argumento que “então posso performar voluntariamente meu gênero de escolha” é perder de vista que existem estruturas sociais encarregadas de solidificar as formas permitidas de expressão de gênero, não bastando apenas a mera volição individual. O próprio apelo ao sexo biológico como ponto de referência estável para uma verdade interior é apenas mais um dos recursos culturais para fixar as relações de gênero. O que é regulado, portanto, não é meramente o gênero no seu aspecto público, mas sim própria ficção de essência e distribuição de identidades (Butler, 1988, p. 528). O resultado político de tal concepção, e Butler o percebe, é a falência da aposta identitária. Lutas identitárias reificam e reforçam as posições contra as quais se busca a emancipação. No fim do texto, Butler sugere um projeto futuro, uma “genealogia do gênero”, mas não fica claro se é uma referência ao gesto foucaultiano; o que afirma explicitamente é que tal genealogia deverá “se apoiar em um conjunto de pressuposições fenomenológicas” (Butler, 1988, p. 530. Tradução nossa). Esse projeto futuro, para a autora, deverá dar conta de uma crítica radical ao gênero que não tenha compromissos em descrever “a experiência da mulher” enquanto um universal; tal proposta apenas reforçaria implicitamente o binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória. Com efeito, Butler parece sugerir que, em termos de sexo/gênero, há uma “fluidez” (Butler, 1988, p. 528): descrever como que essa fluidez é capturada e enrijecida pelas convenções sociais é o que parece ser apontado como a perspectiva aberta a partir deste ensaio. Esse trabalho futuro será *Gender Trouble*.

2.3 Antes de chegar em *Gender Trouble*, é oportuno passar por outro texto relevante que antecipa algumas ideias importantes de Butler a respeito do corpo: o artigo *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions* (1989). Há uma forma de entender o sujeito, e mais precisamente o processo envolvido na (re)produção subjetiva, que encontra seu representante literário na famosa narrativa kafkiana da inscrição da lei no corpo. No conto *Na colônia penal*, Kafka (2009) descreve um aparato maquinico responsável por inscrever na carne do sujeito sua pena judiciária. Para além de uma mera interpretação acerca do juízo penal e seus desdobramentos no campo do direito, há um amplo espectro de teorias que poderiam se valer dessa cena: um corpo, pré-constituído, e uma lei a posteriori que inscreve o sujeito na comunidade dos seres falantes, garantindo-lhe sua inteligibilidade no campo das trocas simbólicas. Nessa cena, o corpo, a superfície anatômica e natural, é anterior à lei cultural; ela só começará a valer na medida que for introjetada no sujeito e que ele repetir e der causa a essa cena.

Como ficará claro no decorrer do trabalho, a ideia de um corpo enquanto “*locus de inscrição*” é amplamente rejeitada por Judith Butler. Isso explica, como no caso do texto anterior, sua aparente “rejeição” do pós-estruturalismo. É curioso como ela seria acusada, posteriormente, de praticar precisamente o que parece rejeitar em determinadas teorias, o corpo como mera superfície de inscrição; tal fato pode ser explicado pela sua aproximação com os autores ditos pós-estruturalistas. Entretanto, sugerimos que essa aproximação foi, de início, crítica, no sentido de uma crítica imanente aos textos, procurando esgaçar seus limites e apontar para novas direções. A filiação de Butler, nesse sentido, nunca é completa. Os autores e os textos são submetidos a um teste dos seus próprios pressupostos, como ela explicará posteriormente em *Fundamentos contingentes*.¹²

12 Afirma Butler: “Não sei em relação ao termo ‘pós-moderno’, mas se há um argumento válido naquilo que eu entendo melhor como pós-estruturalismo, é que o poder permeia o próprio aparato conceitual que busca negociar seus termos, inclusive a posição do sujeito do crítico; e mais, que essa implicação dos termos da crítica no campo do poder não é o advento de um relativismo niilista incapaz de oferecer normas, mas ao contrário, a própria pré-condição de uma crítica politicamente engajada. Estabelecer um conjunto de normas que estão acima do poder ou da força é em si mesmo uma prática conceitual poderosa e forte que sublima, disfarça e amplia seu próprio jogo de poder, recorrendo a tropos de universalidade normativa. E a questão não é acabar com seus fundamentos, ou mesmo defender uma posição que se classifica como antifundamentalismo. Ambas as posições são versões diferentes de fundamentalismo e da problemática cética que engendram. Em vez disso, a

Butler começa questionando a afirmação mais livremente associada à teoria de Michel Foucault no quesito do corpo: “o corpo é construído”. Essa afirmação, nesses termos, dificilmente encontraremos em Foucault, mas é bem verdade que o filósofo defende o corpo como um *locus* das relações disciplinares de poder: “[...] a alma: prisão do corpo” (Foucault, 1999, p. 29). Seja como for, “o corpo é construído” é uma afirmação, sugere Butler, que encerra quase como um paradoxo: se “o” corpo é construído, diz a autora, isso não significa dizer implicitamente que, de alguma forma, o corpo já estava lá? O que significa essa construção? É uma mera inscrição de significados culturais? (Butler, 1989, p. 601). Talvez a frase deva ser lida na sua própria tautologia, uma construção concomitante ao corpo, abrindo a possibilidade do que ela chama de “genealogia crítica”. O que guia Butler nesse texto é questionar uma certa duplicidade de registros na teoria foucaultiana: por um lado, como fica claro em *A vontade de saber*, o corpo não pode ser pensado fora de regimes de saber/poder, sendo o sexo, o aspecto mais “real”, justamente o mais “imaginário”; por outro, Butler argumenta, “sua teoria entretanto se apoia numa noção de genealogia, apropriada de Nietzsche, que concebe o corpo como uma superfície e conjunto de “forças” subterrâneas que são, de fato, reprimidas e transmutadas por um mecanismo cultural de construção externo àquele corpo” (Butler, 1989, p. 602).

Para Butler, portanto, Foucault estaria ainda trabalhando a partir de pressupostos que situam o corpo como mera superfície de inscrição (ou deformação), como se o poder fosse algo “externo” ao corpo.¹³ A história apareceria aí como o mecanismo responsável por incessantemente “inscrever” no corpo suas leis, e embora Foucault tente se afastar dos universais, Butler argumenta que, nesse ponto, Foucault recepcionou de Nietzsche a ideia do corpo enquanto um “meio” em que

tarefa é interrogar o que o movimento teórico que estabelece fundamentos autoriza e o que precisamente exclui ou priva de direitos” (Butler, 1998, p. 16). O texto original é de 1990.

13 Nesse mesmo sentido vai Cláudio Mendes: “Ao contrário do sujeito – que não existe *a priori*, mas é uma invenção pautada em discursos e relações de poder-saber que o constituem –, o corpo em Foucault preexiste como superfície. Contudo, como objeto de relações de poder-saber que constituem atitudes corporais e formas de sujeito, o corpo sofre ações baseadas em diferentes tecnologias historicamente elaboradas. Pode-se dizer que o corpo seria um arcabouço para os processos de subjetivação, a trajetória para se chegar ao ‘ser’ e também ser prisioneiro deste. A constituição do ser humano, como um tipo específico de sujeito, ou seja, subjetivado de determinada maneira, só é possível pelo ‘caminho’ do corpo” (Mendes, 2006, p. 168).

os significados são inscritos, deixando em aberto a questão de um corpo ontologicamente distinto desse processo (Butler, 1989, p. 604). O impulso crítico de Foucault em *Vigiar e Punir*, a saber, de sugerir que o corpo do criminoso era produzido simultaneamente com a disciplina, e que a disciplina não reprimia, mas produzia o criminoso nos seus modos e gestos, é frustrado por esse “outro” Foucault de *Nietzsche, Genealogia e História*, em que o corpo aparece como realidade quase a-histórica, em luta com uma cultura, leitura não tão distante de Freud e, *mutatis mutandis*, Lévi-Strauss (Butler, 1989, p. 606).

O que parece se perder na luta entre esses “dois Foucaults” é precisamente a potencialidade crítica:

Porque a distinção entre o ato histórico de inscrição e o corpo como superfície e resistência é pressuposta na tarefa da genealogia como ele [Foucault] define, a própria distinção é precluída como um objeto de investigação genealógica. De fato, a distinção não só opera como uma premissa acriticamente aceita e implicitamente formulada no seu argumento, mas também acaba frustrando o ponto central que seu argumento deveria provar, relativo ao status do corpo como construído (Butler, 1989, p. 607. Tradução nossa).

E arremata:

O que está claro é que a inscrição não seria nem um ato iniciado por uma história reificada nem a realização performativa de um mestre historiador que produz a história enquanto a escreve. O corpo construído culturalmente seria o resultado de uma estruturação difusa e ativa do campo social sem origens mágicas ou ontoteológicas, distinções estruturalistas, ou ficções de corpos, subversivos ou não, ontologicamente intactos antes da lei (Butler, 1989, p. 607. Tradução nossa).

2.4 O ponto de partida das investigações de Butler, em *Problemas de Gênero*, é colocar em questão o gênero e o sexo a partir de uma perspectiva pós-estruturalista. Nesse sentido, convém passar em revista pelos seus argumentos críticos ao estruturalismo, tanto em Lévi-Strauss como em Lacan. A preocupação da autora não é tanto de questionar o estruturalismo para propor alternativas, mas de investigar, na ordem dos seus postulados, contradições e limitações imanentes que terão reverberações na teoria

feminista e na teoria lacianiana. Nesse sentido, Lévi-Strauss sustenta a divisão entre natureza e cultura, formulação essa que informa diversas autoras do feminismo e que pressupõem o sexo, essa superfície corpórea, como uma “matéria prima” ao qual o gênero estará inscrito ou processado como forma cultural. É precisamente nesse ponto que Butler critica a noção de “sexo como matéria prima”; entender o sexo como matéria *a priori* no qual se inscrevem significados culturais é perder de vista a formação discursiva dessa própria afirmação, naturalizando a distinção entre natureza e cultura e, em última instância, promulgando um ideal normativo de corporeidade (Butler, 2013, p. 65).

Lévi-Strauss, nesse sentido, defende a noção da estrutura universal da lei que estaria presente em todos os sistemas de parentesco e suas trocas simbólicas e reguladoras. Embora se possa, com relativa facilidade, opor objeções à noção de universal em Lévi-Strauss, Butler afirma que sua preocupação teórica, neste momento, diz respeito “ao lugar das hipóteses identitárias nessa lógica universal, e à relação dessa lógica identitária com o status subalterno das mulheres na realidade cultural que essa mesma lógica busca descrever” (Butler, 2013, p. 69). Ou seja, é uma crítica que toma como ponto de partida pressupostos inerentes ao próprio pensamento lévi-straussiano, movimento que veremos Butler realizar com alguns outros autores, *colocando-os contra eles mesmos*.

Com efeito, é impossível falar de estruturalismo e Lévi-Strauss sem mencionar Ferdinand de Saussure. Sua noção de linguagem como uma estrutura de relações arbitrárias entre significante e significado influenciou o campo de investigações do estruturalismo. Mas a crítica pós-estruturalista – na qual Butler se inclui neste momento – se encarrega de atacar as noções subjacentes de estruturas identitárias defendidas pelo estruturalismo; isto é, romper com a noção do sistema linguístico enquanto completo, fechado, sem espaço para a diferença que rompe a relação entre os polos do signo. É preciso abandonar as noções de totalidade e universalidade, que sustentariam o modelo de Saussure; como afirma Butler, “(...) a discrepância entre significante e significado torna-se a *différance* operativa e ilimitada da linguagem, transformando toda referência em deslocamento potencialmente ilimitado” (Butler, 2013, p. 70). Portanto, à lei universal do estruturalismo, e seus postulados que explicam a produção da diferença sexual a partir da economia sexual das trocas simbólicas entre o masculino e o feminino, Butler oporá uma crítica genealógica, no sentido foucaultiano; ainda, não deve passar despercebida a referência de Butler à *différance* e ao gesto desconstrutivo de Derrida.

A lei do incesto, principal fiadora da entrada dos humanos na linguagem, seria, na lógica estruturalista, a responsável por estabelecer os termos da economia de parentesco. Com efeito, seria um ponto de toque entre o estruturalismo e a psicanálise freudiana. O fato da proto-antropologia psicanalítica ensaiada por Freud em *Totem e Tabu* ter sido desacreditada por fatos empíricos seria apenas mais uma prova de sua estrutura universal e pressuposta à espécie humana; não um fato social, mas um “sonho antigo”, algo da ordem dos não-ditos culturais que moldam as relações de parentesco e instituem a exogamia, reforçando implicitamente a tese do Complexo de Édipo como constituinte fundamental da existência humana. O problema com essa formulação tipicamente estruturalista, como aponta Butler, é que essas descrições da economia sexual lévi-straussiana – e a inerente não-rejeição das teses freudianas contidas em *Totem e Tabu* – referem-se a um momento mítico e fundador de uma relação entre filho e mãe em que o interdito cultural se opera; entretanto, há dois pressupostos não questionados nessa equação: heterossexualidade presumida e a agência sexual masculina, “construções discursivas em parte alguma explicadas, mas em toda parte presumidas” (Butler, 2013, p. 73).

Seria Lacan, o notório psicanalista que recolocou a psicanálise nos termos do estruturalismo e da chamada “virada linguística”, uma ruptura em relação às posições estáticas, aos mitemas de fundação da exogamia, à pressuposição do desejo? Para Lacan, Butler comenta, a divisão sexual é um jogo de aparências ou, em outros termos, um jogo de posições baseadas numa lógica hegeliana “falha” do senhor e escravo; o sujeito é formado a partir do recalçamento fundante dos prazeres incestuosos intimamente associados ao corpo da mãe – que, por sua vez, “é” e “tem” o Falo, o próprio bebê –, e nesse sentido, homens e mulheres participam da economia dos significados autorizados a partir do Falo, situados numa relação dialética de “ter” o Falo – a posição masculina – e “ser” o Falo – a feminina (Butler, 2013, p.76). Sendo o Falo o significante desta perda primária (Fink, 2008, p. 129), a relação entre homens e mulheres se constituem a partir desse “nada”, isto é, a própria ausência de significado inerente ao Falo que apenas desloca os sentidos do desejo. Os homens, para a psicanálise lacaniana, seriam totalmente alienados na linguagem e assujeitados à castração simbólica; ou seja, está em efeito pleno *o le nom du père* (o nome do pai) que também é, ao mesmo tempo, *le non du père* (o não do pai), circunscrevendo o gozo masculino à mera genitalidade a partir da inscrição de um limite, ou em outros termos, a lei que institui (e permite) o desejo. Porém, a posição feminina não estaria completamente circunscrita por esse tipo de limite simbólico, podendo transitar em

outros tipos de gozo não necessariamente autorizados pela lei paterna. Embora esteja sempre presente a advertência que “homens” e “mulheres” não se refiram, no léxico psicanalítico lacaniano, à biologia, persiste o problema de não colocar em questão justamente essas posições reificadas e a pressuposição implícita do corpo como matriz de deslocamentos de significados.

Para Butler, uma leitura de Lacan sugere caminhos ambíguos acerca da posição feminina, da ontologia da feminilidade. Nesse sentido, como o Falo é uma estrutura imaginária, o ser desse falo é, em alguma medida, um “jogo de aparências” em que a posição feminina é mascarada (Butler, 2013, p. 78). Esse jogo, entretanto, oculta uma feminilidade anterior, suprimida, ou é ela própria a feminilidade? É nesse momento de *Problemas de Gênero* que Butler retoma a saída performativa: a formulação de Lacan, ambígua, poderia abrir margem para entender a mascarada como “a produção performativa de uma ontologia sexual” (Butler, 2013, p. 78); isto é, o “ser” da mascarada feminina poderia ser entendido como sua própria tautologia autorreferenciada. No outro sentido desta ambiguidade, Butler aponta, estaria a suposição da negação de um desejo feminino que necessariamente presume um desejo anterior regulado pela economia fálica. Butler comenta da necessidade inerente à mascarada de incorporar na formação subjetiva a recusa das demandas de amor; essas recusas subsistem no sujeito na forma de uma melancolia, isto é, uma incapacidade de realizar o luto por um objeto perdido; se a feminilidade se explica pela mascarada, cujo processo central é a melancolia, então Butler conclui que isso “situa o processo da incorporação do gênero na órbita mais ampla da melancolia” (Butler, 2013, p. 82).

Sobre a mascarada, Butler resgata o ensaio *Womanliness as a Masquerade* da psicanalista Joan Riviere, anterior à Lacan, mas que trabalha com esse mesmo conceito. Para Riviere, a máscara seria uma forma de evitar a angústia por desejar a masculinidade, projetando, então, uma feminilidade que ocultaria esse desejo. Como Butler argumenta, em termos lacanianos, tal movimento poderia ser descrito como uma tentativa de parecer não “ter” o Falo, de não ocupar essa posição associada (e restrita) aos homens. O “desejo” dessas mulheres é participar no mundo da troca de signos entre homens, participar de suas relações homoeróticas e seus discursos públicos; enfim, ser vista como homem. O que estaria sendo efetivamente mascarado? A conclusão de Riviere é importante para entender a formulação de Butler do gênero performativo: para Riviere, não há diferença entre feminilidade genuína e “mascarada. Porém, se a feminilidade seria a resposta a um suposto impulso masculino, o que há na origem da sexualidade e do gênero seria

uma libido masculina e heterossexual que na mulher é recusada de forma melancólica, no sentido freudiano, incorporando os próprios traços do Eu através de impossibilidade de conceber perda.

Para Butler, a psicanálise freudiana, ao insistir numa economia de predisposições identificativas com o progenitor do sexo oposto, pressupõe uma heterossexualidade fundante. Freud, porém, postula simultaneamente uma bissexualidade que, para Butler, introduz um paradoxo no seu pensamento: de onde viria a identificação com o progenitor do sexo oposto, então? Nesse ponto, mais uma vez, Butler opõe o autor a ele mesmo, concluindo que o interdito não é tanto a proibição do amor ao progenitor do sexo oposto, mas o desejo homossexual ser “subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada” (Butler, 2013, p. 94), de modo que a hipótese da primazia do investimento materno, a identificação com a mãe, cai por terra se uma bissexualidade primordial é postulada. A bissexualidade perversa e polimorfa de Freud não pode ser entendida como uma característica constitutiva e inerente ao gênero humano, mas uma *produção discursiva* que sustenta – e, no mesmo ato, dissimula – a matriz de inteligibilidade normativa que requer e institui a heterossexualidade compulsória, contribuindo para reprodução das práticas que sustentam tais normais (Butler, 2013, p. 100).

Como argumenta Butler, essa lógica pressupõe uma sexualidade anterior ao próprio indivíduo. A filósofa conclui que essas argumentações são produções discursivas que constituem a matriz de inteligibilidade cultural e que instituem, no seio de suas práticas, os próprios binarismos, os desejos presumidos e, enfim, a heterossexualidade compulsória (Butler, 2013, p. 88). O estruturalismo e a psicanálise, nesse ponto, participam da própria reiteração de significados que descrevem; os mecanismos psíquicos e culturais, longe de serem fundantes, só podem ser compreendidos se é levado em conta o aspecto produtivo, positivo e reiterado de poder, dessacralizando tanto o *totem* como o *tabu*.

Embora se apoie bastante em Foucault, Butler também recupera suas críticas ao autor. Sua discordância é centrada na introdução que Foucault desenvolve aos diários de *Herculine*, que na opinião da autora, sustentaria um ideal emancipatório da sexualidade que, considerando seu próprio aparato metodológico, ficaria difícil de sustentar. Para Foucault, a sexualidade não pode ser pensada sem levar em consideração o poder e os dispositivos que a produz. Contra a hipótese bem-aceita que o século XIX fez surgir um recato em direção ao sexo através de interditos e proibições, Foucault procura demonstrar que, ao contrário, nunca se falou tanto da sexualidade, classificando-a, medindo-

a, punindo-a, enfim, teorizando-a no que chamou de *scientia sexualis*. O silêncio que se diz ter surgido sobre o sexo é, na verdade, produto dessa própria explosão discursiva que desloca o sentido do discurso da sexualidade para o terreno da interdição (Foucault, 1984, p. 36). Butler argumenta que, para o Foucault “oficial”, não existe sexo sem considerar a trama das relações de poderes, e que sexo e poder são sempre codependentes. Porém, na introdução aos diários de Herculine, figura que excede as categorias médicas e jurídicas de sexo e gênero, Foucault teria feito referência a um terreno de uma sexualidade “pré-discursiva”, cuja multiplicidade seria regida pelo jogo utópico do prazer, estando, portanto, fora da trama de poder (Butler, 2013, p. 146). Ainda nesse sentido, se em Foucault o sujeito é pensado como produto das relações de poder, talvez o mesmo não possa ser dito sobre o corpo, que apresenta como a “página em branco” em que significados culturais são inscritos – e, nesse sentido, o corpo é destruído para que daí surja a cultura. Butler reitera que essa noção é problemática por pressupor o corpo anterior ao discurso, ficando o ato de inscrição fora da crítica genealógica (Butler 2013, p. 187).

Mesmo com essas críticas apontando uma contradição no pensamento foucaultiano, Butler parece aderir ao Foucault dito “oficial”, de *A vontade de saber*: O corpo nunca pode ser pensado sem levar em consideração as práticas disciplinares que produzem e sancionam a matriz de inteligibilidade cultural que permite certas expressões e renega outras. O gênero, portanto, é regulado por um tabu anterior ao da castração: *o tabu da homossexualidade*, cujo silenciamento é o mecanismo operante que institui sua proibição na ordem de uma produção melancólica (renegando a possibilidade de luto pela perda) a fim de satisfazer as demandas da heterossexualidade compulsória. Essa divisão, regulada por práticas sociais, institui uma falsa distinção estável entre os gêneros que amiúde torna-se menos evidente ao considerarmos as diversidades sexuais e de gênero, isto é, lésbicas, trans, gays, intersexo, uma miríade de expressões e de corpos desviantes cuja exceção manifesta a instabilidade do binarismo de gênero e da heterossexualidade. Com efeito, se “a alma é a prisão do corpo”, esta desestabilização se opera não numa verdade interna do sujeito, mas na própria superfície, na performatividade que dissimula a própria substância. A performatividade é, portanto, entendida como os atos estilizados que, repetidos, realizam a “verdade” do gênero e simulam uma certa essência interna. O gênero, portanto, “não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (Butler, 2013, p. 194), pois ele “acontece” na própria superfície do

sujeito; na solenidade de origem do gênero encontraríamos apenas um palco vazio.

2.5 Após *Problemas de Gênero, Bodies that matter* (Butler, 1993) representa uma continuidade quase direta ao seu projeto de crítica ao gênero. Se no primeiro livro houve uma tentativa de compreender o gênero fora de uma matriz indenitária, ao mesmo tempo em que propôs a teoria da performatividade, no segundo livro podemos dizer que Butler tenta preencher as lacunas deixadas por *Problemas de gênero* nomeadamente no que toca à questão da materialidade corpórea. Embora a questão já estivesse em alguma medida delineada, em certos momentos até explicitamente, isso não impediu uma série de críticas que questionavam “a ausência do corpo”, ou “a falta de matéria do corpo”¹⁴. Se o corpo, para Butler, não é um mero receptáculo de inscrição, mas depende, de forma correlata, de normas e convenções sociais, o que está em jogo não é uma maleabilidade do corpo (que levaria a um tipo de voluntarismo), mas, por um lado, sublinhar uma dependência fundamental a um conjunto de relações e discursos sem as quais pensar o corpo não seria possível e, por outro, pensar qual o lugar possível da *agência*.

Butler reconhece essas questões controversas no prefácio, admitindo que seu trabalho anterior havia disparado uma série de dúvidas e críticas; mas, afirma também que, nas suas pesquisas, a busca pela materialidade sempre acabou desaguando em outros territórios

14 Moya Lloyd documenta essa recepção crítica de Butler: “Para os críticos de Butler, suas afirmações [em *Gender Trouble*] são evidência que ela está negando a bruta facticidade do corpo. Martha Nussbaum, desta forma, censura a desatenção de Butler tanto para as realidades corpóreas das vidas das mulheres (incluindo fome, estupro e brutalização) quanto os aspectos do corpo que, de acordo com Nussbaum, não são passíveis da manipulação cultural, como a diferença sexual e as necessidades nutricionais especiais de mulheres durante a gestação e lactação. Comentadoras como Carole Bigwood, Susanne Bordo, Lynne Pearce [...] chamam atenção para a aparente natureza ‘descorporificada’ do corpo nos escritos de Butler. Certamente não sendo limitado por suas limitações anatômicas ou biológicas, o corpo para Butler parece ser uma entidade maleável ‘que pode assumir corporificações sem limites’. Para essas feministas isso deturpa o corpo. Ou, mais propriamente, deturpa o corpo feminino, uma vez que certos fatos da existência feminina (gravidez, parto, amamentação) restringem o que corpo pode ser ou fazer. A diferença sexual, em outras palavras, é uma verdade ontológica da corporalidade que dá forma às vidas das mulheres” (Lloyd, 2007, p. 70. Tradução nossa).

(Butler, 1993, IX). Ainda, a teoria do gênero enquanto performativo levou a uma profunda incompreensão por parte de vários críticos, e ressoa até hoje quando os apologistas da “ideologia de gênero” denunciam que Butler teria afirmado que “é possível escolher o gênero”. Butler se dirige a essa questão também no prefácio, sugerindo que não é o sujeito que escolhe sobre seu gênero, *mas que é o gênero que escolhe sobre o sujeito* (Butler, 1993, X). Se a performatividade é a repetição estilizada de atos, esquadrinhada por ditames normativos, vemos que a agência encontra de início uma limitação. Isso leva a autora a questionar, porém, qual o estatuto de uma agência possível: se é verdade que não defende esse mero voluntarismo, também é verdade que admitir uma determinada forma de agência é politicamente importante. Essa é uma questão reaparecerá futuramente, especialmente em *Psychic Life of Power*.

Nesse trabalho há uma filiação mais forte ao pensamento de Michel Foucault. Se antes parecia haver um certo distanciamento estratégico, em *Bodies that matter* Foucault e seu aparato teórico aparecem mais integrados no pensamento de Butler. A filósofa inicia o texto, por exemplo, ressaltando que o “sexo”, isso que se considera o “material” do corpo, é na verdade um “ideal regulatório”, instituído por meio de práticas sociais normativas. Butler esboça seu projeto crítico de compreender a materialidade destacando cinco dimensões de sua pesquisa que convém reproduzir aqui: 1) primeiro, o corpo não pode ser concebido sem se considerar as normas que regulam esse efeito material; 2) a performatividade é entendida como a reiteração no tempo de normas, ela própria a reiteração desse ideal regulatório, sendo a materialidade do corpo resultado direto do poder disciplinar que regula – um sentido específico, portanto, para a máxima foucaultiana: “a alma; prisão do corpo”; 3) o sexo deve ser compreendido como um construto cultural, tal qual o gênero; 4) um sujeito só pode ser pensando dentro de uma matriz sexual, ou seja, não há sujeito anterior ao processo normativo de sexuação; 5) correlato ao postulado anterior, a questão da *identificação* dentro de um enquadramento heterossexual e a relação direta desse processo de identificação com o *abjeto*. O abjeto, para Butler, é essa zona repudiada, o exterior constitutivo do sujeito; Butler alarga a posição de Kristeva para considerar a produção subjetiva de sujeitos. Se o abjeto, para Kristeva, designava uma espécie de (ir)realidade psíquica foracluída, em Butler a noção do abjeto vai além, caracterizando mais genericamente uma das pré-condições da subjetivação pressuposta nas práticas disciplinares que rejeitam (e, talvez por isso, incorporam) outras modalidades de ser; uma vasta zona repudiada, pois se as práticas regulatórias exigem determinados tipos de

identificação, fazem-no demarcando uma zona inabitável. Mas, adverte a filósofa, trabalhar com a ideia de abjeção não é apenas questionar as normas correntes, mas abrir caminho para uma possível subversão dessas normas para atingir fins mais democráticos, distanciando-se de uma mera *identificação* para chegar, enfim, numa *desidentificação*, solapando o projeto identitário (Butler, 1993, p. 3).

O sexo, isso que se assume como ponto de apoio empírico para diversas teorias, precisa passar por uma crítica genealógica. Feministas como Gayle Rubin (1975) produziram trabalhos fundamentais apostando na divisão sexo/gênero, ecoando os pressupostos do estruturalismo; em via completamente distinta, mas igualmente influente, o médico John Money (1972) teorizou o gênero como as práticas culturais apartadas de um corpo sexuado, em que não há imediata correspondência entre as duas categorias. Embora esses projetos críticos sejam importantes e tenham cumprido um papel decisivo na teoria feminista, vem a reboque a problemática distinção natureza/cultura, em que a natureza representa um aspecto estático e ontologicamente inquestionável. Portanto, as teorias assumem um núcleo de pressupostos que permanecem protegidos de críticas. O projeto feminista e *queer* a que Butler se filia nesse momento é tocar precisamente nessa proteção erguida sobre o conceito de sexo/natureza.¹⁵ A própria natureza, argumenta não é e jamais foi *estática*, imutável. Se o sexo é entendido como *anterior*, como um pressuposto para pensar o gênero, Butler sugere que, ironicamente, ele é o elemento mais abstrato dessa formulação. Mas, isso não nos deve levar a pensar que o sexo está no terreno da mera abstração, porque o que convém é questionar o status da noção *construtivista* ela mesma. “Se tudo é discurso e construção, então não há corpo”; nada mais errado. O discurso é material e produz efeitos ontológicos: a própria possibilidade de existência de um sujeito passa pela peneira da matriz de inteligibilidade do sexo, sendo o sujeito só reconhecido se ele é sexuado. E nisso não há nada de “abstrato”, pois estamos falando da própria condição de existência social de um sujeito (Butler, 1993, p. 6-7).

O problema que Butler está questionando relaciona-se com uma incompreensão do projeto construtivista (se Foucault é ou não “construtivista” é plenamente questionável, mas por hora é compreensível que esse debate seja travado nesses termos). É que, em grande parte, as críticas ao “construtivismo” foucaultiano são elaboradas a partir das lentes da matriz humanista do sujeito, em que está

15 Ver o trabalho de Thomas Laqueur (2001). O autor percorre essa linha argumentativa, o da *historicidade* da natureza e do sexo.

pressuposta uma agência “anterior” a ele. A aposta é precisamente sair da metafísica desse sujeito pressuposto, pois não há mais condições de se falar em um “Eu” anterior aos mecanismos disciplinares de poder encarregados de conformar o sujeito; nesse sentido, o poder não é algo que um sujeito *carrega*, mas é algo que é exercido mediante uma repetição e uma relação. A matéria de um corpo não é mais entendida, então, como estática, mas como um processo, uma constante *materialização*. O sexo é efeito de uma materialização que se repete no tempo. Não mais “o corpo é construído”, mas “o corpo está sendo construído”. E, como Butler afirma, a materialidade de um corpo, mantida pela repetição estilizada de um determinado ideal regulatório está sujeita sempre a *fissuras* que podem nos levar a questionar o status imutável da própria materialidade. Insistir em injunções pretensamente empíricas sobre o corpo, p. ex., “a mulher reproduz”¹⁶, sob o argumento que há uma facticidade inquestionável, é reiterar *performativamente* a própria rigidez associada ao que se entende como corpo. Demarcar uma linha em que se diz “isto é o corpo” é a própria operação de uma injunção normativa que deve estar aberta ao debate, pois o mesmo ato que delimita também rejeita. Isso não é dizer que o corpo não sente, goza, sofre, reproduz. Não se trata disso. Mas qualquer gesto de demarcar o corpo deve vir imediatamente acompanhado de uma suspeição crítica (Butler, 1993, p. 10-12). Se um corpo é concebido mediante uma matriz de exclusão e repúdio – o abjeto –, a questão sobre a matéria de um corpo se confunde então com qual corpo *importa e qual não*, a própria ambiguidade do título do livro em língua inglesa, “*bodies that matter*”.¹⁷

Para Butler, o processo de sexuação, como defendido por Lacan, que passa por uma assunção da lei simbólica e a entrada no mundo da

16 A título exemplificativo, note-se como essa afirmação, que em determinados contextos pode assumir um tom inquestionável, automaticamente joga na penumbra mulheres que não reproduzem, mulheres trans etc; portanto, as injunções normativas só podem instalar um ideal mediante a exclusão constitutiva de outras possibilidades, de forma que viver sob uma norma é reiterar constantemente o repúdio ao que é abjeto.

17 É momento oportuno de explorar as ambiguidades do título. “*Bodies that matter*” se traduz, literalmente, para “corpos que importam” em português. Em inglês, “*matter*” pode significar, como verbo, importar. Na sua forma substantiva, “*matter*” aparece como a substância de um objeto – sua matéria –, e também como assunto, sendo “*subject*” um possível sinônimo em inglês, que abrange também o significado de *sujeito*. Portanto, um corpo que importa é um corpo que é um sujeito, que tem um significado e que cuja matéria não está em questão, diferenciando-se do que está na zona da abjeção.

linguagem, pode ser entendido a partir da estrutura citacional da performatividade. Se a força das palavras, sua capacidade de com elas *fazer coisas*, deriva da repetição de enunciados, e se os esquemas regulatórios são reiterados nesses processos, a sexuação lacaniana pode ser entendida, então, não como mera incorporação da lei simbólica, uma que se esgota no tempo, mas como uma constante repetição e reiteração dessa lei. A “lei” não é mais um mero comando, mas uma injunção normativa que perdura na sua repetição. A materialidade de um corpo depende diretamente dessa estrutura: “O processo dessa sedimentação, o que poderíamos chamar de *materialização*, será um tipo de citacionalidade, a aquisição do ser através da citação do poder, uma citação que estabelece uma cumplicidade originária com o poder na formação do “Eu” (Butler, 1993, p. 15, tradução nossa). Butler está efetivamente reatualizando a noção de *performatividade* abarcando o sujeito foucaultiano (produzido pelas normas) e a função citacional dos atos de fala (Derrida). Assim, não há performatividade sem menção aos ideais regulatórios. Cai por terra qualquer possível interpretação de *voluntarismo*, restando, não menos importante, uma agência que está sempre implicada nas injunções normativas. Não há sujeito fora da matriz corrente de inteligibilidade, pois ele adquire existência somente num mundo de regras e repúdios que lhe é anterior.

Em momento que merece nossa atenção, Butler afirma que, se há algum tipo de objetivo “normativo” no seu trabalho, é o de expandir os limites do simbólico, da inteligibilidade, para que outras formas de vida – outrora no reino da abjeção – sejam vistas como vidas com valor, *vidas que importam*.

2.6 Um dos objetivos de Butler em *Bodies that matter* é questionar como é produzido esse *sexo*, quais as condições esboçar uma crítica genealógica a esse construto. Na linha de Foucault, os conceitos são passíveis de uma crítica que os situam no interior de uma economia estratégica de saber-poder, em que esses conceitos não aparecem mais como “universais” da história, mas como construções histórica e filosoficamente localizáveis. Ainda, o que governa a prevalência de um certo conceito sobre o outro não é necessariamente uma qualidade imanente a ele – se é bem elaborado ou não –, mas depende de um arranjo de forças: os *regimes de verdade*. Butler inicia o ensaio homônimo ao livro fazendo uma justaposição entre as ideias de Foucault e Derrida, afirmando que pensar o *sexo*, essa *materialidade*, fora dos parâmetros do *texto* impõe um desafio: é possível pensar essa radical exterioridade? Isto é, como pensar o *sexo* se tudo o que sabemos sobre

ele é produzido dentro de um certo discurso histórico e teórico? (Butler, 1993, p. 31)

Efetivamente, Foucault passa a ser uma referência fundamental para Butler. A descrição do sujeito em *Vigiar e Punir*, ou melhor, a problematização do processo de produção subjetiva a partir de práticas disciplinares passa a ser quase uma “pedra angular” para pelo menos uma parte da teoria *queer*. Um corpo adquire sua *materialidade* mediante o exercício de práticas disciplinares que efetivamente *dão forma* ao indivíduo; mas, importante notar, essa articulação pode ser demasiadamente limitada para descrever o que efetivamente acontece. Uma prisão, em *Vigiar e punir*, só exerce *poder* na medida em certas condições de exercê-lo são satisfeitas, isto é, quando há um prisioneiro para agir sobre. Portanto, nem a prisão detém um poder *anterior*, nem o prisioneiro é um mero corpo de inscrição; eles se articulam de forma correlata, numa dependência mútua e fundamental (Butler, 1993, p. 34). Mas Butler aponta que a descrição foucaultiana falha em considerar o que fica *fora*, o que é *ejetado*.

Influenciada por Luce Irigaray, o poder normativo só age mediante uma exclusão forçada de outras possibilidades. Essas “outras possibilidades”, para Irigaray, podem ser condensadas na própria ideia do *feminino*, que para a autora cumpre a função, na filosofia ocidental, de estar situado numa radical exterioridade que, ironicamente, dá materialidade e anuência ao masculino. *O feminino como o “grande Outro” da filosofia*. Irigaray, assim como Derrida, Butler argumenta, tematizam esse *Outro radical*, sugerindo que mesmo numa posição de total exterioridade, ainda assim ele só é concebido no interior do discurso metafísico da filosofia; para Irigaray, esse grande Outro feminino excluído é precisamente o que dá suporte à materialidade falocêntrica:

Para Irigaray, o “feminino”, que não podemos dizer *ser* alguma coisa, para participar na ontologia como um todo – e aqui a gramática falha conosco – é apagado [set under erasure] como a necessidade impossível que permite qualquer ontologia. O feminino, para usar uma catacrese, é domesticado e tornado inteligível dentro de um falocentrismo que se diz autoconstruído. Repudiado, o resto do feminino sobrevive como *espaço de inscrição* daquele falocentrismo, a superfície especular que recebe as marcas de um ato de significação masculino, somente para dar em retorno uma (falsa) reflexão e garantir a autossuficiência falocêntrica, sem fazer nenhuma contribuição própria (Butler, 1993, p. 39. Tradução nossa. Ênfase da autora).

A materialidade deve ser repensada no interior do discurso feminista se é para que ela seja de alguma valia. Não se trata apenas de tematizar a figura feminina num dualismo fácil com a posição masculina, ou o feminino como mero oposto do masculino; mas de dizer que o que permite essa própria distinção é a radical exclusão/inclusão de uma materialidade feminina em que ela aparece como “não-tematizável” (Butler, 1993, p. 41). Tal questionamento leva Butler a Platão para argumentar que o problema da matéria do feminino está colocado desde a Grécia Antiga. Na filosofia platônica, o feminino é um receptáculo, forma sem forma, fora de uma inteligibilidade, mas que permite e dá forma àquilo que adquire materialidade. Mas isso já é estar reforçando um ideal que essa própria teoria promulga na tradição metafísica ocidental. Esse gesto, Butler afirma, não é meramente uma descrição, uma ontologia, mas parece estar situado no âmbito de *dever ser*; a exclusão platônica do status de materialidade do feminino, como aquilo que somente *dá forma* mas que não é propriamente matéria, é uma afirmação performativa que institui o excluído: “Nesse sentido, o próprio *contar* da história sobre a gênese da morfologia fállica [phallomorfic] do objeto *promulga* essa morfologia fállica, e se torna uma alegoria de seu próprio procedimento” (Butler, 1993, p. 44. Tradução nossa. Ênfase da autora). Mas, para Butler, a saída que Irigaray oferece para o discurso feminista, que passaria por uma *mimese* do discurso falocêntrico, não seria suficiente, pois ainda estaria em operação uma espécie de exclusão necessária. Butler, em uma passagem em que fica evidente uma inspiração na dialética do senhor e do escravo de Hegel, argumenta que mimetizar a exclusão que Platão performa é aceitar implicitamente uma “desencarnação” [disembodiment] de alguns corpos. O corpo masculino, por um lado extremo ideal, assume seu aspecto material na “desencarnação” de outros corpos, aos quais se exige que sejam seu corpo¹⁸ para ele:

Essa figuração da razão masculina como corpo desencarnado é tal que sua morfologia imaginária é construída através da exclusão de outros corpos possíveis. Essa é uma materialização da razão que se opera através da desmaterialização de outros corpos, em que o feminino, falando estritamente, não tem forma, morfologia e contorno, porque é o que contribui para o contorno das coisas, mas é

18 Butler desenvolverá essa ideia no ensaio *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit* (Butler; Malabou, 2011).

em si mesmo não-diferenciado, sem fronteiras (Butler, 1993, p. 49. Tradução nossa)¹⁹.

Portanto, apostar numa espécie de *essencialismo feminino* contra um *essencialismo masculino*, isto é, defender uma materialidade feminina tal qual Irigaray faz se opondo a Platão, traz a reboque uma metafísica da exclusão que não deve ser aceitável para os atuais propósitos de um feminismo mais abrangente. É por isso que, como Butler adverte, insistir numa *materialidade* feminina pode não ser teoricamente confiável para o pensamento feminista (Butler, 1993, p. 49). Entretanto, se Butler mais adiante afirma que a matriz regulatória heterossexual age *materialmente* na radical exclusão do que desafia a inteligibilidade dominante – sendo a lésbica o ponto mais extremo, mais *fora* dessa economia de abjeção – não haveria aí em cena, mais uma vez, um pacto de exclusão inevitável ao qual estamos todos irremediavelmente submetidos? Butler parece implicitamente perceber essa questão, afirmando: “E enquanto isso pode aparecer como a violência necessária e fundadora de qualquer regime de verdade, é importante resistir a esse gesto teórico de pathos em que as exclusões são simplesmente afirmadas como tristes necessidades da significação” (Butler, 1993, p. 53. Tradução nossa). Esse abjeto, esse Outro excluído, precisa ser repensado numa espécie de *devoir*, anunciando uma transformação dos mecanismos excludentes que se operam nas atuais modalidades de sexuação. Essa parece ser o tipo de política encenada pelo movimento *queer*, dando nome ao que ainda não tem nome, e reivindicando um tipo de obrigação com esses outros rejeitados. Ou, em termos que ficarão mais claros no decorrer do trabalho, *estar implicado naqueles que são e estão excluídos*.

Bodies that matter talvez tenha sido um gesto necessário para não conceder terreno para afirmações que naturalizam a diferença, e permitiram que Butler pudesse se mover em direções mais seguras quando quis enfrentar novamente o problema do corpo. Isso já estava de certa forma colocado quando afirma no prefácio: “não só os corpos indicavam um mundo para além deles mesmos, mas esse movimento fora de suas fronteiras, um movimento de fronteira em si mesmo,

19 Veremos, mais adiante, que essa ideia de um “corpo sem fronteiras” será importante para autora. Note-se aqui, no momento, que o problema não é exatamente o corpo feminino não ter fronteiras – estando, portanto, sempre aberto –, mas que o corpo masculino precisa se apresentar como, ao mesmo tempo, impenetrável e penetrante. Butler afirma isso explicitamente: “Pois ele é o impenetrável penetrador, e ela, a invariavelmente penetrada” (Butler, 1993, p. 50).

parecia ser bastante central para o que corpos “são” (Butler, 1993, IX). Se há uma dificuldade de apontar o que corpos *são*, é porque essa é uma dificuldade própria da perspectiva de como corpos são encarados pela teoria. Logo, como sugeri, a diferença da investigação do corpo sob uma perspectiva crítica e pós-estruturalista é poder situar esse *movimento de fronteiras, ou para além das fronteiras do corpo*, já não podendo mais pensar o corpo sem uma matriz de apoio; num primeiro momento, os discursos, as normas e as práticas regulatórias, depois, como veremos, um questionamento da ontologia corpórea que a levará para uma *ontologia social* do corpo.

2.7 A teorização sobre a performatividade de Butler, sua recepção do instrumental teórico de Foucault e seu uso crítico da psicanálise, impôs um problema de ordem teórica no seio de sua argumentação: se se leva em consideração a produção discursiva do sujeito, enquanto produto do poder, e ao mesmo tempo se admite elementos de uma psique que, entre outras funções, incorpora na sua estrutura a norma heterossexual que institui e mantém o binarismo de gênero, falta ainda uma teorização mais precisa que seja capaz de unir essas duas abordagens – genealógica e psicanalítica – que raramente se dialogam, e que dê conta de reabilitar minimamente a categoria do sujeito – ainda importante para Butler. *Psychic life of power* (1997a) é um livro de Butler de 1997 que visa abordar justamente esses problemas. Este texto marca um ponto importante na obra da autora: por um lado, procura radicalmente incorporar a noção de poder, em Foucault, a uma analítica do sujeito psíquico; por outro, procura compreender os mecanismos desse poder que animam o sujeito, que permitem sua agência. Como um problema filosófico geralmente abre mais espaço para outros problemas, há uma certa continuação das indagações que surgem em *Bodies that matter*: qual o status da materialidade do sujeito? Ou, ainda, como a sujeição ela mesma constitui a materialidade desse sujeito? Aqui já aparece a aporia que domina o texto: *sujeição enquanto agência*. Para Butler, nas linhas de Foucault, a sujeição, antes de ser uma força negativa, empreende em si uma positividade que, ao mesmo tempo, impõe e libera. É a partir desse paradoxo que Butler desenvolverá sua análise: “‘sujeição’ significa o processo de se tornar subordinado ao poder como também o processo de se tornar sujeito” (Butler, 1997a, p. 2. Tradução nossa).

Admitindo que o poder é o vetor que forma o sujeito através de enunciados discursivos e dispositivos variados, não se pode conceber um sujeito que prescindia desse poder; nesse sentido, poder é menos algo ao qual nos opomos, e mais uma relação de dependência. Mas temos

espaço de barganha? Qual a nossa agência nesse processo? É precisamente nesse paradoxo que se insere a *subjection*, *assujétissement*, a subjetivação²⁰, que é o processo de tornar-se sujeito; é “essa dependência fundamental a um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa agência” (Butler, 1997a, p. 2. Tradução nossa). Uma teoria que conjugue elementos de uma análise da sujeição pela sua via “externa” (isto é, os poderes atuantes) e “interna” (o aparelho psíquico) é, como diz a autora, uma tarefa largamente rejeitada. Portanto, eis o paradoxo do poder: antes de nos aniquilar, ele nos anima e subordina a um só tempo; subordinação essa que permite barganhar e negociar seus efeitos. Nesse sentido, autores que se debruçaram sobre a formação subjetiva, como Butler sugere, preocuparam-se em descrever metaforicamente o processo de sujeição como uma dobra: há uma virada, uma volta reflexiva sobre si que inaugura a agência do sujeito. Hegel e o senhor e o escravo; Nietzsche e a má-consciência; Freud e o superego; também Althusser, que invocando a cena da interpelação, mostra como a subordinação se dá através de uma linguagem, uma voz com autoridade que clama e um indivíduo que (se) reconhece (Butler, 1997a, p. 5).

20 É preciso limpar o terreno dos conceitos. “Subjetivação”, para Foucault, como Butler observa, já carrega esse paradoxo na palavra francesa *assujétissement*, esse “assujeitar-se” que denota, ao mesmo tempo, tornar-se sujeito e tornar-se subordinado, processo que passa e que conforma um corpo. Para Butler, é importante recuperar a noção foucaultiana de formação subjetiva para poder enfrentar uma crítica comum à filosofia crítica francesa em geral, que os corpos são meramente constituídos de discursos (Butler, 1997a, p. 84). No exemplo paradigmático da prisão, todos os gestos do prisioneiro são minuciosamente cuidados, geridos, pensados, elaborados; esse cuidado com a sujeição do prisioneiro fixa um ideal regulatório que promulga-se através do cuidado do gesto; portanto, não é um discurso enquanto palavra que está em jogo, mas uma materialização de uma identidade psíquica no corpo do sujeito; é daí que se pode dizer, finalmente, que a alma é a prisão do corpo: não uma interioridade presa nas *constraints* da superfície corpórea, mas a própria superfície é o *locus* de uma investitura de um poder conformador (Butler, 1997a, p. 85). Importante frisar que a descrição de Foucault serve aos propósitos de uma teoria maior sobre o sujeito, que encontra no prisioneiro seu caso extremo, paradigmático. Porém, qual é o estatuto dessa alma que aprisiona o corpo? Butler, nesse sentido, compara essa alma à *psique* no sentido psicanalítico, como o aparelho psíquico como um todo; se Foucault entra no terreno de uma conformação do sujeito, abre-se o espaço para uma crítica a partir da psicanálise, em que Butler se apoia em Freud e Lacan, para daí se perguntar sobre a resistência do sujeito a esses jogos de subjetivação.

O poder na sujeição assume a figura da dobra,²¹ o giro reflexivo sobre si. Essa descrição da dobra, porém, não é mais do que isso: uma descrição de algo que não é exatamente verificável. Portanto, quando se interroga por uma teoria do sujeito, deve-se passar por esse outro paradoxo: para compreender a formação de um sujeito, devo necessariamente passar pela noção dessa dobra que, embora não verificável, parece ser um ponto crucial para a subjetivação. A inquirição, nesse sentido, parece se deslocar em direção à problematização dessa figura de linguagem, desse tropo, que, como Butler observa, no grego (τρόπος) significa também um giro, um deslocamento (Butler, 1997a, p. 4). Compreender a subjetivação demanda, poderíamos arriscar, uma investigação (arqueo)genealógica sobre essa própria noção de giro sobre si. A interpelação de Althusser exemplificaria esse esforço de ilustrar a subjetivação remetendo ao giro linguístico de um sujeito que, diante de uma autoridade que clama, vira-se e reconhece-se enquanto aquele que foi interpelado (Butler, 1997, p. 5). O esforço de Foucault é o de expandir esse modelo, retirando a centralidade do Estado, remetendo à noção de poder enquanto pulverizado, enquanto relação; além disso, a noção de discurso amplia a noção althusseriana da interpelação, dissociando-se da mera palavra dita e remetendo ao discurso enquanto práticas dispositivas.

Butler demonstra que na formação discursiva do sujeito, no sentido foucaultiano, há uma subordinação ao poder que paradoxalmente permite a agência; na cena psicanalítica da formação subjetiva podemos encontrar vetores semelhantes. Freud, Lacan, os psicanalistas são unânimes em reconhecer uma dependência ao Outro no processo de formação; os cuidados maternos, a ligação afetiva, a novela familiar, a introjeção do Outro no Estádio do Espelho²²; enfim, todos

21 Não menos significativo é o fato que Deleuze, ao desenhar um *diagrama do dispositivo* de Foucault, identifica uma região chamada de *dobra* com o processo de subjetivação. Sobre isso, ver Becker (2014).

22 “A função estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imagem*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innewelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante]. [...] Esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a *imagem* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas. É esse momento que faz todo o saber humano pender decisivamente para a mediação pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do *Eu* esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde

processos que requerem a subordinação de um infante aos desígnios de um Outro que dele cuida. Embora não seja uma subordinação no sentido político do termo, é uma dependência assentada nessa *vulnerabilidade fundamental ao outro*, essa dependência que nos torna sujeitos. Para a psicanálise, a ligação afetiva entre infante e cuidadores é central para o desenvolvimento psíquico, pois é a partir das relações afetivas estabelecidas na infância – exemplificada pelo Complexo de Édipo – que o sujeito pode, futuramente, perseguir e formar novos laços. Essas relações primeiras, entretanto, precisam ser recalçadas, negadas, foracluídas, pois é precisamente em função dessa recusa – ou, novamente, dessa dobra – que um novo desejo poderá prosperar (Butler, 1997a, p. 8).

Butler, adentrando no terreno da psicanálise, traz a noção de “vínculo passional”. Essa ideia de um vínculo passional é cinicamente utilizada por aqueles que querem, de alguma forma, deslegitimar os subalternos: se os subalternos mantêm uma relação de subordinação, então é porque, em alguma medida, o subalterno quer manter esse status. Aqui Butler esboça uma ideia importante para unir os extremos da analítica foucaultiana e da teoria psicanalítica: “sustento que o vínculo à sujeição é produzido através das operações do poder, e que parte dessa operação de poder vem à luz nesse efeito psíquico, um dos seus efeitos mais insidiosos” (Butler, 1997a, p. 6). Onde a teoria psicanalítica invoca a noção de “vínculo”, de “ligação” com o Outro, Butler enxerga aí uma operação do poder. Há um ponto de toque, portanto, entre o poder e a psique: se, por um lado, Foucault sustenta que o sujeito é produzido através de uma sujeição, na psicanálise não há sujeito sem um Outro; dito de outra forma, para ambas as teorias há uma dependência fundamental às condições exteriores de formação que tornam o sujeito possível. A sujeição, um elemento importante das formas de poder contemporâneo, está no próprio cerne da formação da psique dos sujeitos.

Na sua leitura psicanalítica, Butler traz à tona um paradoxo do sujeito: uma criança necessariamente precisa desse vínculo passional, desse amor em relação aos seus cuidadores como condição própria da existência – para ser sujeito. Entretanto, na narrativa psicanalítica, a vida adulta requer que esse amor pelos cuidadores seja negado, abandonado. Buscar novas relações depende de um certo “recalque” desse amor; porém, esse vínculo ressurgue como repetição neurótica de padrões

então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no Complexo de Édipo” (Lacan, 1996, p. 100-101).

infantis. Esse amor nunca cessa de retornar, ameaçando a estabilidade do sujeito – que, como se estabeleceu, depende desse recalque. Portanto, o desejo – que é desejo de amor – de certa forma ameaça a estabilidade do sujeito com os ecos dessa repetição fantasmática do amor primeiro. Aí Butler observa, mais uma vez o *tropos*, o giro sobre si: “Um sujeito dobrado contra si mesmo (seu desejo) aparece, nesse modelo, como uma condição da persistência do sujeito” (Butler, 1997a, p. 9. Tradução nossa). Dentro do modelo psicanalítico, portanto, a recusa parcial ao próprio desejo é central para a continuidade e a estabilidade do sujeito. Se a dependência ao Outro é fundamental para o tornar-se sujeito, continuar como tal requer não o abandono da dependência, mas uma eterna *ambivalência* em relação a ela.

E ambivalência será justamente a palavra chave para compreender o sujeito nesse ponto de intersecção entre as teorias psicanalíticas e a abordagem foucaultiana. Para a filósofa, os debates sobre a questão do sujeito parecem encontrar um paradoxo: como que o sujeito, o *locus* da agência, é ao mesmo tempo efeito da subordinação, justamente uma negação da agência? *O empreendimento de uma genealogia do sujeito como categoria nos leva a identificá-lo como uma categoria linguística*. Ser sujeito significa ocupar um *locus* de inteligibilidade, adentrando no mundo da linguagem. Butler extrai do paradoxo do sujeito assujeitado a seguinte conclusão: o sujeito que narra sua história necessariamente o faz em terceira pessoa, desposuindo-se.²³ O ato de narrar o “tornar-se sujeito” é referencial, tautológico: ao narrar-se, um sujeito já se faz referência como se fosse Outro. Portanto, o locus da agência é sempre referenciado a algo externo a ela. (Butler, 1997a, p. 11).

Porém, há uma certa descontinuidade nessa tautologia do poder e do sujeito. O poder que o sujeito recoloca em cena – digamos, o poder que o assujeitou, que tornou possível sua entrada na linguagem – já não é mais o mesmo; esse poder é sempre, em alguma medida, renegociado. É nesse momento que Butler traz à tona a noção de *vulnerabilidade*, como uma condição da subordinação do sujeito, uma abertura à sujeição. O sujeito, ao reinstalar as condições da sujeição, reproduz ele mesmo essa cena em que uma *vulnerabilidade temporal* surge. Essa vulnerabilidade parece ser, portanto, ao mesmo tempo produzida numa relação de poder e reproduzida nas reinstalações que daí se seguem: o

23 Essa formulação será importante, futuramente, quando analisarmos *Relatar a si mesmo*. Vemos que, embora Butler não reivindique qualquer projeto coerente e concatenado nas suas obras, certas preocupações acompanham a filósofa em obras distintas.

sujeito é vulnerável ao poder, mas o poder é vulnerável ao tempo. Tomando então uma cena da subjetivação, em que há um “vir-a-ser-sujeito” e um Outro que o subordina, colocando-o na ordem da linguagem, esse poder que opera através de uma vulnerabilidade não se instala no sujeito de forma inalterada; o processo no qual o poder se reproduz depende de uma apropriação pelo sujeito, e mesmo que o poder retenha algumas de suas condições originais, nessa apropriação algo efetivamente escapa ao Outro (Butler, 1997a, p.13); *podemos arriscar, portanto, que se uma subjetivação em que o poder se reproduz de forma inalterada não pode ser considerada como uma verdadeira subjetivação, o sujeito é efetivamente encontrado nessa sua renegociação com o poder.*

O poder encerra a um só tempo subordinação e subjetivação; um sujeito, no sentido foucaltiano do termo, não é tanto um indivíduo, um ser autônomo per se, mas um espaço que o poder cria; sendo efeito e produto de relações de poder, o sujeito é posterior ao poder. Mas nessa reprodução o poder não se transmite intacto; na apropriação que se faz, a partir de um sujeito, o poder é modificado. O poder, portanto, no palco topológico da subjetivação, não simplesmente age no sujeito, *mas o põe em cena* [enacts]; não uma injunção que se assume estaticamente, mas processualmente, de forma dinâmica, animando o sujeito (Butler, 1997a, p. 13). Nesse sentido, Butler descreve, o poder age sobre o sujeito de duas formas: tornando o sujeito possível e se reiterando através de seus atos. No primeiro sentido, o poder é tomado como algo temporalmente anterior, que precede e independe do sujeito; no segundo, é um efeito animado, reencenado no sujeito, sendo, portanto, posterior. Para Butler, muitas teorias sobre o sujeito são limitadas justamente por esbarrarem nesse paradoxo; porém, argumenta a autora que o sujeito deve ser compreendido como esse *locus* de ambivalência: como o efeito do poder, e, como ela chama, como “*a condição de possibilidade de uma forma radicalmente condicionada de agência*” (Butler, 1997a, p. 15. Tradução e grifo nosso).

É preciso frisar a característica temporal do poder. Se podemos distinguir dois vetores temporais, um antes e um depois, é preciso compreender o antes não como meramente um passado, mas uma conjugação temporal entre esse poder anterior e sua reiteração que se dá no presente; é por isso que Butler comenta que o poder não é “meramente uma condição externa ou anterior ao sujeito” (p. 16, 1997a. Tradução nossa). É por isso, também, que não se pode dizer que o sujeito é “fundado” como pelo poder, como um ato terminativo e anterior, já que o poder continua se reiterando na própria existência do sujeito; somente assim ele pode prosperar, se reproduzir. Essa reiteração

em que o poder se reproduz acaba mudando sua matéria e seu direcionamento, de um passado-presente para um presente-futuro; o poder, nesse sentido, assume uma estrutura temporal, em atividade no sujeito, produzindo e reproduzindo suas condições (suas *constraints*) e as inerentes renegociações e modulações. Essa formulação de Butler, como ela admite, é largamente dependente da teoria do sujeito em Foucault, mas almeja também oferecer algum *insight* na aporia do sujeito e a subordinação ao poder: como se opor a um poder ao qual se é largamente dependente? É preciso rejeitar uma resposta pessimista (i.e., a categoria do sujeito é inútil porque está implicado no poder) ou otimista (i.e., uma visão humanista do sujeito que está sempre em oposição ao poder); a proposta de Butler é se afastar dessas duas formulações e tomar, como pressuposto, a profunda ambivalência, para além da lógica da não-contradição, entre o sujeito e o poder, apostando nessa forma condicionada de agência (Butler, 1997a, p. 17).

Para Butler, a produção de um sujeito em sentido foucaultiano, derivado a partir de *Vigiar e Punir*, deve compreender a dimensão formativa do poder de forma “não-mecanicista e não-behaviorista” (Butler, 1997a, p. 18). Essas visões acabariam enrijecendo a abordagem sobre o sujeito, deixando de compreender aquilo que efetivamente escapa, isto é, a renegociação do sujeito com os efeitos produtivos do poder. Mas tomar os efeitos produtivos do poder ainda é insuficiente: é preciso completar aquele gesto, o de tentar encontrar pontos de contato entre uma teoria da psique e a teoria produtiva do poder. Admitir o papel de normas, instituições, gestos e discursos é certamente um *insight* relevante no cânone foucaultiano; se se parte do pressuposto que normas são decisivas na formação do sujeito, há que se compreender os mecanismos psíquicos que, ao mesmo tempo, o permitem e sustentam. Há aqui certamente um desafio para a teoria de cunho pós-estruturalista que Butler sustenta, pois é sabido que a teoria psicanalítica, mesmo de abordagem lacaniana, flerta com a ideia de estruturas universais, interioridade, substância do sujeito etc. Mas abandonar uma teoria crítica sobre o sujeito também não parece ser uma opção, pois ainda persiste a própria querela sobre o sujeito e o poder que a genealogia butleriana visa responder: “Como a sujeição ao desejo requer e institui o desejo por sujeição?” (Butler, 1997a, p. 19. Tradução nossa).

A resposta de Butler passa por algumas categorias fundamentais para sua compreensão sobre o sujeito: norma, vulnerabilidade e melancolia. A norma produz o campo do cognoscível, regulando o campo de inteligibilidade e, como tal, produz e reproduz sujeitos inteligíveis que a “internalizam”; mas qual o status dessa internalização? O conceito certamente depende de alguma noção psicanalítica de

introdução de material pré-psíquico, o que torna a formulação de Butler desconcertante: não se pode admitir um “espaço” psíquico pré-dado (uma tabula rasa), mas sim pensar em termos de uma internalização (da norma) que “fabrica a distinção entre vida interior e exterior” (Butler, 1997a, p. 19). A norma “introjetada”, se é que ainda se pode usar esse termo, distingue esses espaços distintos entre a vida interior e exterior; resultantemente, a norma condiciona o sujeito num jogo no qual sua aspiração a ela garante-lhe inteligibilidade social, daí o desejo pelo reconhecimento e pela norma. Nesse sentido, já não se pode entender o poder como um mero agente externo, opressivo, que pressiona o sujeito aos seus comandos. Aqui a aporia do sujeito que se submete, isto é, das aparentes contradições entre situações de sujeição e a aspiração aos ideais normativos ganha seu pleno significado: antes de ser um paradoxo, é pré-condição para *existência social* e, nesse sentido, age tanto internamente quanto externamente (Butler, 1997a, p. 20).

Reaparece aqui a noção de vulnerabilidade:

Para sublinhar os abusos do poder como algo real, e não fantasia ou criação do sujeito, o poder é ocasionalmente tido como inequivocamente externo ao sujeito, algo imposto contra a vontade do sujeito. Mas se a própria produção do sujeito e a formação de sua agência [will] são consequências de uma subordinação primária, então a vulnerabilidade do sujeito a um poder que não é seu é inevitável. Essa vulnerabilidade qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável. (BUTLER, 1997a, p. 20. Tradução nossa).

O sujeito como *um tipo de ser explorável* é uma formulação que merece atenção. Aqui há, novamente, uma forte recusa de tendências humanistas e iluministas que enaltecem a capacidade do sujeito de superar um poder que lhe é externo. O que Butler parece sugerir não é desconsiderar esse poder, mas tentar mostrar sua faceta produtiva que, além de conformar sujeitos, conformam também os mecanismos psíquicos, a vida psíquica que o poder assumirá. Por isso Butler enfatiza, por um lado, a temporalidade do poder (seu antes e depois), e, por outro, o lugar eminentemente paradoxal que ele habita, criando, regulando e produzindo um dentro e fora do sujeito. E, no cerne desta noção, está a vulnerabilidade como essa abertura ao poder, este lugar paradoxal que permite a exploração, mas que é fundamental para a sobrevivência do sujeito. É na busca por reconhecimento, em relação a normas que não escolhi, que o sujeito encontra também sua subordinação e sua sobrevivência como sujeito político. Como a autora adverte, essa noção não nos deve levar a desconsiderar abusos

cometidos por aqueles que se valem dessa vulnerabilidade do Outro (e aqui Butler parece se referir a casos em que os assim chamados “vínculos passionais”, especialmente com crianças, são utilizados contra elas na forma de abusos de variados tipos); considerar a vulnerabilidade (neste ponto do texto ela se refere como “*primary vulnerability*”) como um elemento decisivo na formação subjetiva deve nos levar, ao contrário, a salientar o aspecto inescapável dessa vulnerabilidade (Butler, 1997a, p. 20-21).

A melancolia, fechando o circuito da vida psíquica do poder, marcaria o limite do sujeito. Se a genealogia teórica do sujeito remete a Hegel, Nietzsche e Freud, e todos eles, segundo Butler, entendem o sujeito como uma dobra, ou melhor, entendem a própria dobra como pré-condição do sujeito, há que se marcar o que fica fora desse circuito, ou ainda, o que é incluído fora, foracluído.²⁴ A consciência, para esses autores, marca a reflexividade do sujeito sobre si; o desejo (de reconhecimento) depende da consciência de si como objeto, que permite que o ele seja reproduzido no circuito da subjetivação. A melancolia, porém, excede essa lógica: ela não é o luto pela perda, mas a perda da própria possibilidade de luto. É nesse sentido argumentativo que Butler se refere à foraclusão da homossexualidade como a possibilidade da heterossexualidade, isto é, a heterossexualidade só é possível *incluindo fora* a homossexualidade. Na teoria psicanalítica, a meta-narrativa que explicita a individuação do sujeito, sua castração, seu desejo/apego ao progenitor, enfim, pressupõe a heterossexualidade compulsória. É nesse sentido que Butler sustenta a melancolia como uma modalidade do psíquico essencial da formação subjetiva, como aquilo que efetivamente marca os limites do sujeito “foracluindo certas formas de amor” (Butler, 1997, p. 23. Tradução nossa); o sujeito nunca será capaz de refletir sobre a perda dessas outras formas de amor. *Butler aponta para a necessidade de uma teorização da psique que dê conta de processos que se desdobrem na superfície do sujeito, sem se apoiar exclusivamente num processo repressivo. A melancolia, nesse sentido, apresenta-se como alternativa, dentro da própria teorização psicanalítica, para dar conta dos mecanismos psíquicos que sustentam a reencenação do poder, pois o que é foracluído necessariamente retorna no real.*²⁵

24 O Outro como exterior constitutivo.

25 Sobre isso, é luminoso o comentário de Cossi e Dunker (2016, p. 77): “[...] a homossexualidade foracluída, vivida como uma perda preemptiva, incita a melancolia, sendo tal processo parte fundamental da constituição do sujeito. É interessante que Butler propõe reelaborar sua concepção de gênero como ato performativo a partir de sua teoria do sujeito melancólico, fruto de uma perda impossibilitada de ser sofrida ou enlutada. Butler passa a considerar que nem

Nesse sentido, se o gesto filosófico da compreensão do mecanismo da norma é entender como, a partir do marco foucaultiano, a norma assume uma forma psíquica, o gesto contrário é feito com a melancolia. Pois se a melancolia significa essa perda “originária” do sujeito, em que originário quer dizer uma condição de existência psíquica e social, então melancolia assume uma importância muito maior para uma teoria do sujeito em Butler. Outras formas de perda, como o luto, referem-se a vínculos que o sujeito engendrou e que são rompidos, mas mantidos numa relação objetual. A melancolia, por outro lado, é uma exclusão que estrutura a própria consciência e, nesse sentido, a possibilidade de vínculo ela mesma – pois o vínculo só é possível com a reflexividade do sujeito sobre si. Esse mecanismo atrelado à própria condição de reprodutibilidade do sujeito enquanto ser social – que busca reconhecimento – remete, segundo Butler, aos ideais regulatórios de Foucault. Como ela observa, e reativando a crítica de Foucault à hipótese repressiva, *a melancolia é um mecanismo psíquico não-repressivo*; dito de outra forma, a melancolia é responsável por produzir, e não reprimir, uma certa possibilidade de desejo. Completa-se, portanto, o gesto inverso ao início: partir da psicanálise para a analítica do sujeito e do poder em Foucault (Butler, 1997, p. 25).

Butler recupera ainda Melanie Klein, para sublinhar a importância que a culpa exerce na metanarrativa psicanalítica. A culpa surgiria como um mecanismo de manter “vivo” o objeto de amor ao redirecionar uma energia agressiva que acompanha o amor (um conflito) contra o próprio sujeito. A culpa, portanto, frustra a agressividade ao objeto, mantendo-o “vivo”, e realizando um movimento de investimento energético contra si. Essa agressão ao objeto de amor, para Klein, situa-se na órbita da melancolia, em que o desejo agressivo que almeja retirar de cena o objeto se deve ao fato que ele já foi perdido. É que o amor carrega consigo um sentido de destruição: o amor, levado ao extremo, é a própria negação do sujeito, de sua individualidade. A culpa, portanto, seria um mecanismo adaptativo, que redireciona ao sujeito suas energias agressivas e que mitiga a potência destrutiva do amor. É nessa operação psíquico-normativa que Butler situa uma “agressão melancólica”

tudo é passível de ser performatizado, que há um resto não performatizável, foracluído, no caso, a homossexualidade primordial, impedida mesmo de ser concebida como possibilidade. A par do rigor da noção em Butler ela parece ter sido sensível à uma diferença ontológica fundamental envolvida na diferença entre recalque e foraclusão. Se no primeiro caso o que é negado no simbólico retorna no simbólico, no segundo o que não é inscrito no simbólico retorna no real. Ou seja, a escolha da foraclusão aponta para o interesse nestes fenômenos verificados na decompressão entre os registros.”

(Butler, 1997, p. 27) direcionada aos infligidos com AIDS, gays, prostitutas, populações precárias em geral: se eles já estão “mortos”, é lícito matá-los novamente, retirá-los completamente da cena social. É nesse sentido que podemos talvez entender o desejo de reconhecimento de certos grupos precarizados: esse desejo não é propriamente um “amor às suas amarras”, um desejo pela subordinação, mas a própria possibilidade de existência no fluxo de inteligibilidade social que garante, em última análise, uma existência material. *Portanto, a vulnerabilidade nesse ponto ganha um contorno mais específico: essa “abertura ao poder” não é apenas uma abertura a termos de sociabilidade que me precedem, e que aos quais estou fundamentalmente subordinado; há, além disso, o risco de “ser quem se é” na existência enquanto sujeito enquanto um ser social. “Ser quem se é” é jogar-se a um mundo de normas aos quais não são nossas, e é nesse encontro com o Outro, com essa alteridade, que o sujeito pode encontrar, persistir e resistir na sua própria existência enquanto ser* (Butler, 1997a, p. 28).

2.8 O “livro irmão”, por assim dizer, de *Psychic life of power* é *Excitable speech: the performative in the political* (Butler, 1997b), publicado no mesmo ano. É seguro afirmar que os livros se complementam mutuamente; onde *Psychic life of power* acaba, começa *Excitable speech*: há uma preocupação em oferecer maneiras de subversão da linguagem, de levar à sério a possibilidade enunciada em *Psychic life of power* de que a norma que sujeita também permite uma agência negociada. Este livro é importante para situar o *sujeito vulnerável* de Butler neste momento de sua reflexão. Butler se apoia, nesse momento, no trabalho de J. L. Austin sobre linguagem e atos de fala; o autor difere atos de fala “ilocucionários” dos “perlocucionários”: os primeiros são enunciações que atingem seu status performativo no próprio ato de enunciar; o segundo engendra algum efeito que se segue após a anunciação. Os sentidos dessa diferença serão explorados por Butler mais adiante.

Butler inicia o texto situando o debate dentro dos marcos da liberdade de expressão e do discurso de ódio, articulando a seguinte pergunta: *como alguém pode ser ferido linguisticamente?* O que Butler procura desvendar é a relação entre o ser enquanto dependente de discursos exteriores a ele e sua consequente vulnerabilidade a usos e abusos desse poder que se exerce a nível de linguagem, ao mesmo tempo que defende, à primeira vista paradoxalmente, uma posição menos restritiva sobre liberdade de expressão. Se se diz que a linguagem, a ordem da palavra, nos fere, é porque lhe atribuímos uma

agência, uma intencionalidade que é reforçada pelo próprio reconhecimento de nossa “ferida linguística”. Aqui a noção de *vulnerabilidade* [vulnerability] aparece acompanhada do qualificador *linguística* [linguistic], na tentativa de circunscrever o dilema entre o sujeito e a linguagem: *por que somos vulneráveis à linguagem? Como que podemos ser ofendidos através do discurso?* Butler situa o problema retomando a cena de interpelação de Althusser (Butler, 1997b, p. 2): o policial *chama um nome*, e há aqui um jogo de linguagem com a expressão idiomática *call a name*, que em inglês indica tanto enunciar um nome quanto proferir um insulto; *to be called a name* pode-se traduzir, literalmente, para *ser insultado*; aquele que chama/insulta abre um espaço linguístico no qual o nome pode, ao mesmo tempo, fixar uma identidade (como *gay*, por exemplo) mas também abrir para um uso novo, renegociado do termo.²⁶ O jogo de linguagem que Butler instrumentaliza revela ele mesmo o jogo de nomeação e do insulto: mesmo receber um nome próprio contém um elemento de violência, um dito que se instala sobre mim, que me define numa comunidade de significados, e aos quais não tenho escolha senão renegociar seus termos.

Como ela observa, a “machucabilidade” [injurability] de alguém em relação ao discurso de ódio precisa fazer referência a uma agressão “física”: certos insultos são verdadeiros *tapas na cara*. Isso denota que a “*conexão metafórica entre vulnerabilidade física e linguística é essencial à descrição da vulnerabilidade linguística ela mesma*” (Butler, 1997b, p. 4. Tradução e grifo nosso). Nesse sentido, podemos sugerir, começa a ruir a diferença essencial entre *sujeito e corpo*; Butler, nos possibilita a pensar para além dos dualismos filosóficos, estruturalistas e humanistas. Para Butler, o sujeito enquanto “produto do discurso” assume um significado bastante específico: um corpo só adquire existência social mediante uma interpelação linguística que, em ato contínuo, traz o corpo ao fluxo de inteligibilidade. O corpo, ao ser reconhecido, é ao mesmo tempo constituído, tornado possível (Butler, 1997b, p. 5). O que Butler procura enfatizar é que não é possível pensar o corpo fora dos parâmetros do discurso e de um circuito social de reconhecimento; se os críticos do pós-estruturalismo acusam seus autores de que estar-se-ia desconsiderando a materialidade de um corpo, Butler sublinha que o corpo só é possível de ser pensado mediante uma certa economia discursiva anterior, o que difere bastante de

26 Nesse sentido, é remetemos ao ensaio *Critically queer*, de *Bodies that matter* (Butler, 1993), em que algumas dessas questões já estão antecipadas.

simplesmente dizer que “o corpo é construído pelo discurso”. Ainda, os destinos desse corpo serão fundamentalmente dependentes das vicissitudes dos atos de fala que os colocam na linguagem, delimitando seu campo de agência e resistência.

Se, como ela pressupõe, o sujeito é fundamentalmente dependente de uma linguagem que o encena, essa linguagem também pode comportar uma violência que desterritorializa, emudece, desfaz. A própria violência física extrema, como a tortura, tem como seu efeito mais duradouro uma mudez, uma certa incapacidade de expressar na linguagem a violência sofrida. O seu argumento parece indicar, porém, é que a própria linguagem constitutiva, ou seja, aquela responsável por colocar encenar o sujeito, torná-lo falante, não é exatamente oposta à linguagem que desfaz, que destrói e machuca. Ambas se operam no terreno dessa vulnerabilidade linguística necessária (Butler, 1997b, p. 6).

Radicalizando mais essa ideia, uma parte do que pode explicar a “materialidade” da violência dos atos de fala é que “o falar [speaking] é em si mesmo um ato corpóreo” (Butler, 1997b, p. 10. Tradução nossa.). Para isso seria preciso distinguir, citando Shoshana Felman (*apud* Butler, 1997b), que a relação entre os atos de fala e o corpo é de, ao mesmo tempo, “incongruente” e “inseparável”: o ato de fala depende de um corpo para ser produzido ou performado, e a dependência desse ato de fala ao corpo escapa da volição do corpo que o produziu. Dito de outra forma, não se tem controle sobre os sentidos que assume um ato de fala; uma vez emitido, um corpo pode apenas faltar ao compromisso de conter os sentidos erráticos que sua fala assume. Isso não significa, porém, uma separação radical, apenas que o ato de fala é o ponto paradoxal entre a psique e a corporeidade, a volição e o errático. Como o ato de fala comporta uma dimensão corpórea, Butler irá dizer que a ameaça, quando verbalizada, é na verdade um ato ilocucionário: a ameaça não só projeta para o futuro, mas institui no seu próprio dito a violência.

Partindo desses pressupostos, Butler oferece elementos para dissociar a fixidez que permeia o debate sobre discursos de ódio [hate speech], apontando para a temporalidade no qual um discurso se desloca. Se há quem advogue que um ato de fala está fadado a ser indefinidamente atrelado a um determinado conteúdo ofensivo, Butler propõe que os atos de fala sejam entendidos “não como um acontecimento momentâneo, mas como um liame de horizontes temporais, a condensação de uma iterabilidade que excede o momento em que se ocasiona” (Butler, 1997b, p. 14, tradução nossa). Portanto, os atos de fala dependem de um fluxo temporal que, a depender do arranjo,

garantem-lhes suas possibilidades de produzir efeitos. Digno de nota que Butler recorre à noção de performatividade, vinculada ao discurso, para exemplificar a mudança que um discurso pode sofrer: o termo *queer* ter se popularizado, nesse sentido, mostra essa “performatividade do discurso” em meio a uma cadeia não-estática de ressignificações. A noção de “excitable speech” (discurso excitável) Butler encontra no linguajar jurídico, de uma cláusula possível de exclusão do Hearsay²⁷: *excited utterance* (fala excitada). Embora Butler afirme que uma “fala excitada” denota uma informação que não pode ser usada em juízo, o Federal Rules of Evidence²⁸ dos EUA coloca a “Excited Utterance” como uma possibilidade de validação de uma informação, em que o declarante produz uma afirmação sob resultado direto de um evento disparador. Qualquer que seja o uso dado, e ressalvando a hipótese que talvez Butler se apoie em outros contextos, o recurso ao mundo jurídico tem como paralelo imediato a descrição de Foucault (2011) de como os aparatos judiciários são instrumentalizados como mecanismos de produção de verdade. Utilizar um conceito do direito revela essa tensão que Butler pretende iluminar, entre os agenciamentos que procuram fixar um discurso, dar um status de verdade, e seus sentidos e, por outro lado, uma certa característica errática imanente aos discursos, que escapam às nossas esperanças de controlar seus significados (Butler, 1997b, p. 15).

Butler trava um debate com teóricas como Catherine MacKinnon e Mari Matsuda, autoras que entendem o discurso de ódio como automaticamente injurioso, ou, em outras palavras, como se a injúria fosse sincrônica ao próprio ato de fala. Butler argumenta em um sentido diferente: fixar a soberania do discurso de ódio (e, conseqüentemente, a soberania do sujeito que o enuncia) é excluir do campo de possibilidades a falibilidade que um discurso de ódio pode recair²⁹; essa própria falibilidade é a abertura de uma reavaliação crítica, uma possibilidade de reagenciamento do discurso de ódio. Para um ato ilocucionário poder exercer plenamente seus efeitos imediatos, e recuperando novamente a teoria de Austin, Butler sublinha que há uma série de condições linguísticas e sociais que precedem a possibilidade de um ato de fala se tornar ilocucionário. Se há uma dissonância temporal, mesmo que mínima na enunciação e nos seus efeitos resultantes, abre-se aí uma

27 Espécie de *rumor*, *boato*, sendo normalmente não admitido no processo judiciário dos Estados Unidos.

28 Ver Federal Rules Of Evidence (1972)

29 E, poderíamos dizer numa linha tipicamente butleriana, entender o discurso de ódio de tal forma reitera performativamente o lugar de todo-poderoso de um discurso que, *per se*, carece de qualquer poder.

possibilidade de reapropriação. A autora prefere se distanciar das visões que estabelecem o discurso de ódio como um ato ilocucionário; MacKinnon argumenta que a pornografia, enquanto discurso odioso, no próprio ato de sua exibição reinstalou performativamente a ofensa injuriosa, sem depender de qualquer temporalidade ou cadeia de consequências; Matsuda afirma que como o discurso é responsável por estabelecer hierarquias sociais, o discurso de ódio é o *locus* de reencenação dessas hierarquias enrijecidas, reforçando a cena de um sujeito (oprimido) na sua posição de subalterno. Butler sugere que, embora essas argumentações possam ter seu lugar no âmbito da retórica jurídica, é importante extrapolar essas limitações legais, inerentes ao discurso jurídico, para pensar em formas de agência que superem a centralidade jurídico-estatal. Ainda, se se aceita que o discurso participa na “economia regulatória” das hierarquias sociais, e que o discurso de ódio é responsável, em alguma medida, por criar o subalterno ao qual dirige seu afeto destrutivo, será sempre verdade que o resultado de tal subjetivação é alguém fundamentalmente subordinado ao poder que oprime? É aqui que *Psychic life of power* deve ser lido conjuntamente com *Excitable Speech*: o discurso como responsável não só pela subordinação, mas também pela agência do sujeito (Butler, 1997b, p. 18-19)

No direito americano, a primeira emenda, que regulamenta a liberdade de expressão, protege o ato comunicativo, as opiniões, as manifestações filosóficas; a isso distinguem-se as condutas, que são passíveis de maiores reprimendas jurídicas. O argumento de algumas autoras feministas vai no sentido de unir expressão com condutas: a exibição de um filme pornô é, em si mesma, a reprodução de um ato violento. Portanto, expressão e conduta, nessa argumentação, estariam fundamentalmente unidas, sendo passíveis de maiores restrições e regulamentações estatais. Butler observa que esse mesmo quadro argumentativo é usado analogamente pelos conservadores americanos que desejam proibir conteúdos que julgam como ofensivos, como materiais educativos sobre AIDS, sexualidade e interrupção de gravidez. Há, nesse sentido, um certo risco de “reapropriação”, de uma colonização da argumentação pretensamente libertária de MacKinnon e outras autoras: pretender que o Estado intervenha na proibição de pornografia galvaniza setores conservadores que enxergam na argumentação teórica que une conduta e ato de fala a possibilidade de se valer de proibições estatais. Estaríamos dispostos, portanto, a continuar enrijecendo o debate sobre liberdade de expressão – recusando um esforço teórico de analisar discursos odiosos – em nome de uma proteção estatal que pode facilmente voltar-se contra as causas

progressistas? (Butler, 1997b, p. 22-24) Quando Butler aponta os perigos de fixar o discurso de ódio, é porque há uma diferença fundamental na sua compreensão do sujeito e do fluxo de significados ao qual um discurso se submete: o sujeito não é produto automático de discursos fixos; todos os elementos dessa cena possuem uma temporalidade que rearranja os termos da subjetivação. *Essa cena, portanto, se reatualiza constantemente, e os discursos, outrora fixos, estão eles mesmos sujeitos a ressignificações. Esta é uma das fissuras que torna possível aquilo que Butler chamou de forma radicalmente condicionada de agência.*

Para Butler, os atos de fala ilocucionários austrianos guardam uma íntima relação com a interpelação e Althusser. Se os atos ilocucionários dependem de uma certa ritualística para se perfazerem, Althusser se vale de uma estrutura análoga invocando o poder dos aparatos ideológicos como responsáveis por fornecer esse ambiente virtual em que atos de fala se concretizam. Com efeito, na interpelação althusseriana, o policial que emite um chamado ao transeunte – e ele se reconhecer – demonstraria o poder a nível ideológico, no sentido marxista, ao qual os sujeitos são constituídos e reconhecidos. Ainda, tal explicação, como já mencionado, evoca a dependência do sujeito à uma anterioridade discursiva que, como Butler aponta, remonta a Hegel, Nietzsche e os psicanalistas. Não há, portanto, sujeito anterior à interpelação linguística – o sujeito só existe mediante um reconhecimento que torna possível sua inteligibilidade. Butler observa, porém, que essa vulnerabilidade linguística – ou essa vulnerabilidade ao (discurso do) Outro – não finda com essa interpelação, com esse ato de entrada na linguagem. *O sujeito, diz Butler, continua vulnerável às múltiplas interpelações que a linguagem performa, num jogo ambivalente de, poderíamos dizer, subjetivação e dessubjetivação.* Ainda, o sujeito não se torna “agente soberano” sobre o discurso e a linguagem; se ele é dependente da linguagem para ter reconhecimento (e, portanto, existência), ele não é nem completamente poroso, aberto, nem se torna imune à linguagem – *subsiste ainda essa vulnerabilidade.* O discurso de ódio, objeto de investigação da autora naquele momento, reecena esse momento de violência discursiva primária que nos coloca no fluxo do discurso e da inteligibilidade: a dependência ao discurso do Outro significa que, quando sou chamado à existência, algo “em mim” precisa ser erradicado para que uma nova identidade surja – um nome que permite um certo *nomos* –, daí a noção de uma “injúria inicial constitutiva” (Butler, 1997b, p. 28). O poder que o discurso de ódio encerra é justamente esse de dar um nome a alguém que não o requisitou e não o desejou. Mas, se posteriormente se “deseja” um certo

reconhecimento, mesmo que nos termos injuriosos e insultuosos, é porque algum reconhecimento, mesmo que “negativo”, é melhor que nenhum: a própria existência social, num nível ontológico, fica permanentemente em risco se se carece de reconhecimento (Butler, 1997b, p. 27). Butler enfatiza que essa vulnerabilidade linguística é algo essencial, fundamental na constituição do sujeito, sendo uma das formas primárias de relação social.

Seria preciso, afirma Butler, realizar uma pequena correção a Althusser. A noção de interpelação, o comando que exemplifica o poder da ideologia de constituir o campo do subjetivo, apoia-se analogamente, segundo Althusser, nas evocações bíblicas dos comandos divinos que, por mera força e poder das palavras, trazem nelas a própria vida. O apelo à ideia de uma acústica, a necessidade da voz que clama, pode nos levar a ter uma compreensão limitada do poder que o discurso pode comportar. Com efeito, argumenta Butler, as amarras que participam da formação subjetiva não necessariamente se operam na mera acústica evocativa; há interpelações “não linguísticas”, fora do âmbito da palavra evocada. Retomando mais uma vez Foucault, o poder tem uma característica difusa, não-centrada, não substancializada; o poder é o que circula numa gama de complexas estratégias (Foucault, 1987; 1999). Um nome/um insulto e as diversas instituições que participam difusamente na subjetivação não “carregam em si” um poder; ele é dependente de uma historicidade capaz de estabelecer sua importância. Praticar um discurso de ódio é evocar uma característica temporal do discurso, apoiada em pré-condições estratégicas que estabilizam seu poder; é precisamente esse o ponto de encontro entre o insulto e o nome, entre o que vilipendia e o que permite o *nomos*: o ato de nomear (*to call a name*) comporta essa profunda ambivalência na relação do sujeito com o discurso, o fluxo contínuo entre subjetivar-se e dessubjetivar-se. É por isso que é preciso alargar a noção de Althusser, que tende a evocar uma certa rigidez, a partir da analítica do poder que Foucault propõe, tomando o poder como difuso, não-centrado na institucionalidade (Butler, 1997b, p. 34-35). Ainda, somos também subjetivados pelos nomes que não somos chamados; se o que somos depende de uma nomeação, por vezes a nomeação é dependente de um barramento de algum outro nome que deve ser evitado a todo custo. Nesse sentido, o nome negado “permanece” como constante espectro de uma identidade em ameaça.

A proposta de *Excitable Speech*, portanto, é inserir a noção de performatividade no âmbito da discussão política³⁰ (Butler, 1997b, p. 40). Butler se esforçou em mostrar que tomar o discurso de ódio como ato de fala ilocucionário comporta sérios riscos políticos e incorre em imprecisões teóricas; seria preciso situá-lo, portanto, no âmbito do ato de fala perlocucionário, que engendra consequências. Sublinhar a temporalidade do discurso – em vez de uma fixidez – ressalta que o ato de fala injurioso possui um aspecto performativo, isto é, ele se atualiza numa repetição, numa iterabilidade. Precisamente como Butler argumenta em relação ao gênero enquanto repetição que dissimula uma substância anterior, uma teoria performativa do discurso comporta possibilidades de subversão semelhantes; se o gênero está constantemente em questão, e na sua reiteração infinitesimais mudanças se praticam amiúde, pode-se pensar que há possibilidades de subverter os discursos de ódio “repetindo essas injúrias sem precisamente reencená-las” (Butler, 1997b, p. 41). *Há que se afirmar, portanto, que mesmo pertencendo a algum tipo de categoria extremamente vulnerável à ação de palavras insultuosas, não se pode esquecer que há uma agência possível; que ela própria é a subversão de normas e discursos anteriores.* Ter isso em mente é como uma “arma” para poder desativar o que há de insultuoso num discurso de ódio. *Nesse sentido, a vulnerabilidade aqui aparece como que servindo a uma função dupla: como a abertura a essa agressão, mas como a possibilidade ela mesma de uma subversão. Aqui assentam-se as bases para o que futuramente será explorado pela autora como resistência.*

2.9 Os termos de uma vulnerabilidade ao poder e de uma agência negociada ganham contornos mais claros de resistência em *Antigone's Claim: Kinship between life and death* (Butler, 2000). Antes, uma contextualização sobre a obra artística em questão é oportuna. *Antígona*, de Sófocles, é uma tragédia grega que retrata o desafio de Antígona perante o edito de Creonte, que impede um funeral apropriado para Polinices, irmão de Antígona. Polinices havia morrido em confronto com seu outro irmão, Etéocles, disputando o comando de Tebas. Após ser alçado ao poder, Creonte impede que o corpo de Polinices receba as honrarias fúnebres, comando que Antígona questiona e, em última instância, rejeita. Antígona opõe a Creonte as leis divinas, superiores às leis dos homens, que requerem o tratamento fúnebre apropriado;

30 Será interessante o leitor reter algumas dessas ideias para quando chegarmos no segundo capítulo, em que analisaremos *Notes toward a performative theory of assembly* (Butler, 2015).

Creonte, por sua vez, vem a representar o Estado e a ordem jurídica terrena. É importante informar que Antígona, Polínicos e Etéocles (e também Ismênia) são filhos de Édipo, personagem que assassinou seu pai e, ato contínuo, casou-se com a própria mãe – história que, como se sabe, inspirou o Complexo de Édipo psicanalítico.

Embora a noção de vulnerabilidade não apareça aqui explicitamente, ideias importantes são antecipadas; primeiro, a *morte* do outro aparece aqui articulando demandas éticas para Antígona; segundo, a problematização do luto enquanto categoria política e normativa; terceiro, a continuação da crítica ao simbólico em psicanálise; quarto, e de forma contígua ao ponto anterior, uma crítica à noção de parentesco do estruturalismo lévi-straussiano. Essas críticas são esboçadas a partir de um ponto de vista que reivindica uma problematização dessas categorias a partir do viés pós-estruturalista, de modo que seria uma leitura demasiadamente simples dizer que o que está em jogo é um rechaço total e completo do parentesco, mas sim uma tentativa de pensá-lo rejeitando radicalmente os comandos normativos que o próprio estruturalismo, a propósito de descrevê-los, acaba reiterando; o pano de fundo em que a crítica se opera, mais uma vez, é uma noção de temporalidade normativa, isto é, influenciada pela iterabilidade derridiana e a teoria normativa foucaultiana que Butler esboça em *Bodies that matter*.

Para Butler, *queer* não é apenas uma descrição dos “desviantes” sexuais que desafiam as convenções sociais. Existem muitas traduções possíveis para *queer* no português, talvez quase todos os epítetos ofensivos a homossexuais. Tomamos aqui, a título explicativo e meramente contingente, a tradução de *queer* como afetada, como em bicha afetada. Ora, o que é essa afetação? Afetação indica um modo de ser artificial, uma atitude fingida, esnobe, falsa. Sendo assim, o que bicha afetada quer dizer é que, além de ser um homossexual masculino, há um modo de ser “essencialmente” falso, a saber, a feminilidade assumida pelos gestos da bicha. Logo, o modo de ser “bicha não-afetada”, apesar de desafiar a norma heterossexual, ainda admite um tipo de inteligibilidade que reconhece aquela existência enquanto genuína dentro da matriz em que a experiência *cis* é a norma; o mesmo não pode ser dito da bicha afetada que, no seu exagero, exhibe ares de falsidade, de imitação. Mas o que Butler mostra é que essa afetação, esse *something queer*, é um desvio possível ou, propriamente, inevitável das normas de gênero. Se, por um lado, mesmo um homem hipermasculino apareça como algo falso, forçado e, por outro, um homem afetado seja visto como não genuíno, é porque nos dois casos fica evidente um processo comum a todos: a renegociação temporal dos efeitos da norma. A norma

e os seus modos de resistência são vulneráveis³¹ à agência do tempo e, mais especificamente, da reiteração e renegociação dos efeitos da norma. A norma, o padrão de comportamento disciplinar que Foucault identificou na década de 70 e que caracteriza as sociedades modernas, é, paradoxalmente, o que nos subordina, mas o que não podemos viver sem. O gesto de Antígona, seu clamor, ou melhor, para prefigurar no linguajar jurídico, seu reclamo, Butler qualifica como um exercício de contestação e resistência à norma. E, como quase todo ato de contestação à norma, ele é articulado vacilantemente nos próprios termos aos quais almeja rechaçar (Butler, 2000, p. 6).

Se por muito tempo Antígona foi compreendida como o grande Outro que se opõe ao Estado (a lei da natureza x a lei civil, na leitura hegeliana), Butler entende Antígona como algo que assume a forma de uma assombração, ou melhor, justamente por Antígona já ter superado as disposições normativas do parentesco (gestada numa relação incestuosa) é que, por um lado, ela pode articular uma crítica ao parentesco sancionado pelo Estado e, por outro, Antígona aparece como aquilo que é capturado por uma exclusão pela normatividade estatal: a posição de Antígona é o aberrante exterior constitutivo e, por isso mesmo, imanente à norma. Se se diz que o incesto é o que deve ser repudiado para que se permita o acesso a uma determinada comunidade, seu rechaço é responsável por conferir unidade à polis e, conseqüentemente, assombrá-la como espectro da sua destruição. Nesse sentido, Antígona já não é mais entendida como a oposição radical à “razão de parentesco do Estado”, mas o estatuto do seu *locus* permanece nessa reiterada indecibilidade, oscilando entre um dentro e um fora.

Butler imprime em Antígona sua teorização sobre a sujeição/subjetivação à/da norma. A personagem é constantemente assombrada por ditos que não são seus, maldições exteriores, do seu pai, de Creonte, do coro... são palavras enunciadas que passam a agir em Antígona, mover seus pensamentos, dirigir suas ações, até levá-la conseqüentemente à morte (como não se lembrar do processo e do veredito kafkiano, das ordens e dos enunciados que as personagens kafkianas são submetidas). Antígona, mesmo quando se coloca em oposição à Creonte, que personifica a estatalidade, o faz articulando um discurso eminentemente jurídico. Ela só pode se opor a Creonte (e, nesse sentido, afirmar seu ato criminoso) valendo-se de palavras que não são suas, *despossuindo-se* no próprio gesto de sua defesa. *Fica evidente, portanto, que Antígona só pode encarnar qualquer tipo de defesa, de resistência, precisamente na medida em que é vulnerável às*

31 Em Butler, até mesmo os conceitos são vulneráveis.

palavras e aos ditos que não são seus. Sua autonomia não é criada *ex nihilo*. Ela não é, portanto, uma total exterioridade à lei de Creonte, à Polis, ao Estado; sua resistência se vale com recurso ao uso vacilante do discurso de autoridade do próprio Estado. Esse parentesco aberrante que ela parece afirmar, o amor incondicional ao irmão que não deve ser enterrado, não pode ser então dissociado do Estado (Butler, 2000, p. 11).

A leitura da oposição à polis, extraída de Hegel³², depende de aceitar implicitamente a posição de Creonte na peça, como Butler deixa entender. Se o regime ético da vida em comunidade depende do reconhecimento – que, como Butler oportunamente lembra, em Hegel implica a reciprocidade³³ –, Antígona ficaria fora desse esquema e, portanto, relegada à morte. Seu desejo (que é desejo de reconhecimento) é impossível de ser admitido na comunidade, porque, para Hegel, o laço

32 “É assim que, numa das suas mais sublimes representações, a *Antígona* de Sófocles, o amor é expresso, antes de tudo, como a lei da mulher. É a lei da substancialidade subjetiva sensível, da intrinsecidade que ainda não alcançou a sua plena realização, a lei dos deuses antigos, dos deuses subterrâneos, a imagem de uma lei eterna que ninguém sabe desde quando existe, e que representa em oposição à lei manifesta, a lei do Estado. Essa oposição é a oposição moral suprema, portanto a mais essencialmente trafica. Nela são individualizadas a feminilidade e a virilidade” (Hegel, 1997, p. 156).

33 É conhecida a formulação de Hegel sobre o reconhecimento. A não ser que as consciências-de-si se vejam como tais reciprocamente, não há reconhecimento: “186- [*Das Selbstbewusstsein*] De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida – pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, ma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (Hegel, 1992, p. 128).

de sangue com seu irmão morto tornaria isso irrealizável. Contudo, ainda assim houve desejo e, conseqüentemente, reconhecimento, mesmo que precário, entre Antígona e Polinices. A conclusão que Butler extrai dessa aporia no texto hegeliano é que o próprio texto se torna uma repetição da proibição do incesto, a reiteração de uma determinada norma de inteligibilidade. Se o texto hegeliano implicitamente toma o lado de Creonte, então, como sugere Butler, Hegel volitivamente reitera o regime de uma regra que pretendia apenas descrever (Butler, 2000, p. 17). A questão não é, efetivamente, tomar um lado ou outro, mas perceber que no texto hegeliano houve uma escolha, uma determinada opção que falhou em questionar os pressupostos de uma regra aparentemente fundamental para a descrição teórica que se almejava atingir; logo, o *telos* não é mais uma dedução, mas uma opção.

Uma crítica semelhante é dirigida à psicanálise lacaniana, no tocante ao simbólico. O simbólico, diz-se, extrapola o sentido das meras condutas sociais; ele adquire a função de descrição a nível transcendente, universal, que caracteriza as posições nas quais o sujeito se insere na vida psíquica. Portanto, quando O Pai (a posição pai) profere um não ao filho (le non/nom du père), e institui-se um determinado lugar, uma posição específica que o filho deverá assumir; essa inscrição de um limite psíquico é o que, concomitantemente, permite a entrada no laço social, nas relações que se estabelecem entre seres falantes. Mas, aduz Butler, essa descrição, aparentemente genérica, resguarda e protege uma série de pressupostos, e mesmo que se diga que são meras posições (isto é, a mãe não é a mulher-mãe, mas uma função-mãe, ocupada por qualquer cuidador), resta a pergunta: é possível uma filiação, algum tipo de parentesco que exceda os limites da triangulação edípica e da proibição do incesto? Portanto, para Butler, o simbólico na psicanálise, antes de ser uma descrição funcional de posições numa determinada matriz edípica, é a própria reificação e reiteração de uma determinada ordem operante, devendo cair por terra uma alegada diferença entre o simbólico (um terreno imutável e transcendental) e o social (as condutas sociais que se alteram no tempo). Essa concepção é a carga teórica estruturalista que a psicanálise recepciona a partir da leitura de Lacan de Lévi-Strauss e que, argumenta a filósofa, deverá ser tarefa dos estudos de gênero superar tal reificação para repensar os termos do parentesco e do gênero (Butler, 2000, p. 19).

Butler vai ainda um pouco além. A psicanálise, com o simbólico, instaura uma separação entre as normas contingentes sociais e as posições universais no drama familiar. Por isso, para alguns psicanalistas, criticar determinadas disposições seria ir contra a Lei, contra uma lei própria e comum a todos os seres falantes. Mas, Butler

argumenta, esse recurso à lei do simbólico – a Lei do Pai – é o que ela chama de tautologia defensiva, frustrando qualquer possibilidade de questionar pressupostos teóricos, caso que ocorreria com também com falo. Para ela, é possível defender uma ideia de condicionamento do desejo sem precisar afirmar que as estruturas responsáveis por o engendrar são imutáveis, intransponíveis; essas estruturas, esse poder normativo, como Butler não cansa de argumentar, são vulneráveis à subversão, ao reuso, uma ação que, na própria reiteração, abre espaço para sua mudança (Butler, 2000, p. 21).

O gesto de Antígona exemplifica, para Butler, a crise atual do parentesco: por um lado, novas configurações familiares, com adoções de casais homossexuais, pais solteiros, famílias ampliadas que questionam o “modelo estruturado”, famílias de refugiados devastadas pelas guerras; e por outro, uma reiteração cada vez mais forte do modelo familiar tradicional, reações de grupos conservadores que reivindicam a boa configuração familiar, o apelo à estruturação da família por parte de alguns psicólogos... essa querela contemporânea expõe a questão de inteligibilidade de certos arranjos familiares, isto é, que essa é uma questão ainda em aberto. Que família conta como uma família real? E, na questão específica de Antígona, que morte familiar é contada como uma morte real? Ou ainda, de forma mais explícita: *que vida é passível de luto?* O que Butler está sugerindo é que as investidas contra certos arranjos familiares dizem algo da “crise atual” do parentesco e, mais genericamente, do liame normativo que liga o poder à vida (Butler, 2000, p. 24).

Antígona representa, em suma, o tensionamento das normas de representação dentro de um certo esquema de parentesco. Se Antígona, por querer enterrar um irmão amado, sofre sanções sociais e penais, é porque a possibilidade de uma vida depende da inteligibilidade social, governada por normas mutáveis no tempo. Antígona não é necessariamente uma oposição frontal e diametral ao poder de Creonte, mas representa a resistência (e a falha) dos esquemas dominantes que regulam o que pode ou não ser uma família. Essa questão é especialmente relevante, aponta Butler, quando justamente a família hoje aparece como tendo seus laços “mais fragilizados”, não por causa de uma “ofensiva dos homossexuais” como argumentam os conservadores, mas por uma série de complexas situações sociais produzidas em instâncias diferentes, muitas vezes causadas pelos próprios movimentos conservadores. *Essas normas são, como argumenta Butler, reificadas no interior de teorias, que repetem performativamente enunciados que são tidos como lei, e cujo status de lei são reiterados pela própria repetição, desnunando-se, portanto, uma*

operação normativo-performativa em que determinadas teorias se implicam.

2.10 No segundo capítulo, Butler vai além e desenvolve alguns pontos do primeiro capítulo, especialmente no tocante à filosofia de Hegel, ao estruturalismo de Lévi-Strauss e à psicanálise lacaniana. Antígona, além de representar o tensionamento ou a crise do parentesco, representa também as “aberrações” (ou o *abjeto*) que podem e são produzidas no interior do discurso normativo. Aqui Antígona não aparece mais tanto como o que assombra o parentesco (e, conseqüentemente, o Estado) com a sua dissolução. O parentesco, longe de ser algo imune à maleabilidade do tempo, também é afetado pela iterabilidade social, o que Butler chama de “aberrante temporalidade da norma” (Butler, 2000, p. 29). O objetivo de Butler, e no atual clima político do Brasil isso é necessário que se diga claramente, não é “libertar o incesto” das suas amarras teóricas, mas perceber como certas normas são percebidas como “naturais”, como necessidades decorrentes da descrição de um certo tabu, e como tal leitura pode, em última análise, motivar opções teóricas (e políticas) que reduzem o escopo de reconhecimento da família. Por isso, é necessária uma certa “genealogia” teórica da ideia de parentesco e tabu do incesto, e é o gesto que Butler ensaia nesse capítulo.

Essa “genealogia” começa em Hegel, que n’*A Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito* relega Antígona ao lugar de uma feminilidade que assombra a ordem universal do Estado, uma feminilidade que, em contraposição à esfera pública (ética), é uma ordem privada, pré-política, em que não há uma lei geral, mas uma lei individual. Essa esfera é intimamente relacionada com o feminino. Sendo assim, há em Antígona um discurso pré-razionalidade estatal, que se apoia nas leis antigas, não escritas, divinas. A lei do Estado, nesse sentido, se sobrepõe à lei dos deuses, mas no próprio gesto de rejeitar esse vazio não-escrito, inclui pela exclusão esse vazio na sua própria discursividade jurídica. O Estado, efetivamente, interfere e se sobrepõe à vida privada: se a mulher ama o homem que foi à guerra, e a guerra passa a ser uma necessidade de sobrevivência do Estado, esse amor ao homem adquire um status geral de adoração, de tal forma que a feminilidade privada passa a ser uma efetiva ameaça para a sobrevivência do Estado; o amor feminino, portanto, subsiste apenas como um resíduo decantado, mobilizado na ordem ética. Antígona representa, logo, um limite à lei, ou melhor, um limite da lei, assumindo uma figura que está na sua total exterioridade pressuposta. Para Butler, essa captura do divino, do não-escrito pela racionalidade Estatal assume

a forma de uma catacrese, uma metáfora imprópria, em que a lei se torna uma “metáfora desnaturalizada” desse excesso que se visa normatizar (Butler, 2000, p. 39-40). Diz Butler:

Justo como o que aparece como criminoso na perspectiva do soberano de Creonte e, certamente, na perspectiva universal de Hegel, pode conter em si uma demanda inconsciente, uma que marca o limite das autoridades soberana e universal, então pode-se se reaproximar da “fatalidade” de Antígona com a questão se o limite que ela representa, um limite para o qual não há representação, não é possível uma representação traduzível, não é precisamente o traço de uma legalidade alternativa que assombra o consciente e a esfera pública como seu futuro escandaloso (Butler, 2000, p. 40).

Lacan, argumenta a filósofa, também confere a Antígona o status de uma exterioridade aberrante, embora com algumas particularidades. Se em Hegel a descrição de Antígona dizia respeito à comunidade ética/universal, para Lacan Antígona parece ser o marco do simbólico. Simbólico tomado a partir de Claude Lévi-Strauss, que na grande reviravolta antropológica do século passado, repensou o parentesco em termos de trocas de signos (sendo a própria mulher sujeita a essa economia simbólica). Nesse sentido, afirma Butler, Lacan se inspira em Lévi-Strauss para afirmar o simbólico enquanto uma modalidade de registro psíquico que, analogamente à antropologia estrutural, descreve relações, ao mesmo tempo, *contingentes e universais*. Contingente porque é particular de cada indivíduo, mas que se apresenta enquanto experiência universalizante. Antígona, nesse sentido, na afirmação do seu crime, o luto pelo seu irmão amado, estaria habitando um lugar “fora da vida”, à serviço da morte, sua morte. Seu ato não é uma resolução de um drama familiar, mas uma impossibilidade, um fim trágico consequente de rejeitar os comandos (universais) do simbólico. Porém, questiona Butler, se em alguma medida o que levou até sua morte foi a maldição de seu pai Édipo, não estaria Antígona dentro dos próprios limites do simbólico que parece rejeitar? (Butler, 2000, p. 54). Butler sugere, enfim, que é o corpo do irmão Polinices que incita o reclame de Antígona: a necessidade de enterrá-lo, como uma necessidade da esfera “dos deuses” que desafia a polis, é entendida, para Butler, como um desafio de Antígona à inteligibilidade dominante, às normas, à linguagem comum, ao parentesco; enfim, ao que a psicanálise entende como simbólico. O simbólico, portanto, no entendimento de Butler, é passível de modificação, reapropriação, e, como sempre, subversão. Não se trata de dizer, nesse sentido, que “não há simbólico”;

Butler parece admitir, pelo menos parcialmente, alguns pressupostos da psicanálise, mas para dizer que o próprio Lacan parece falhar em dar plena radicalidade aos seus próprios conceitos e pressupostos. A passagem de um simbólico particular com experiência universalizante para de um simbólico universal que particulariza é uma querela que os psicanalistas lacanianos ainda terão que resolver.

No último capítulo, Butler utiliza Antígona como representativa de sua teoria da performatividade: se a performatividade de gênero descreve um âmbito de nossa vida em que “somos falados”, isto é, em que estamos sujeitos e abertos a um mundo de falas e discursos que me precedem e cujos efeitos renegocio nos meus atos, em Antígona Butler identifica o movimento pelo qual a personagem obedece a comandos externos a ela, leis, ditos e maldições que ela enfrenta no seu percurso. Antígona é assombrada pelo discurso de um Outro, as palavras do Pai e de Creonte que, paradoxalmente, animam e aniquilam sua vida. Nesse sentido, argumenta Butler, as palavras de Édipo, que amaldiçoou sua própria linhagem, se veem confrontadas com a repetição aberrante que Antígona representa: dando efeito à maldição, algo se desloca, mesmo que o efeito final seja o cumprimento da maldição primeira do pai Édipo (isto é, a morte). A palavra de Édipo, nesse sentido, não é meramente uma maldição transcendente: ela depende necessariamente da repetição da força das suas palavras, ou melhor, suas palavras só têm força na medida em que são repetidas e materializadas em atos (Butler, 2000, p. 65).

É nesse sentido específico, logo, que Antígona é vulnerável às palavras que a precederam e que ela não pôde escolher; entretanto, mesmo com limitações, Antígona encenou sua irrisignação, seu reclamo. Mas não só Antígona é vulnerável: para Butler não há nada infalível, mesmo as normas (e as maldições) tem vulnerabilidades. Elas carregam em si uma dimensão de abertura, temporalidade, mudança, desvio, aberração, abjeção, mas também de subversão, resistência, reiteração modificada. É o que fica evidente quando ela analisa a “maldição” de Édipo, que tem “força de lei” (simbólica), mas cuja efetividade alegadamente universal parece falhar. Nesse sentido, Butler provoca: “Se o simbólico reitera a ‘estrutural’ necessidade do parentesco, ele se apoia ou performa a maldição do parentesco ela mesma?” (Butler, 2000, p. 66). Seu alvo aqui é, mais uma vez, o estruturalismo de Lévi-Strauss. Ele descreve ou promulga? Ele é neutro ou defende? Uma certa ordem familiar como tal, é uma necessidade imanente à espécie humana, ou essa necessidade é meramente uma repetição que a própria teoria performa? E aqui fica evidente, enfim, que o que motiva seu questionamento é a necessária busca por uma teoria

(talvez aí com plena força conferida ao prefixo pós em pós-estruturalismo) que tome como cerne do parentesco não uma ordem imutável cujo questionamento desafie a *polis*, o limite do simbólico e, portanto, a vida; mas encarar de frente a própria aberração, a própria subversão necessária para a sobrevivência das normas. Aqui está claramente esboçada uma preocupação com as vidas precárias, ininteligíveis nos atuais esquemas de parentesco. A psicanálise, nesse sentido, reproduz essa matriz de inteligibilidade que Butler questiona:

E quando há dois homens ou duas mulheres que são os pais, devemos assumir que alguma divisão primária dos papéis genericados organizam seus lugares psíquicos dentro da cena familiar, no sentido que a empírica contingência de pais do mesmo gênero é, todavia, corrigida e heterossexualizada [straightened out] pelo lugar pré-psíquico da Mãe e do Pai no qual eles entram? (Butler, 2000, p. 69. Tradução nossa).

Só podemos compreender a posição de casais homossexuais pressupondo, como pano de fundo, uma posicionalidade heterossexual? Esse pressuposto não denunciaria, efetivamente, a matriz heteronormativa implícita na triangulação Édipo-psicanalítica que, mesmo de boa vontade, acaba se reproduzindo acriticamente? Não é de espantar, portanto, que nos últimos anos podemos observar o crescimento de uma classe cuja descrição toma ares de oxímoro: *psicanalistas conservadores*. Parece, nesse sentido, que Butler encontrou um “anti-Édipo” em Antígona, ela mesma filha de Édipo:

A figura de Antígona, contudo, pode incentivar uma leitura que desafia aquela estrutura, pois ela não está conforme à lei simbólica e não prefigura uma restituição final da lei. Embora emaranhada [entangled] nos termos do parentesco, ela está ao mesmo tempo fora dessas normas. Seu crime é confundido pelo fato que a linha parental da qual ela é descendente, e que ela transmite, é derivada de uma posição paterna que já está confundida pelo ato manifestamente incestuoso que é a condição de sua própria existência, que torna seu irmão em seu pai, que inicia a narrativa que ela ocupa, linguisticamente, cada posição de parentesco exceto “mãe” e ocupa eles às custas da coerência de parentesco e gênero. (Butler, 2000, p. 72. Tradução nossa)

Butler está novamente apontando os limites da psicanálise, tomando problema do simbólico como algo imune às críticas, pré-social. A perversão na psicanálise, categoria fundamental na descrição da sexualidade, parece ser limitada pela triangulação edípica. Se o “ver-se

com seu limite” certamente é uma injunção poderosa no *setting* psicanalítico, requerendo que os analisandos sejam confrontados com o limite constitutivo da fala, ela perde sua potência quando assume a forma de uma “crítica social regressiva”, isto é, quando é usada por psicanalistas para justificar formas estabelecidas de parentesco, orientação sexual e de gênero. Ir contra o “sexo natural”, no caso de pessoas transgênero, por exemplo, seria “ir contra o real”, assumindo status de psicose.³⁴ O que Butler argumenta revela uma tensão entre os

34 Butler aborda este ponto específico em uma entrevista com Patrícia Porchat Knudsen (2010): “O problema é que há alguns psicanalistas que pensam a respeito da transexualidade..., como o famoso livro de Catherine Millot. Mas acho que é um livro horrível, que é uma espécie de patologização. Então, por exemplo, fui conversar com alguns lacanianos outra noite e um deles disse: ‘Bem, mesmo se pensarmos na transexualidade como uma espécie de psicose, isso não é uma categoria patologizante, pois, quando uma pessoa fala sua psicose, ela está nos dando a estrutura da psique humana, portanto está falando uma verdade universal’. Achei aquilo um argumento bastante espantoso, porque, mesmo que o psicótico esteja falando uma verdade universal de algum modo, o fato é que está falando essa verdade a partir de uma posição psicótica e chamá-la de psicótica é invariavelmente patologizante nesse sentido”. (Knudsen; Butler, 2010, p. 163). O livro a que Butler se refere é *Exsexo: ensayo sobre el transexualismo* (Millot, 1984). Em um artigo publicado na revista *Debate Feminista*, Millot (1997) resume sua posição: “El transexualismo es hoy en día un fenómeno social, incluso un síntoma de la civilización. Por tanto es proteiforme, y solo corresponde a una definición mínima que a su vez linda con el estereotipo: se define como transexual a una persona que solicita la modificación de su cuerpo a fin de conformarlo a las apariencias del sexo opuesto, invocando la convicción de que su verdadera identidad sexual es contraria a su sexo biológico. El transexualismo es actualmente la conjunción de una convicción, que no debe nada a nadie, y una demanda que se dirige al otro. Tal demanda es nueva, ya que supone una oferta que la suscita, la que hace la ciencia, pues sin cirujano ni endocrinólogo no hay transexual” (1997, p. 333). Nesse sentido, é oportuno estar a par das discussões de Paul B. Preciado (2008, 2011), que argumenta que nosso sexo e nossa sexualidade, quaisquer que sejam, estão irremediavelmente entranhados com técnicas médico-cirúrgicas. Preciado, então, não reduz a dependência ao discurso médico somente à experiência transexual. Ainda, Catherine Millot continua seu argumento sugerindo que a posição transexual desafia o simbólico: “Unos quieren ser La Mujer, las otras ser un hombre. La disimetría parecía evidente. Ahora bien, tras haber escuchado a las mujeres transexuales, y en particular a Gabriel, me inclinaría más bien a subrayar la proximidad de la posición de los transexuales de ambos sexos en lo que concierne a la relación con el falo y a la identificación con lo imposible a un goce que la existencia misma de lo Simbólico excluye. Esta posición insostenible que no obstante las

teóricos queer e os psicanalistas de vertentes lacaniana. Nesse ponto fica mais uma vez evidente, porém, que a crítica que Butler dirige à psicanálise não é uma rejeição, mas um convite a repensar a psicanálise em outros termos, em que em vez de Édipo e suas maldições, tomemos como ponto de partida a aberração e o drama de Antígona (Butler, 2000, p. 75-76). Aceitar o discurso de Édipo e Creonte como exemplos dos limites da inteligibilidade do parentesco é reproduzir, diz Butler, a própria melancolia responsável por reencenar certas relações familiares de um modo específico, negando inteligibilidade a algumas pessoas, fazendo com que certas vidas não contem como vidas, não possam ser choradas, que não se possa fazer luto sobre elas. *Não surpreende que, neste momento do texto, Butler recorra a Agamben para discutir sobre a suspensão do estatuto ontológico de cidadãos que parece avançar como técnica de Estado, em que certas vidas são relegadas a uma condição inferior, perdendo a inteligibilidade como vida possível.* Uma “morte lenta”, como afirmou Butler (2000, p. 81). Também dirige uma crítica a Hannah Arendt, que somente desenvolverá anos depois, sobre a divisão entre esfera pública e esfera privada. Como veremos, essas referências serão decisivas para o pensamento futuro da filósofa. E o que isso tudo tem a ver com vulnerabilidade, poder-se-ia perguntar? *O que está colocado em jogo explicitamente é a qualidade do vivente, a possibilidade de desfrutar de uma vida que pode ser vivível. As regras de parentesco, nesse sentido, operam como um limite normativo que produz, por um lado, um campo de abjeção e, por outro, reproduz as condições dessa mesma desigualdade. Essa população abjeta, pode-se dizer, são vidas mais vulneráveis, desigualmente expostas ou à morte ou a esse outro tipo de pena, uma “morte lenta”, um desaparecimento da*

transexuais procuram manter desesperadamente, desemboca em la demanda de cambio de sexo” (1997, p. 334). Millot, baseando sua posição em um punhado de entrevistas, sem esclarecer seus métodos e seus pressupostos de pesquisa, sem informar sequer quantas pessoas foram entrevistadas, passa a desferir uma série ininterrupta de *non sequitur* para sugerir, enfim, amplas generalizações sobre o que significa a experiência de ser transexual. A pretexto de defender que transexuais não precisam de cirurgias, afirma que essa população se torna “objeto de gozo” da ciência, oferecendo “su carne para dar consistencia al fantasma de omnipotencia de la Ciencia moderna” (Millot, 1997, p. 336). Para ela, portanto, “não existe” transexual sem um médico. Millot talvez se espantaria em saber que uma significativa parcela da população trans vive e pretende viver sem cirurgia sem que, como consequência, a Lua tenha parado de orbitar da Terra. Ainda, mesmo os que procuram apoio na medicina muitas vezes encontram uma série de barreiras interpostas no acesso à saúde. Ver, nesse sentido, Rocon et. al. (2016). Ver também *Undiagnosing gender*, no livro *Undoing gender* (Butler, 2004b).

esfera pública, uma proibição normativa ao luto. As teorias, ao reproduzirem esse limite normativo como princípio descritivo, reiteram as condições nas quais certas vidas não podem ser pensadas: este é o caso, por exemplo, com uma certa psicanálise que não admite famílias homoafetivas e que só reconhece pessoas trans dentro da posição psicótica. É a partir das ideias aqui desenvolvidas que Butler irá gradualmente “ampliar” sua análise (como se seu pensamento já não fosse suficientemente amplo) para problematizar fenômenos para além do gênero.

* * *

ENTREATO

3.1 Jacques Rancière, um mês após os atentados em 11 de setembro, alertava para a falta de palavras que acompanhou o acontecimento. “Tudo acontece”, diz o filósofo, “em nível mais radical, como se as palavras que eram ditas 30 anos atrás – mundo livre, imperialismo, opressão, resistência – não se aplicassem mais, como se nenhuma outra linguagem, nenhum outro contexto de pensamento, existisse para expressar e avaliar a situação atual” (Rancière, 2001). Não seria correto extrair daí que aquelas categorias se tornaram inúteis – longe disso –, mas sim que o léxico que dispomos não parece dar conta do tempo e dos desafios atuais. Um movimento nesse sentido pode ser observado no trabalho de Judith Butler. Os termos com que vinha operando até 2001 – poder, sujeito, linguagem, performatividade – são lentamente confrontados com um novo rol de noções – precariedade, despossessão, luto, enquadramento. Nossa intenção não é afirmar que houve um afastamento daquelas preocupações iniciais, ou algum tipo de grande virada teórica, mas salientar que Butler, assim como outros autores, teve seu trabalho invariavelmente interpelado por aquele atentado. *Se a ideia de vulnerabilidade já era de alguma importância para a filósofa, a violação da “invulnerabilidade” dos Estados Unidos marca o início de um deslocamento sutil, mas sensível, em que a vulnerabilidade retorna com força no seu pensamento.*

3.2 Como afirma George Shulman (2011, p. 227),³⁵ o espectro da ameaça ronda o cânone da teoria política, cuja formulação mais famosa,

35 O trecho é arguto e convém ser reproduzido integralmente: “Costuma-se dizer que a filosofia começa com a admiração, mas pode ser que a teoria política comece com um sentimento de perigo – em emoções de medo ou terror, em percepções de perigo iminente ou potencial, em experiências de vulnerabilidade e agressão. Famosamente, Thomas Hobbes fez da Revolução Inglesa um “estado de natureza” para incitar e mobilizar medo de uma morte prematura, violenta, a serviço de um projeto de construção Estatal que prometia segurança. Nesse sentido, após a morte judicial de Sócrates, Platão sonhou com uma república na qual a filosofia (e seus praticantes) estariam seguros, e não vulneráveis. E não descreveu Marx o comunismo como um “espectro” da destruição assombrando a burguesia europeia? Se o pensamento político canônico é animado pelas representações de perigo e agressão, que devem ser compreendidas no todo para serem abordados pela ação, no mesmo sentido os teóricos políticos costumam falar com uma voz de advertência sobre ‘o que deve ser feito’” (Shulman, 2011, p. 227).

a de Hobbes, defendia o Estado como renúncia da liberdade total para que se escapar da morte violenta inerente ao Estado de Natureza. Nesse sentido, a ameaça física, corpórea, aparece com especial relevância, e no limite isso toma forma de uma *defesa do corpo social*, ou como Foucault nomeou seu curso de 1977, *deve-se defender a sociedade* (Foucault, 1999). A vulnerabilidade apareceria aí, então, como algo que deve ser proscrito, rejeitado; à liberdade completa do estado de natureza corresponde igualmente uma máxima vulnerabilidade, de tal forma que a transição para a sociedade civil marca, portanto, a conquista de uma determinada segurança. Mas na própria elisão da vulnerabilidade da ordem civil, promulgada e defendida pelos cânones teóricos, está a chave para entender a violência desmedida que parece acometer algumas populações desigualmente. Em sentido semelhante, Walter Benjamin, em *Para uma crítica da violência* (Benjamin, 2011), adverte que o direito é uma ordem violenta, cuja manutenção depende da reiteração constante dessa violência. No ato fundador do direito, zona de uma violência primordial, há, de certa forma, a elisão de todas as outras violências possíveis, resistindo e perdurando uma violência que é própria ao Estado e ao direito – a saída enigmática de Benjamin seria opor a essa violência uma “violência não-violenta”. Se ordem jurídica surge a fim de conservar a propriedade e a vida dos seus cidadãos, de protegê-los dessa vulnerabilidade que caracteriza o Estado de Natureza, pode-se dizer então que há precisamente uma *captura* de uma certa esfera da vulnerabilidade pela instituição do direito. É nesse sentido que a ideia de vulnerabilidade, em Butler, que se inicia com uma investigação sobre a formação do sujeito, encontra a todo instante a teoria política, ou, em sentido menos específico, uma teoria do poder. Falar do sujeito nunca é falar *apenas* do sujeito.

3.3 Há um diagnóstico da modernidade, engendrado às margens da teorização política canônica, que tenta esboçar uma compreensão de mundo sem incorrer em explicações metafísicas ou em fundamentos teleológicos para as ações do gênero humano. Se as promessas da modernidade, promulgadas pelo Iluminismo, apontavam para um mundo de igualdade de direitos e progresso moral e espiritual das nações, as arbitrariedades do início do século passado deixam poucas esperanças para qualquer proposta política que erga os estandartes do progresso, da ordem e da razão. Hannah Arendt explicita claramente esse período sombrio da humanidade em *As origens do Totalitarismo* (1989). Milhares de pessoas, despossuídas pelas guerras e pelos desastrosos ordenamentos de paz que distinguiram artificialmente “minorias” e “povos estatais”, vagavam pela Europa como apátridas, sem poder

usufruir das garantias jurídicas conhecidas como direitos do homem; eram o “refugio da terra”, cuja vulnerabilidade tornou-se presa fácil para a demagogia dos profetas do fim do mundo, déspotas como Mussolini e Hitler. Sendo assim, os apátridas eram os culpados por todos os males da Terra. Como Arendt observa, tanto para os desafortunados como para os algozes, “direitos humanos” tornaram-se “uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (Arendt, 1989, p. 301).

Se cai o véu da ingenuidade e surge com força o cinismo da *realpolitik*, é preciso uma teorização sobre a política que esteja à altura desses desafios. Walter Benjamin, em *Sobre o conceito da história*, desenvolve sua célebre fórmula: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (Benjamin, 1987, p. 226). Evocando o quadro *Angelus Novus*, de Klee, Benjamin nos diz que o “anjo da história” teria aquele mesmo aspecto aterrorizado, fitando para uma destruição única, uma pilha de escombros que chamaríamos de história; o vento que o empurra e o impede de parar essa situação dramática seria o que chamamos de progresso (Benjamin, 1987, p. 226). Essa descrição das instituições políticas transitórias da humanidade precisa ser confrontada com o mecanismo destinado a manter o status quo: o direito. Nesse sentido, uma crítica ao direito parece ser caminho incontornável para qualquer teórico da política, seja para denunciar suas contradições, suas promessas vazias, seus mecanismos ocultos etc.

O filósofo italiano Giorgio Agamben é o autor que parece melhor representar essa *crítica* ao direito como poder e como violência. Com efeito, Butler lê Agamben em *Excitable speech* e *Antigone's Claim*; o que interessa a autora é a suspensão do estatuto ontológico de humano através de dispositivos que destituem os direitos e a cidadania. Nesse sentido, é oportuna uma pequena introdução ao seu pensamento.

3.4 Agamben inaugura, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), um projeto filosófico de compreender o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (Agamben, 2002, p. 14) a partir de uma investigação arqueogenealógica, no sentido metodológico tomado de empréstimo de Foucault.

Para compreender a proposta de *Homo Sacer I*, é preciso introduzir a clássica distinção entre *zoé* e *bíos*, elementos decisivos para interpretar o *estado de exceção* e *vida nua*. Para a filosofia grega, Agamben argumenta, *zoé* caracteriza o mero fato de ser vivente e *bíos* designa uma vida politicamente qualificada (ou, mais genericamente,

uma *maneira de ser do vivente*). Viver em comunidade (isto é, habitar a *polis*) é, dentro desta lógica, renunciar à “mera vida” (a dimensão da *zoé*) para constituir o “viver bem” (*bíos*). Portanto, sugere Agamben, na origem da filosofia política podemos encontrar a operação de uma “exclusão constitutiva” da vida em comunidade, em que a mera vida do vivente, ou como Agamben chamará, a *Vida nua*, é incluída por uma exclusão na comunidade dos seres políticos (se para integrar a *polis* é preciso renunciar à *zoé*, esta última se integra ao ordenamento político por via de sua exclusão). É nesse sentido específico, portanto, que Agamben poderá dizer que a biopolítica, a assunção da Vida (nua) pelo poder soberano, é um fenômeno muito mais antigo do que Foucault intuía (para ele, um acontecimento moderno). Logo, se para Foucault o “mero fato de ser vivente” distingue qualitativamente o biopoder em relação ao antigo poder soberano, para Agamben o biopoder toma um sentido um pouco distinto: a Vida nua (a mera vida) é na verdade o *elemento político originário*, isto é, é a forma pela qual um poder soberano se institui.

O que há, então, de característico nos tempos modernos? O que haveria de especificidade nesse movimento que Foucault identificara, na passagem de um *Estado territorial* (antigo poder soberano) para um *Estado população* (biopoder)? É que, para Agamben, o elemento qualitativamente novo não é a assunção da vida pelos Estados – o “poder exercido ao nível da vida”, como disse Foucault – mas o fato que esse elemento político originário, a mera vida (*zoé*), que antes estava situada “à margem do ordenamento”, passa agora a ocupar um lugar central na vida política; a *exceção* faz com que poder e vida estejam profundamente imiscuídos, indissociáveis; quando a *zoé* é eleita como preocupação central das estratégias estatizantes, isso significa, a contrapelo, um máximo desenvolvimento do poder sobre a vida. Portanto, não mais uma distinção entre *zoé* e *bíos*, mas uma completa indiferenciação entre essas outrora distintas esferas da vida:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem

progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (Agamben, 2002, p. 16).

Para investigar essa captura da vida pelos Estados modernos, que resulta em vidas passíveis de serem matadas, Agamben investiga um obscuro conceito do direito romano: *Homo sacer*. O *Homo sacer* é uma punição jurídica limite, pois trata-se de um sujeito improfanável, isto é, que não pode ser sacrificado em rituais religiosos, mas cuja vida está à mercê de qualquer um que queira matá-lo. Ou seja, é um conceito limite, que coloca a vida num plano pra fora da comunidade dos homens – o sagrado – ao mesmo tempo que oferece essa vida a qualquer tipo de morte que não seja o sacrifício; talvez o termo para tal operação seja a foraclusão. O *Homo sacer* poderia ser descrito como uma possível formulação antiga da *Vida nua*, essa vida capturada pelo poder soberano, descartável. Pois o *Homo sacer* habita uma zona da indiferença entre o jurídico e o político; sua vida perdeu qualquer qualificador, em termos jurídicos tradicionais, no mundo dos homens, tornando-se matável na urbe, mas improfanável no plano dos céus. *É, portanto, uma situação de limbo.*

Os Estados modernos exercem sobre seus jurisdicionados a soberania, que segundo Agamben, é a face oposta da Vida nua. Estudando o *Homo sacer*, podemos lançar luzes sobre a vida nua, e iluminar, nesse mesmo processo, a soberania. Pois, como diz Agamben: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacriável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Agamben, 2002, p. 91). A respeito da vida, Agamben continua: “Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário” (Agamben, 2002, p. 96). A assunção da vida pelos Estados e pelo poder soberano, argumenta Agamben, não é tanto originária de um liame social que assume formas político-jurídicas, mas decorre, ao contrário, de uma disrupção originária que incorpora, no âmbito de uma soberania, a vida nua; para além do poder de vida ou morte, tão bem descrito por Foucault, a instauração disruptiva de uma zona de indiferenciação generalizada; a *Vida nua* como elemento político originário, como exclusão produtiva que funda o poder soberano moderno.

Agamben, em *Estado de exceção* (2008a), aprofunda sua análise. O filósofo, ao conceituar o Estado de exceção, verifica que,

antes de ser uma lei ou um território, ele pode ser melhor definido como uma técnica de governo. Para Agamben, o *Estado de exceção* caracteriza uma forma de exercer o poder (uma técnica) cuja análise e descrição nos obriga a sair da mera leitura dos códigos e das doutrinas jurídicas. O tipo de análise que Agamben propõe, nesse sentido, é extremamente próxima da lente metodológica do *poder* que Foucault propõe. Se por muito tempo o conceito jurídico de Estado de exceção esteve mal formulado, ou formulado de forma limitada, é preciso uma teorização que dê conta da indeterminação entre o jurídico e político que caracteriza o Estado de exceção, isto é, a suspensão das leis e das garantias e os meandros nas quais ela se opera. O que Agamben observa é a criação da zona de indiferenciação que se instaura entre o direito e a anomia, em que a vida é completamente capturada pelo poder soberano. Essa vida, argumenta, estando na face oposta do poder soberano, tornar-se-á uma Vida nua, a vida desprovida de qualificação política.

Os Estados modernos, para Agamben, são herdeiros das *técnicas* de guerra cujo laboratório foi a Segunda Guerra Mundial. Agamben enxerga no *campo de concentração* uma espécie de concretização máxima do Estado de exceção, em que a produção da Vida nua é o único objetivo daquele lugar. Nesse sentido, Agamben observa que os Estados modernos, ao reproduzirem técnicas e mecanismos que participam da produção da Vida nua – tal como Guantánamo e os campos de refugiados –, continuam compactuando implicitamente com o projeto nazista. A questão essencial para Agamben é colocar em suspeição o próprio direito e o estado democrático de direito, e não ter ilusões acerca das garantias dos estados modernos e suas táticas de guerra e extermínio; cumpre investigar essa técnica moderna, que se opera no limiar jurídico-político, capaz de tornar a vida completamente descartável e vulnerável a ação de um soberano, e as variadas e múltiplas formas, insidiosas ou não, que essa técnica assume.

3.5 Em março de 2002, meses após o atentado de 11 de setembro e a promulgação do USA PATRIOT ACT, Judith Butler publica um artigo de opinião no jornal *The Nation* (2002) em que discorre sobre a situação jurídica dos detentos de Guantánamo, intitulado *Guantanamo Limbo*. O argumento central do texto é que os detidos de Guantánamo estariam num “limbo” jurídico-político, pois a política oficial do governo norte-americano era evitar enquadrá-los na categoria de prisioneiros de guerra de acordo com a Convenção de Genebra; nesse sentido, é evidente uma inspiração agambeniana, afinal, a autora já havia tomado contato com os conceitos do filósofo italiano, e “limbo” corresponde à zona de indeterminação que caracteriza o poder soberano

para Agamben. Ainda, esse texto é de interesse pois é um dos primeiros em que Butler teoriza sobre a questão da guerra, marcando, portanto, uma sensível inflexão no seu trabalho

Butler argumenta que embora os Estados Unidos reconheçam que os detentos devem ser tratados pela Convenção, o governo recusa o reconhecimento da hipótese de Prisioneiro de Guerra. A justificação jurídica é que, para ser reconhecido como tal, é preciso que se faça parte de um Estado-nação, com exército convencionalmente estabelecido; os detidos que pertencem a organização Talibã, porém, não cumprem esses requisitos (Butler, 2002). Para Butler, o governo americano, personificado, à época, na figura de Donald Rumsfeld, criou uma nova categoria jurídica para enquadrar os presos da guerra contra o Talibã: “combatentes ilegais” ou “detidos em campo de batalha” (2002). Essa caracterização definiria uma zona ou fora da lei, ou ainda não abarcada pelas hipóteses jurídicas contidas na Convenção de Genebra. Isso deu margem ao entendimento que os combatentes poderiam ser presos por tempo indeterminado pelos Estados Unidos, sem acesso à defesa e ao devido processo legal. Os detidos, portanto, vivem num limbo jurídico-político: são presos em clara situação de guerra, em conflito aberto contra os EUA, mas não conseguem ascender à categoria jurídica de presos de guerra, sendo sujeitos a tribunais e procedimentos secretos. A convenção de Genebra, comenta Butler, em vez de garantir direito indistinto aos combatentes, diferencia-os em razão da pertença (ou não) a um Estado-nação reconhecido. Ainda que o instituto do “prisioneiro de guerra” abarque a hipótese de um combatente afiliado a uma autoridade não reconhecida, os Estados Unidos ignoram essa cláusula, invocando para si a autoridade de decidir sobre o futuro e a vida do detido (Butler, 2002).

Uma distinção importante é que os Estados Unidos estariam apenas agindo “nos termos” da Convenção de Genebra, não se obrigando, na prática, a segui-la à risca. Para Butler (2002), a partir das estipulações desatualizadas de guerra, que tomaram como modelo os conflitos das Guerras Mundiais, a Convenção de Genebra é instrumentalizada para diferenciar o status legal de combatentes oferecendo um quadro jurídico e diferencial de reconhecimento daqueles que são legais (ou seja, os que pertencem ao Estado-nação) dos que são ilegais. Portanto, membros do Talibã usam da força ilegítima por não pertencerem propriamente a um Estado-nação. Butler é clara ao conceituar o status dos presos em Guantánamo: exceção.

Naquela Convenção, argumenta Butler, há diversas menções à “civilização”, diferenciando o que seria uma guerra “civilizada” de uma “incivilizada”, não sujeita, portanto, às mesmas restrições legais da

primeira. Para a filósofa, a noção de guerra civilizada na Convenção de Genebra

[...] trai a pretensão hegemônica do próprio acordo, um documento, um contrato que almeja definir a civilização nos seus modos de guerra e nos seus procedimentos de responsabilização sobre e contra uma ordem bárbara, ocluindo, portanto, sua própria barbárie, ou melhor, codificando-a em um minucioso procedimentalismo que ele arbitrariamente aplica e suspende (Butler, 2002. Tradução nossa).

Butler ainda aponta uma operação discursiva em jogo que alarga o conceito de “terrorismo”, e, por outro lado, torna imune quem pune os terroristas. Os Estados Unidos, embora escolham não aplicar a Convenção de Genebra, ainda estão juridicamente protegidos por ela. Os terroristas, portanto, são quase como povos apátridas, destituídos de garantias legais, embora pertençam a uma organização que exerce uma autoridade reconhecida. Isso explicita o momento de guerra civil global contra esses grupos e a invasão e desrespeito à soberania das nações que abrigam os assim chamados terroristas. A discussão para Butler, é no fim das contas, uma discussão sobre quem conta ou não como humano e a descaracterização do humano como tática de guerra (Butler, 2002). Como veremos adiante, a filósofa nunca estará distante dessas reflexões.

* * *

PARTE II – PRECARIEDADE E POLÍTICA; ÉTICA E DESPOSESSÃO

Os grandes mitos de invulnerabilidade são quase todos relatos de um fracasso. Os heróis são invulneráveis, exceto em um ponto. Aquiles é por toda parte “impenetrável ao ferro”, exceto obviamente no calcanhar. Siegfried, que se banhava nas entranhas do dragão, tem o corpo coberto “de uma pele tão dura quanto a escama, insensível aos golpes do machado”, exceto no ombro direito, onde pousou uma folha de tília. Hércules envolve Ajax, ainda criança, na pele do leão de Nemeia, o que torna seu corpo invulnerável, a não ser sob as axilas, que não tiveram contato com a pelagem da fera. Na mitologia persa, Zoroastro verte água encantada na cabeça de Isfendiar, mas este fechou os olhos e Rustam poderá abatê-lo atirando uma flecha fatal em sua órbita direita. Nas fábulas nórdicas, Frigga, mãe de Balder, faz todos os seres, inanimados e animados, jurarem poupar seu filho. Todos prestam juramento, exceto uma planta frágil, o azevinho, que foi omitida na consulta...

(Grégoire Chamayou, Teoria do Drone)

4.1 Interpelada pelos ataques de onze de setembro, *Precarious Life* (Butler, 2004a) parece ser a contribuição de Butler para o debate que se seguiu após o atentado, e marca o ponto definitivo em que o escopo de abrangência do seu trabalho assume contornos mais explicitamente *políticos*³⁶. Nas suas próprias palavras: “Os cinco ensaios selecionados aqui foram escritos após onze de setembro, 2001, e em resposta às condições mais salientes de vulnerabilidade e agressão que se seguiram àqueles eventos” (Butler, 2004a, XI. Tradução nossa). É a partir daí que a filósofa elaborará, de maneira mais consistente, suas

36 Isso definitivamente não é dizer que o político estaria “oculto”, pois pensar a produção da vida generificada é pensar na reprodução de determinados agenciamentos políticos. Porém, é inegável que Butler começa a trabalhar com uma noção mais ampliada do que antes estava no terreno das *vidas abjetas*, e que parecia descrever populações trans, homossexuais, povo negro etc. Agora, as *Vidas precárias* situam essa experiência a um nível mais *global*; vê-se, por exemplo, que sua preocupação nesse momento da obra é com as vidas descaracterizadas pelo esforço de guerra americano.

críticas às formas políticas tradicionais. A impenetrabilidade dos Estados Unidos, uma nação que se vangloria do seu poderio destrutivo e de sua invulnerabilidade territorial, é meramente discursiva; contudo, os efeitos concretos dessa “discursividade” são sentidos na rápida resposta bélica e na armação da guerra e vigilância que segue até hoje.³⁷ Nesse sentido, surge o *insight* da autora, que informará o restante de sua teorização: *dependemos invariavelmente de outrem, e dessa condição não podemos abrir mão*. Não há, argumenta, ação de guerra capaz de sufocar essa dependência fundamental. Mas essa dependência é abalada por formações políticas que visam expor determinadas populações de forma desigual ao perigo, ao mesmo tempo que protegem outras. É no prefácio de *Precarious Life* que Butler sugere que existem “maneiras de distribuir vulnerabilidade, formas diferenciadas de alocação que tornam algumas populações mais sujeitas à violência arbitrária que outras” (Butler, 2004, XII. Tradução nossa). Por terem experimentado essa vulnerabilidade, essa abertura para a agressão do outro, diz ela, urge implicar o Primeiro Mundo numa política que vise minimizar a violência a partir do reconhecimento da interdependência. A partir daqui, em alguns momentos desta segunda parte do trabalho, vamos experimentar cotejar as reflexões de Butler em relação a Giorgio Agamben. Está claro que *Precarious Life* surge a partir de uma influência do autor (como observado no artigo *Guantanamo Limbo*, cujas reflexões foram reaproveitadas no ensaio *Indefinite Detention*), mas está também igualmente claro que há uma tentativa de afastamento:

37 Slavoj Žižek, interlocutor constante de Butler, vai em sentido extremamente parecido no seu *Bem-vindo ao deserto do Real* (2003), um livro que também nasce em decorrência dos decisivos acontecimentos pós 11 de setembro: “Não sabemos ainda quais serão as consequências desse acontecimento para a economia, a ideologia, a política e a guerra, mas uma coisa é certa: os EUA, que até hoje achavam que eram uma ilha protegida desse tipo de violência, vendo-a apenas da distância segura da tela do televisor, estão agora diretamente envolvidos. Assim, a alternativa é: decidirão os EUA fortificar ainda mais a sua ‘esfera’, ou se arriscarão a sair dela? Ou persistem – e até reforçam – a atitude profundamente imoral de perguntar: ‘Por que isso teve de acontecer conosco? Esse tipo de coisa não acontece aqui!’, levando a mais agressividade contra o ameaçador Exterior – em suma: um paranoico *acting out*. Ou os EUA finalmente se arriscam a ultrapassar a tela fantasmática que os separa do Mundo Exterior, e aceitam sua chegada ao mundo real, fazendo um movimento já muito retardado: o de, em vez de dizer que ‘esse tipo de coisa não deveria acontecer aqui!’, passar a dizer que ‘esse tipo de coisa não deveria acontecer em lugar nenhum!’” (Žižek, 2003, p. 65-66). Essa passagem que Žižek descreve, de “*aqui*” para “*lugar nenhum*”, indica bem uma implicação na própria vulnerabilidade, linha que Butler seguirá.

essa *mera vida* não pode ser pensada sem levar em conta quais vidas são mais matáveis que outras, e quais são os mecanismos políticos que permitem essa estrutura de morte. Além disso, é preciso que teoria consiga apontar minimamente caminhos de superação desse diagnóstico.

O ponto de partida de Butler, nesse aspecto, parte da consideração do que ela chama de “dimensão da vida política que tem a ver com nossa exposição à violência e nossa cumplicidade nela, com nossa vulnerabilidade à perda e a tarefa de luto que segue, e com encontrar uma base para comunidade nessas condições” (Butler, 2004a, p. 19. Tradução nossa). Butler propõe iniciar sua consideração sobre a vida política indo para fora da política; isto é, seu gesto teórico e filosófico é o de enxergar a política em âmbitos nos quais ela pode ser facilmente escamoteada, como o luto e a vulnerabilidade.³⁸ Se quando Butler quis encontrar o corpo (*Bodies that matter*) isso a levou para outros lugares, aqui parece haver um gesto parecido – situar um tema indo para além dele – em que, ironicamente, parece haver um *retorno* ao corpo: quando ela situa essa “exposição à violência” e essa “vulnerabilidade”, podemos afirmar que está implícita uma ideia da vida corpórea que impõe demandas de cunho ético-políticas. A caracterização de Butler parece ser um pouco ampla e imprecisa, mas ela sintetiza na seguinte pergunta: *o que faz uma vida ser chorada?*

4.2 Para Butler, o trabalho de luto pode funcionar como um elemento que nos “unifica”. Embora seja difícil falar de uma experiência universalmente compartilhada pela vida humana, o luto é um aspecto indispensável de nossas vidas: todos nós já perdemos alguém. E perder alguém significa que, antes, havia um corpo ali presente, e que a morte trouxe consigo o sentimento de perda. Essas vidas podem ter sido perdidas por inúmeras causas, desde naturais, até doenças, conflitos, as guerras do tempo presente. Nossos corpos estão constantemente expostos às inúmeras formas que a violência pode assumir. Portanto, afirma a filósofa, isso significa que “cada um de nós é constituído politicamente, em parte, em virtude da vulnerabilidade social dos nossos corpos – como um lugar de desejo e vulnerabilidade física, como um lugar de uma publicidade ao mesmo tempo assertiva e exposta. *Perda e vulnerabilidade parecem decorrer dos nossos corpos socialmente*

³⁸ Deve-se notar que, no primeiro capítulo de *Undoing gender* (Butler, 2004b), Butler inicia com um ensaio extremamente similar, também abordando questões de luto e vulnerabilidade. Isso dá indício que, longe de haver uma quebra ou virada na sua obra, para a autora há uma íntima relação entre os temas de gênero e os assuntos mais amplos da política e do político.

constituídos, vinculados aos outros, correndo o risco de perder esses vínculos, expostos aos outros, sob o risco de violência em função dessa exposição” (Butler, 2004a, p. 20. Tradução e grifo nosso.). Esses *corpos socialmente construídos* leva a filósofa a considerar que estamos, portanto, sempre *entregue às mãos dos outros*. O sentimento de luto revela essa *ligação* que está implícita na vida corpórea, em que um *eu* nunca é completamente separado de um *tu* ou de um *nós*. Esse luto é signo de uma *comunidade política complexa, nos levando a reconsiderar a dependência aos outros e a ética de nossas relações* (Butler, 2004a, p. 21).

“Vamos reconhecer. Somos desfeitos por nós mesmos. E se não somos, estamos perdendo algo” (Butler, 2004a, p. 23. Tradução nossa). Aqui Butler já ensaia a noção da *opacidade do relato*, como veremos adiante, em que ser um “eu” é estar fundamentalmente implicado numa cadeia de “nós” que me precede; portanto, o próprio relato que posso dar de mim, isso que tenho de mais pessoal, é ele próprio produto de outras vozes anteriores a mim. Tudo isso que podemos chamar de “meu” é oriundo de uma relacionalidade anterior, não sendo, logo, *uma possessão*, mas precisamente *modos de despossessão*. A voz que emite um relato vacila nos ecos de sujeitos anteriores, então somos sujeitos mesmo durante – ou talvez somente em virtude de – um processo de dessubjetivação. Butler observa, nesse sentido, uma certa dissonância nas lutas políticas: embora muitas delas tenham como objetivo uma justiça *social*, ocasionalmente elas são enunciadas em termos *individuais*. Isso não é dizer, porém, que se deve ter algum tipo de receio em enunciar essas lutas, especialmente aquelas que demandam por autonomia corpórea: direitos reprodutivos das mulheres, direitos sanitários de pessoas trans, direito de andar na rua sem sofrer violência. Todos esses direitos reivindicam uma capacidade de dispor do próprio corpo. E ainda assim, nossos corpos nunca são somente nossos, e esse é um aspecto importante só pode ser rejeitado ignorando um elemento indelével da vida corpórea (Butler, 2004a, p. 26).

Para Butler, unir as demandas por autonomia, ao mesmo tempo em que não se descarta a dependência fundamental aos outros, *requer repensar o lugar da violência* (Butler, 2004a, p. 27). Essa característica de *despossessão* que qualifica nossa experiência corpórea, e que destaca essa relacionalidade com os outros, pode levar a outros modos de compreender o fenômeno da política e, nesse processo, recolocar o lugar da violência. Pois o que está em jogo é precisamente a exploração dessa vulnerabilidade corpórea quando se age através da violência. *A violência é um abuso dessa vulnerabilidade*. E a guerra é o ponto máximo em que tal violência é distribuída a determinados corpos, ao mesmo tempo em

que se mobiliza uma *invulnerabilidade* do lado agressor. Por um lado, então, a máxima exposição ao perigo; por outro, a máxima negação de uma precariedade constitutiva. Portanto, eliminar a *vulnerabilidade* das estratégias políticas tem resultados desastrosos, e cumpre realizar um gesto contrário, a saber, conferir à vulnerabilidade um lugar outro nas nossas lutas políticas. Para Butler, a resposta dos Estados Unidos pós-11 de setembro revela essa estratégia de *repudiar a vulnerabilidade*, em que se rejeitou o luto público: dez dias após os ataques, o governo Bush já estava chamando a nação à guerra. Que outros resultados teriam sido possíveis sem a mobilização do luto, sem esse deslocamento para a aquecer a máquina de guerra? Butler sugere que a experiência do luto pode resultar numa espécie de rearticulação da ética, em que a vulnerabilidade do corpo do outro (e do meu próprio) poderia resultar, em sentido oposto, mas talvez mais produtivo, em esforços de paz e proteção da vida (Butler, 2004a, p. 30). Não à toa, Agamben (2008a) já havia identificado uma modalidade específica de *estado de exceção* no direito romano, em que era declarada uma suspensão do direito por ocasião da morte do imperador, que resultava numa anomia intimamente identificada com o luto público. A mobilização do luto, nesse sentido, parece ser arma velha.³⁹

A vulnerabilidade comum, característica própria de um corpo humano, corpo que está sempre sujeito às intervenções e interpelações do outro, abre a possibilidade de efetuar uma crítica aos mecanismos responsáveis por distribuir valores desiguais sobre determinadas vidas. Foucault, Freud e Lacan ainda estão aqui com Butler: os sujeitos requerem, como condição própria de existência, não só da introjeção do discurso do Outro, mas também de cuidados mais genéricos, próprios da possibilidade de viver do humano; a formação de um sujeito também

39 Diz o italiano, analisando a figura do *iustitium*, uma espécie de *estado de exceção* romano: “A correspondência entre *iustitium* e luto mostra aqui seu verdadeiro significado. Se o soberano é um *nomos* vivo, se, por isso, anomia e *nomos* coincidem inteiramente em sua pessoa, então a anarquia (que, à sua morte – quando, portanto, o nexa que une à lei é cortado – ameaça libertar-se pela cidade) deve ser ritualizada e controlada, transformando o estado de exceção em luto público e o luto, em *iustitium*. À indiscernibilidade de *nomos* e anomia no corpo vivo do soberano corresponde a indiscernibilidade entre estado de exceção e luto público na cidade. Antes de assumir a forma moderna de uma decisão sobre a emergência, a relação entre soberania e estado de exceção apresenta-se sob a forma de uma identidade entre soberano e anomia. O soberano, enquanto uma lei viva, é intimamente *anomos*. Também aqui o estado de exceção é a vida – secreta e mais verdadeira – da lei” (Agamben, 2008a, p. 107).

depende daquilo que Foucault concebeu como subjetivação no contexto disciplinar, em que estamos entregues a um mundo de normas e ideais regulatórios. Nos dois casos precisa-se de uma *abertura* que se confunde com a própria emergência de algo como um sujeito. E essa abertura é gerenciada politicamente para fins desumanizadores, que diferenciam e hierarquizam determinadas vidas em detrimento de outras. No interior do nosso discurso ocidental e racional, que promulga um universal humanismo, vemos que está implicitamente admitido a possibilidade que certas vidas estarão relegadas a condições de sub-humanidade (Butler, 2004a, p. 33). A questão aqui não é meramente ampliar o status de humano, mas de compreender os mecanismos normativos que governam a própria possibilidade de existência social de certas vidas, enxergando também uma violência nessa cesura biopolítica: que vidas humanas sejam relegadas como “menos que reais”, fora do circuito de inteligibilidade, desestabiliza a própria ontologia. Em um sentido sofocliano, tais vidas não são choradas porque sequer em algum momento se configuraram como tais, e tal violência não é resultado de mera omissão, mas integral, podemos sugerir, o esforço dessa guerra permanente próprio da biopolítica.

Butler identifica esse gesto na mídia americana, sempre profundamente comprometida com a guerra, que regula quais vidas são apresentadas como passíveis de luto e quais não. Essa recusa em mostrar as atrocidades de guerra cometidas pelos Estados Unidos e seus aliados produz, para Butler, uma modalidade de *melancolia*, essa perda de objeto que impossibilita a realização de um luto apropriado. Os efeitos concretos da violência, portanto, estão sempre elididos; aos espectadores é negada a possibilidade de ver o resultado da violência que financiam (Butler, 2004a, p. 37-38). Para Butler, não é que o discurso diferencie na ordem explícita quais vidas demandam proteção e quais não (embora isso possa acontecer e aconteça), mas que o silêncio que o discurso *produz* é um limite ao próprio discurso. O efeito disso é o fortalecimento de um já vicejante racismo. A discussão de Butler pode ajudar a compreender os mesmos mecanismos normativos operando na nossa guerra, tão exterior, mas tão brasileira, *a guerra ao tráfico*, em que dificilmente conhecemos a vida daqueles que são mortos em conflitos com a polícia ou entre as próprias facções. Exceto, é claro, se a vida perdida é de um policial, situação na qual o luto público é desproporcionalmente mobilizado. Não que não seja necessário chorar por uma vida perdida numa guerra inútil e desastrosa, mas denuncia-se os regimes diferenciais em que valores são conferidos. É precisamente esse tipo de operação que permite a contínua aceitação implícita e socialmente sancionada da guerra às comunidades pobres.

A filósofa se questiona se estaria defendendo um outro tipo de fundamento para um humanismo. Sobre isso, reflete:

Isso pode ser verdadeiro, mas tendo a encarar isso de forma diferente. Uma vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida para que venha à tona em um encontro ético, e não há garantia que isso vá acontecer. Não só sempre há a possibilidade que a vulnerabilidade não seja reconhecida e que seja tida como o “irreconhecível”, mas quando uma vulnerabilidade é reconhecida, esse reconhecimento tem o poder de mudar o sentido e a estrutura da vulnerabilidade ela mesma. Nesse sentido, se vulnerabilidade é uma precondição para humanização, e humanização ocorre diferentemente através de normas variáveis de reconhecimento, segue-se então que vulnerabilidade é fundamentalmente dependente em normas existentes de reconhecimento, se deve ser atribuída a qualquer sujeito humano (Butler, 2003, p. 43. Tradução nossa, grifos da autora).

Para a autora, a vulnerabilidade só existe mediante o *reconhecimento*; para fins políticos, o ato de enunciar essa vulnerabilidade confere no próprio ato de enunciação a sua importância. Vulnerabilidade é dependente do reconhecimento. Vemos, portanto, que Butler reitera os efeitos políticos da performatividade. Ainda, está presente a estrutura hegeliana do reconhecimento, mas com tons próprios da autora: esse ato que clama por reconhecimento, para a filósofa, não supõe que há um “eu” imutável esperando apenas o reconhecimento do Outro do meu estado atual. O desejo de reconhecimento altera o próprio “eu”, então me transformo na medida que incorporo esse desejo. E esse desejo é a própria persistência e tenacidade da existência de um indivíduo. Para Butler, portanto, cumpre pensar a vulnerabilidade conjuntamente com uma teoria do poder e do reconhecimento (Butler, 2004a, p. 44-45).

4.3 Em *Indefinite Detention*, ainda dentro de *Precarious Life*, Butler recupera suas reflexões sobre o prisioneiro do limbo de Guantánamo, mas adicionando reflexões sobre a governamentalidade no sentido foucaultiano. Esse prisioneiro no limbo é detido em Guantánamo sem direito a um processo justo e previsível, muitas vezes sem sequer saber sua própria acusação (ou apenas recebendo a imprecisa acusação de “terrorismo”). A filósofa recupera uma palestra de Foucault (1979) em que ele elabora uma distinção teórica e temporal entre “governamentalidade” e a “soberania”; o segundo caracteriza um momento pré-moderno dos Estados, enquanto o primeiro descreve o

surgimento de uma certa “razão de Estado” que passa a incorporar uma arte de governar no seio de suas estratégias. Embora Foucault reconheça que as duas características podem coexistir temporalmente, o sentido de seu argumento indica que há uma sobreposição histórica da governamentalidade.

Para Butler, porém, o que caracteriza contemporaneamente as estratégias de guerra no âmbito da governamentalidade, essa razão de Estado, é o surgimento do que chama “Soberania Anacrônica” (Butler, 2004a, p. 66); para ela é preciso problematizar a noção de uma “substituição histórica” da soberania clássica (o direito sobre a morte) pela governamentalidade (gestão das coisas e dos viventes). Argumenta que, na verdade, a soberania subsiste no seio das próprias estratégias da governamentalidade, surgindo em “desaplicações” estratégicas de garantias legais em meio às táticas governamentais (Butler, 2004a, p. 62). É que, importante dizer, a própria governamentalidade é, via de regra, extralegal; ela não é necessariamente encontrada explicitamente em leis promulgadas no âmbito de um Estado-nação, mas faz parte de estratégias mais amplas que passam desde a economia política até o direito administrativo. A administração dos detidos em Guantánamo revelaria esse jogo, argumenta Butler, pois cabe aos funcionários e administradores da prisão decidir se os aprisionados têm direito ou não a um julgamento, a um advogado, entre outras decisões essenciais sobre a vida deles (Butler, 2004, p. 58). É uma situação em que a separação dos poderes parece ser revogada e que legislativo, executivo e judiciário confundem-se na figura do administrador da prisão, remetendo a uma época eminentemente pré-moderna; o ato que confere ao administrador esse arbítrio estaria no âmbito da governamentalidade, mas sua decisão é sobretudo soberana. É justamente esse surgimento da soberania sobre a vida dos detentos que Butler caracteriza como “Soberania Anacrônica”: um uso estratégico da soberania em meio às táticas de administração e gestão do Estado. Nas palavras da filósofa:

Minha própria visão é que uma versão contemporânea de soberania, animada por uma nostalgia agressiva que almeja acabar com a separação dos poderes, é produzida no momento dessa retirada, e que temos que considerar o ato de suspender a lei como um ato performativo que traz a configuração contemporânea de soberania à cena ou, mais precisamente, reanima uma soberania espectral dentro do campo da governamentalidade. O Estado produz, através do ato da retirada, uma lei que não é lei, uma corte que não é corte, um processo que não é processo. O estado de emergência faz retornar a operação de poder de um conjunto

de leis (jurídicas) para um conjunto de regras (governamentais), e as regras reinstalam a soberania: regras que não são vinculantes em função da lei estabelecida ou por modos de legitimação, mas completamente discricionárias, até arbitrárias, exercidas por oficiais que as interpretam unilateralmente e decidem a condição e a forma de sua invocação (Butler, 2004, p. 62. Tradução nossa).

O fato de usar o conceito “governamentalidade” merece destaque. Se outros autores, como o próprio Agamben (2008a, 2008b), preferem descrever a gestão da vida remetendo à noção de biopoder, para Butler, nesse momento, foi importante frisar a governamentalidade como uma característica mais ampla dos Estados modernos que abarca não só a gestão dos vivos, mas também das coisas, dos bens, do comércio, da economia política – pois se os sujeitos são desumanizados, sua gestão já não é igual àquela conferida ao *bios politikon*. O biopoder parece ser a descrição dessa “razão de Estado” a partir do eixo da gestão populacional e disciplinar dos vivos. Salientar a governamentalidade é apontar para o jogo estratégico maior da própria arte de governar, que passa a utilizar os administradores da prisão como prepostos de uma violenta soberania incontida. É uma descrição claramente análoga ao O Processo de Kafka (2008), em que K. vê-se assujeitado aos desmandos de um místico tribunal.

A vida dos detentos de Guantánamo, portanto, pode ser caracterizada pelo que Butler qualifica como *Vida precária*, essa vida que escapa da inteligibilidade do que é reconhecido como vida; trata-se de uma questão de não reconhecimento em relação ao Outro cuja categoria de humano é-lhe subtraída por variados dispositivos políticos (Butler, 2004a, p. 134). *São vidas pelas quais não se pode realizar o luto; não têm acesso a direitos e garantias; não tem espaço de representação nas nossas comunidades políticas; vidas, enfim, que morrem e que não são choradas.*

4.4 No ensaio *Prekarious Life*, do livro homônimo, Butler explicitamente recepciona o pensamento de Emmanuel Levinas, que até então estava articulado de forma implícita quando defendeu que a vulnerabilidade do Outro impõe demandas para mim. Para a autora, é importante recuperar uma consideração do que ela chamou de “estrutura do endereçamento”. Se as críticas ao autor marcaram certos terrenos da crítica filosófica no século passado,⁴⁰ para Butler não se trata de reativar

40 Refiro-me ao texto clássico de Foucault (2009, p. 264), *O que é um Autor?*, além de, mais genericamente, às obras de Barthes e Derrida.

o autor, mas de sublinhar a importância do *endereçamento*.⁴¹ “A estrutura do endereçamento é importante para entender como a autoridade moral é introduzida e sustentada se aceitarmos não só que nós nos endereçamos aos outros quando falamos, mas que em certo sentido nós existimos, então, no momento em que somos endereçados, e algo de nossa existência mostra-se precária quando esse endereçamento falha” (Butler, 2004a, p. 130. Tradução nossa). Portanto, Butler está explorando o elo de ligação entre maneiras de endereçar, de emitir um discurso a alguém, e uma autoridade moral implícita em determinados discursos. Nesse sentido, Butler investiga nesse ensaio a noção de “rosto” de Levinas, essa figura que impõe demandas de cunho moral para mim. Para Butler, esse retorno a Levinas e ao rosto pode levar a uma possível “ética judaica da não-violência”⁴² (Butler, 2004a, p. 131).

41 Na tradução brasileira deste ensaio (Butler, 2011), o tradutor optou por traduzir “structure of address” por “estrutura do discurso”. É uma opção curiosa, haja vista que a noção de “discurso” é fundamental para Butler, e seu uso significa um certo comprometimento com uma tradição filosófica; ainda, “address” em absoluto não se confunde com outras palavras da língua inglesa para “discurso”, como “speech”, “utterance” e o próprio “discourse”. Somos da opinião que Butler está sublinhando a posição de alguém que recebe algum tipo de discurso ou demanda, e mesmo não discordando que sim, Butler está falando sobre discurso, é importante salientar uma diferença de posição como a própria autora faz.

42 Alain Badiou nos esclarece a esse respeito, sublinhando a primazia do Outro na ética levisiana: “Levinas sustenta que a metafísica, prisioneira de suas origens gregas, subordinou o pensamento à lógica do Mesmo, à primazia da substância e identidade. Mas, de acordo com Levinas, é impossível chegar a um autêntico pensamento do Outro (e, portanto, uma ética da relação com o Outro) a partir do despotismo do Mesmo, que é incapaz de reconhecer o Outro. A dialética do Mesmo e do Outro, concebida ‘ontologicamente’ sob o domínio da auto-identidade, assegura a ausência do Outro em efetivo no pensamento, suprime toda experiência genuína do Outro, e barra o caminho para uma abertura ética à alteridade. Então devemos levar o pensamento a uma origem diferente, não-grega, uma que propõe uma abertura radical e primária ao Outro concebido como ontologicamente anterior à construção da identidade. É na tradição judaica que Levinas encontra a base para esse gesto. O que a Lei (entendida, de acordo com a tradição judia, como ao mesmo tempo imemorial e atualmente em efeito) nomeia é precisamente a anterioridade, fundada em ser-antes-do-Mesmo, e sobre o pensamento teórico da ética em relação ao Outro, em si mesmo concebido meramente como a identificação ‘objetiva’ de regularidades e identidades. A Lei, portanto, não me diz o que é, mas o que é imposto pela existência dos outros. Essa Lei (do Outro) pode se opor às leis (do real)” (Badiou, 2001, p. 19. Tradução nossa).

O rosto, para Levinas, não é um rosto humano, tampouco é um rosto que fala uma língua inteligível. O rosto é uma demanda ética que solapa a estabilidade do meu “eu”, que impõe uma obrigação que perfura minha experiência no mundo. Se o rosto diz alguma coisa, ele diz numa língua que pode não ser exatamente a minha, mas que mesmo assim enuncia: “*não matarás*”. Ou melhor, “*não me matarás*”. Para Butler, o rosto de Levinas é articulado na forma de uma *catacrese*, denotando algo por meio de uma metáfora imprópria. O rosto, então, não se confunde com a *face*, pois ele é apenas um deslocamento. A enunciação, uma voz, pode conter essa demanda do rosto, a vocalização de um sofrimento que impõe uma demanda de não-violência. Pois ele enuncia, desestabilizando a semântica, a *extrema precariedade do Outro*. Ele comunica e expõe a extrema vulnerabilidade e ao mesmo tempo demanda que não se mate. Por isso, Butler aduz, o rosto está no terreno da ética, e essa figura será importante para compreender como certas vidas são *desumanizadas*, e como podemos recuperar alguns elementos da ética judaica de Levinas para fins políticos que reconheçam nossa precariedade compartilhada (Butler, 2004a, p. 134).

Mas o rosto, ao mesmo tempo que evoca essa vulnerabilidade, também expõe a *matabilidade*. E essa abertura ao assassinato implica, em alguma medida, em um desejo de matar, pois pode ser que minha própria vida esteja em risco, colocada em perigo. Para Butler, em Levinas esse desejo é imediatamente associado a uma *angústia*, um receio de se tornar assassino. Nesse sentido, existem aí dois impulsos nesse encontro com o Outro vulnerável: um desejo de assassinar, uma angústia em fazê-lo. E esse conflito, diz a filósofa, não parece ser resolvido satisfatoriamente por qualquer tipo de cálculo utilitarista ou justificação filosófica (Butler, 2004a, p. 137). Mas qual o estatuto desse *rosto*? Como devemos ler essa injunção levisiana? Talvez essa cena do encontro com o rosto deva ser entendida tal como a cena da interpelação althusseriana, ou ainda como a lei paterna psicanalítica, ou talvez mais distantemente como uma outra versão do senhor e do escravo hegeliano... trata-se de uma cena heurística, um encontro imaginado, que descreve a assunção de obrigações éticas por parte de um indivíduo; *a produção de uma consciência reflexiva*. Essa é, pelo menos, a leitura que Butler indica: “Em termos mais simples, e talvez não tão precisamente como Levinas quis, somos falados, endereçados, por um Outro, antes da aquisição da linguagem para nós. E podemos concluir ainda que é somente na condição que somos endereçados que podemos fazer uso da linguagem” (Butler, 2004a, p. 138-139). Mas, Butler relembra, o rosto tem uma característica *acústica* que se confunde com o discurso. O rosto chega para nós primeiro na forma de uma vocalização,

comunicando essa restrição ao assassinato – ao mesmo tempo que o incita. Logo, o discurso que nos põe na linguagem tem uma característica violenta: esse endereçamento primário está além das nossas vontades. Em alguma medida ele se impõe. Não podemos ter controle sobre o que diz esse discurso, de como ele se endereçará a nós.

Para Butler, o rosto levisiano nos ajuda a compreender como podemos relacionar representação e humanização, isto é, quem conta ou não como humano (Butler, 2004a, p. 140). Para isso, Butler precisará distinguir entre dois registros: o de humanização e o de desumanização. Uma vez que o rosto de Levinas não se confunde com a mera face humana, isso nos leva ao paradoxo que nem sempre personificar alguém – dar a ele ou ela uma face – garante o estatuto ontológico de humano. *Ter uma face não é necessariamente ter um rosto. Enunciar um dito não é necessariamente ser ouvido.* Aqui o português nos auxilia, pois em língua inglesa resta apenas “face”. Para Butler, isso pode ser exemplificado no rosto de figuras terroristas, circulosados incessantemente pelas mídias, como a própria personificação do *mal*. Utilizando uma noção que será mais importante adiante, Butler sugere que esses rostos são *enquadrados* [framed], e que se há ali uma *face*, o *rosto* está fora do enquadramento da foto. Outro exemplo encontramos nas mulheres afegãs: fotos de guerra mostram essas moças sem burca ou véu, como num ato de libertação do barbarismo muçulmano. Mas, Butler adverte, há ali também uma face sem que haja um rosto: o enquadramento prepara a foto para um determinado público, e o próprio público é preparado para recebe-la. A foto, argumenta a filósofa, mostrando estrategicamente um suposto ato de libertação, elide o sofrimento de guerra e as mortes inúteis. *A vulnerabilidade do rosto é ocultada* (Butler, 2004a, p. 142).

O rosto, argumenta Butler, não é essencialmente uma representação, porque ele na verdade não representa nada; ou melhor, ele apenas falha em representar. O rosto comunica, diz algo, mas isso não é articulado numa língua que podemos entender, ou uma figura que conhecemos de antemão. O rosto é, então, a própria falha da representação: “Para Levinas, então, o humano não é *representado* pelo rosto. Alternativamente, o humano é indiretamente afirmado na própria disjunção que torna a representação impossível. E essa disjunção é transmitida na representação impossível. Para a representação transmitir o humano, então, a representação não deve apenas falhar, mas deve *mostrar sua falha*” (Butler, 2004a, p. 144. Tradução nossa. Grifo da autora). Por isso que *capturar* aquelas meninas afegãs já é, em algum sentido, desumanizá-las. Pois não esteve presente essa *falha* da representação, apenas uma sensação de satisfação na dita “libertação

democrática”. E, no caso dos terroristas, a personificação deles assume o sentido do mal absoluto, calando a voz do rosto, a disjunção própria do humano, a precariedade. Nesse sentido, Butler aponta, seguindo seu exemplo, que embora sejam táticas diferentes, elas convergem na expulsão do rosto: no primeiro caso, identificar uma face com o inumano e, no segundo, elidir qualquer imagem de humano, ocultando traços de vida. Butler sugere que uma “imagem crítica”, uma que vá além do ocultamento do rosto, e que deve precisamente mostrar a falência da representação, deixando de capturar uma mera face, mas, no lugar, fazendo aparecer um *rosto*. (Butler, 2004a, p. 146-147).

Quando o rosto é ocultado, pode-se dizer que não houve morte numa guerra. A essa morte é impossível realizar um trabalho de luto. Isso, aponta Butler, participa na produção de uma subjetividade melancólica, incitada e impressionada pelas imagens de guerra. A vulnerabilidade do Outro demanda que eu interrompa a violência, que controle os ímpetos assassinos; a negação dessa vulnerabilidade leva a uma violência com ares de irrealidade.

4.5 *Relatar a si mesmo* (Butler, 2015 [2005]) é um livro que nos ajudará a iluminar certas noções que serão importantes futuramente, especialmente a ideia de *desposseção* e sua preocupação com as *obrigações éticas*. Ainda, nesse livro Butler desenvolve, mesmo que implicitamente, a ideia de *vulnerabilidade* no terreno da ética; Butler está, nesse ponto, articulado uma *ética da vulnerabilidade*, partindo da consideração do corpo aberto às normas sociais que nos interpelam e das obrigações éticas resultantes da abertura corpórea. O livro é uma resposta a acusações que o pós-estruturalismo seria descomprometido com qualquer tipo de moralidade, pois o sujeito seria retirado de cena como fundamento das ações morais do homem (Butler, 2015b, p. 18). Para isso, Butler mais uma vez lança mão do seu ecletismo teórico (Butler, 2015b, p. 33), e aqui as referências importantes serão Adorno, Foucault, Nietzsche, Laplanche, Levinas e Cavarero.

A leitura de Adorno por Butler será importante, no início, para introduzir duas importantes críticas à violência ética: (1) a crítica da violência ética enquanto crítica de operações universalistas que solapam a “particularidade cultural” (isto é, a aplicação forçada de preceitos morais em nome da universalidade); (2) a crítica de um certo solipsismo, em que o Eu é entendido fora das condições sociais, históricas e contingentes nas quais está inserido (Butler, 2015b, p. 17). O Eu (self), quando realiza um relato de si, isto é, quando ele precisa proferir uma resposta, necessariamente o faz se apoiando numa temporalidade social o que o excede; portanto, a narração pressupõe

uma trama histórica que permite o surgimento temporal e espacial desse Eu. Aqui o sentido de “narrar-se” é diretamente vinculado a ideia de “responsabilizar-se”, de se implicar numa possibilidade de discursividade na comunidade ética dos seres da linguagem. O Eu se põe em causa quando “conta sua história”, respondendo a algum tipo de interpelação. Se a narrativa não pode ser pensada sem as condições de possibilidade normativas que permitem a enunciação, eis então o sentido da despossessão do Eu, uma anterioridade de normas que “preparam um lugar para o sujeito dentro do campo ontológico” (Butler, 2015b, p. 20). O debate implícito que Butler está travando nesse livro refere-se aos sistemas éticos que pressupõem uma comunicabilidade entre pares no sentido da resolução dialógica de conflitos.⁴³

Butler recorre a Nietzsche em *Genealogia da Moral*, em que o filósofo descreve a cena do castigo como responsável por uma reflexividade que permite e constitui o Eu: “Para Nietzsche, a necessidade de fazer um relato de si só surge depois de uma acusação, ou no mínimo de uma alegação, feita por alguém em posição de aplicar um castigo se for possível estabelecer a causalidade” (Butler, 2015b, p.22). O castigo, em Nietzsche, quando interiorizado pelo sujeito, assumirá a função da reflexividade, base do julgamento moral. Após a assunção do castigo, ele é decantado na forma da consciência reflexiva, a partir da impossibilidade de expiação da “culpa primeira”. Aqui Butler faz uma importante ponderação do seu trabalho anterior, nomeadamente *Psychic Life of Power*: “[...] talvez eu tenha aceitado muito apressadamente essa cena punitiva de instauração para o sujeito” (Butler, 2015b, p. 26). A cena do castigo, argumenta a filósofa, certamente influenciou a visão foucaultiana da formação subjetiva; mas em Foucault há uma importante mudança. Se a “alma” de Nietzsche era interiorizada na forma de consciência culposa, em Foucault a “alma” é a

43 Sobre esse aspecto, comenta Agamben: “Há alguns anos, proveniente de um país europeu que, em relação a Auschwitz, tinha, mais do que qualquer outro, motivos para ter má consciência, difundiu-se nos ambientes acadêmicos uma doutrina com a pretensão de ter identificado uma espécie de condição transcendental da ética, na forma de um princípio de comunicação obrigatória. Segundo essa curiosa doutrina, um ser falante de modo algum pode subtrair-se à comunicação. À diferença dos animais, enquanto são dotados de linguagem, os homens encontram-se, por assim dizer, condenados a concordar entre si sobre critérios de sentido e de validade do seu agir. Quem declara que não quer comunicar rejeita a si mesmo, pois terá, mesmo assim, comunicado sua vontade de não comunicar” (Agamben, 2008b, p. 71). Embora não seja explícito, é seguro afirmar que Agamben se refere à teoria da razão comunicativa de Jürgen Habermas.

superfície do corpo, na sua descrição dos códigos de conduta que conformam e possibilitam um sujeito. Para Butler, podemos conceber outros tipos de interpelação, que extrapolam o modelo punição/reflexividade. Butler dará a isso o nome de *desposseção*, esse *locus* de ambivalência que situa o sujeito num fluxo contínuo de erosão e encarnação. Essa leitura é também diretamente dependente da leitura do “último Foucault”, em que os “modos de si” passam a ser objeto de interesse:

A injunção [moral] força o ato de criar a si mesmo ou engendrar a si mesmo, ou seja, ela não age de maneira unilateral ou determinística sobre o sujeito. Ela prepara o ambiente para a autocriação do sujeito, que sempre acontece em relação a um conjunto de normas impostas. A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. Se nessa luta a capacidade de ação, ou melhor, a liberdade, funciona de alguma maneira, é dentro de um campo facilitador e limitante de restrições. Essa ação ética não é totalmente determinada nem radicalmente livre. Sua luta ou dilema primário devem ser produzidos por um mundo, mesmo que tenhamos de produzi-lo de alguma maneira. Essa luta com as condições não escolhidas da vida – uma ação – também é possível, paradoxalmente, graças à persistência dessa condição primária de falta de liberdade (Butler, 2015b, p. 31).

Um sujeito que está aberto às normas e injunções morais, que vacilantemente negocia os termos do seu assujeitamento, difere do modelo de sujeito humanista e racional, responsável pela sua própria fundação, que se apropria de normas posteriores e exteriores a ele. Críticos a Foucault, Butler comenta, teriam argumentado que sua concepção abriria espaço para um niilismo moral, uma impossibilidade de se poder propriamente realizar um relato de si, uma responsabilização pelo discurso. Butler adverte, porém, que há no sujeito um elemento de opacidade, uma fratura que impede o conhecimento completo sobre si;⁴⁴

44 Maria Rita Kehl, a partir da psicanálise, é quem melhor sintetiza: “O sujeito da psicanálise é responsabilizado, sim, por seu inconsciente, e isso por uma razão bastante simples. Como escreve Freud: quem mais, além de mim, pode se responsabilizar por algo que, embora eu não controle, não posso deixar

oriunda da nossa relação de dependência com os outros: “Com efeito, se é justamente em virtude das relações para com os outros que o sujeito é opaco para si mesmo, e se essas relações para com os outros são o cenário da responsabilidade ética do sujeito, então pode-se deduzir que é justamente em virtude da opacidade do sujeito para consigo que ele contrai e sustenta alguns de seus vínculos éticos mais importantes” (Butler, 2015b, p. 32). A relação ética, para Butler, não surge do encontro idealizado entre dois agentes racionais que se comunicam e se responsabilizam, mas da própria impossibilidade de narrar completamente sua própria história, dessa dependência fundamental ao outro e ao conjunto de normas sociais de inteligibilidade que me precedem.

Para Foucault, segue Butler, há determinados regimes de verdade que condicionam a possibilidade ontológica do sujeito. Nesse sentido, quando se põe em questão esse regime de verdade, também se questiona a si mesmo, pois é somente numa relação reflexiva que me arrisco nos esquemas normativos. Esses esquemas não são normas autoaplicadas, intransponíveis, mas oferecem um quadro limitado no qual posso me mover e testar algumas bordas. Quando há a impossibilidade de reconhecimento, o regime de verdade é posto em questão no movimento que, para Butler, Foucault chamou de *crítica* (Butler, 2015b, p. 38). Com efeito, Foucault caracteriza de atitude crítica uma inquietação que surge a contrapelo das formas modernas de governamentalização, que tinham, por sua vez, como preocupação precípua a melhor forma de governar. (Foucault, 2007, p. 45). A crítica, nesse sentido, é o gesto de impor um limite a este ímpeto de governamentalidade, de estabelecer um espaço de negociação com o poder. A crítica é se colocar em questão com os regimes de verdade, que Butler chama de esquemas de inteligibilidade. É a questão da possibilidade de se enunciar, de dar um relato de si.

Para exemplificar que a relação ética passa por uma despossessão de si, Butler recorre mais uma vez ao esquema de reconhecimento hegeliano. Primeiro, é preciso considerar que há uma reciprocidade implícita na cena do reconhecimento, quase como uma troca (essa ideia, por si só, já coloca o reconhecimento no esquema de uma obrigação meta-ética). A questão seria saber qual é o status desse reconhecimento:

de admitir como parte de mim mesmo? Responsabilidade difícil de assumir, esta – pelo estranho que existe em nós, age em nós e com o qual não queremos nos identificar. No entanto, eticamente, é preferível que o sujeito arque com as consequências dos efeitos de seu inconsciente, fazendo deles o início de uma investigação sobre o seu desejo, a que ele permita que tais efeitos se manifestem apenas na forma do sintoma” (Kehl, 2002, p. 32).

se é a consonância de duas estruturas similares ou, pelo contrário, da presença de uma irreducibilidade interpelativa? (Butler, 2015b, p. 40). Há leituras nos dois sentidos, mas Butler parece se alinhar às recentes leituras de Hegel efetuadas por Jean-Luc Nancy e Catherine Malabou, a saber, que o “eu” hegeliano é extático, isto é, “que o ‘eu’ se encontra repetidamente fora de si mesmo e que nada pode pôr um fim no surto repetido dessa exterioridade que, paradoxalmente, é minha exterioridade” (Butler, 2015b, p. 41).⁴⁵ Essa indeterminação entre o “fora” e o “dentro”, ou melhor, esse movimento sempre “para fora” que caracteriza isso que podemos chamar de “Eu” denota que o “Eu” será afetado e modificado pelos múltiplos reconhecimentos (poderíamos dizer também, interpelações) que encontra. Mas, e esse é o ponto principal de seu raciocínio, a possibilidade de reconhecer depende de um certo número de convenções, e aqui surge novamente o rosto levisiano: só se pode reconhecer um rosto mediante o que Butler define como uma “normatividade do campo visual” (Butler, 2015b, p. 43). O que é reconhecível é regulado de antemão por uma relação normativa de poder. Aqui, portanto, a relação ética encontra um limite que não pode ser explicada pela mera interlocução entre os agentes racionais.

Nesse sentido, a possibilidade de uma relação ética não deve ficar restrita a um mero “conhecimento de si”, embora tal gesto crítico continue sendo determinante para denunciar regimes de verdade. Para Butler, Cavarero foi quem melhor sintetizou a ideia arendtiana sobre ética e reconhecimento: não basta apenas esse exame sobre si, ou ainda pressupor um outro que já me é reconhecível; *cumprido, na verdade, formular o reconhecimento em termos que um outro desconhecido possa se tornar reconhecido: quem és tu?* Em realidade, a própria pergunta, poderíamos acrescentar, é elaborada na forma de uma interpelação. Conceber o questionamento ético enquanto uma indagação-interpelativa é colocar em destaque a *vulnerabilidade do outro*, ou, como salienta Butler, “Cavarero argumenta que Arendt concentra-se numa política do “quem” para estabelecer uma política relacional, em que a exposição e a

⁴⁵ Aqui é preciso cotejar com o original. Butler diz: “the ‘I’ repeatedly finds itself outside itself, and that nothing can put an end to the repeated upsurge of this exteriority that is, paradoxically, my own” (Butler, 2005, p.27). Traduzir “my own” para “minha exterioridade”, embora esteja tecnicamente correto, não está em completa sintonia com a ideia que a autora quer transmitir. Talvez teria sido melhor apostar na própria literalidade: “nada pode pôr um fim no surto repetido dessa exterioridade que, paradoxalmente, é minha”. Butler quer enfatizar essa dificuldade de situar entre *exterioridade* e *interioridade*; “my own” indica essa interioridade, algo que me é próprio. Daí, portanto, o aspecto paradoxal.

vulnerabilidade do outro criam para mim uma reivindicação ética” (Butler, 2015b, p. 46). O “Tu”, portanto, adquire uma relevância maior. A possibilidade de estabelecer uma relação, que passa pelo relato de si, depende dessa exposição ao outro que é inerente à vida corpórea. O “Eu” é interpelado por um “Tu”, uma irredutibilidade do outro, de tal forma que já não podemos pensar numa singularidade solipsista; ser um “Eu” já é ter se confrontado com um “Tu”. *Nesse momento, portanto, vulnerabilidade significa essa exposição e confrontabilidade aos outros, que está subordinada à nossa substância corpórea, e que rearticula o problema de uma ética da exposição inevitável aos outros.*

É importante frisar a íntima relação que a vulnerabilidade comporta com o que chama repetidamente de desposseção. Se ser sujeito é ser dependente de normatividade anterior, um mundo de linguagens, discursos e afetos, esse mundo possui uma temporalidade que se opera em outro registro, para além de nossa vida corpórea. A seguinte definição parece sintetizar a ideia de desposseção:

Desse modo, o relato que dou de mim mesma no discurso nunca expressa ou carrega totalmente esse si-mesmo vivente. Minhas palavras são levadas enquanto as digo, interrompidas pelo tempo de um discurso que não é o mesmo tempo da minha vida. Essa “interrupção” recusa a ideia de que o relato que dou é fundamentado apenas em mim, pois as estruturas indiferentes que permitem meu viver pertencem a uma sociabilidade que me excede (Butler, 2015b, p. 51).

4.6 A possibilidade de narrar encontra seu limite na temporalidade do discurso. Contar uma história de si não significa uma responsabilização. Com isso não se quer dizer que histórias não sejam possíveis de serem contadas: as biografias estão aí, aos montes. Mas, com efeito, não basta sequer dizer que a biografia é um relato recortado ou enviesado; o que está se discutindo aqui é o próprio limite do discurso. O discurso não “carrega uma coerência lógica”, e nem o sujeito racional “carrega o discurso”; o discurso se movimenta numa temporalidade que é outra, com suas próprias leis. Emitir um discurso já é se frustrar no objetivo de capturá-lo. Dizer isso é totalmente diverso de “niilismo moral”; o que se problematiza é o lugar daquele que narra sua história e sua relação com um discurso que lhe escapa. Nem também Butler advoga uma “desresponsabilização”; apenas aponta o terreno movediço que pisamos quando se tenta fixar uma narrativa como característica indelével de um sujeito. A narração, argumenta Butler possui uma “estrutura interpelativa”, no sentido que o Eu narra sempre em relação a um Tu; o Tu está implícito na possibilidade discursiva, algo

que a psicanálise percebera com perspicácia. Já nesse sentido, portanto, o discurso nunca é posse de um sujeito no singular; a despossessão da linguagem, por exemplo, é o que torna possível a transferência e a contratransferência em psicanálise. A história, a narrativa pessoal do cliente, é referida a um “Tu” que não é meramente o psicanalista: o que está posto no setting psicanalítico é a possibilidade do analisando despossuir-se, perceber-se num esquema maior de linguagem na qual ele invariavelmente está implicado (Butler, 2015b, p. 76).

A psicanálise, para Butler, demonstra como se pode praticar uma interpelação sem incorrer em algum tipo de violência ética; *a transferência psicanalítica é não-violenta porque não pressupõe uma unidade ou coerência do discurso*. Isso só é possível por conta da diferença no modo de compreender o sujeito. Para a psicanálise – Butler tendo em mente Laplanche –, o infante é imediatamente confrontado com um Outro, numa espécie de trauma fundamental que futuramente restará recalcado para o sujeito – daí sua opacidade. Mas essa cena interpelativa estrutura a própria possibilidade de enunciação: quando se diz “Eu” (o recurso aos pronomes é constante na obra de Butler), já há aí posto um certo paradoxo, pois somente é possível articular um discurso tendo sido, primeiro, confrontado e habitado por outros discursos, falas, afetações. O nível de análise que Butler propõe é metasemântico: o recurso ao “Eu” não é meramente para demarcar uma sintaxe, a função no lugar da escrita, mas para afirmar que na condição de discursividade está implícita a ideia de um confronto primário com o Outro. É por isso que a psicanálise não espera que o discurso do analisando seja coerente; na verdade, trata-se de trabalhar justamente com a não-coerência e a falibilidade dos sujeitos. O analista não tem expectativas que seu analisando articule um relato completo de si, tampouco é isto que o analista espera. Já se parte da ideia que o sentido de uma cura excede os aspectos imaginários do discurso. A diferença fundamental da psicanálise com outras práticas psicológicas é considerar o inconsciente (o não-sabido) como fundamento. Aqui o sentido de despossessão assume confortavelmente um viés psicanalítico: o inconsciente me desapossa de mim. Na medida em que o *setting* da transferência em análise não exige um relato coerente de si é que será possível estabelecer uma relação não-violenta. Na relação transferencial pressupõe-se a cena interpelativa do eu e o Outro; há, então, a reencenação possível do silenciamento fundamental que é o primeiro encontro com o Outro. Este é o significado da opacidade do sujeito. É nesse sentido que Butler evoca a necessidade de uma “ética baseada na nossa cegueira comum, invariável e parcial em relação a nós mesmos” (Butler, 2015b, p. 60).

Continua a filósofa:

Se a identidade que dizemos ser não nos captura e marca imediatamente um excesso e uma opacidade que estão fora das categorias da identidade, qualquer esforço de “fazer um relato de si mesmo” terá que fracassar para que chegue perto de ser verdade. Quando pedimos para conhecer o outro, ou pedimos para que o outro diga, final ou definitivamente, quem é, é importante não esperar nunca uma resposta satisfatória. Quando não buscamos a satisfação e deixamos que a pergunta permaneça aberta e perdue, deixamos o outro viver, pois a vida pode ser entendida exatamente como aquilo que excede qualquer relato que dela possamos dar. Se deixar o outro viver faz parte da definição ética do reconhecimento, tal definição será baseada mais na apreensão dos limites epistêmicos do que no conhecimento (Butler, 2015b, p. 61).

“Deixar o outro viver” é também não pedir algo que ele não possa dar, a saber, um relato coerente de si. A vida se faz nesse resto não-linguístico que escapa a qualquer tentativa de captura por regimes de coerência. Uma vida também é esse encontro errático com um Outro que me interpela, tira-me a palavra e me demanda apenas uma coisa: que eu não o reduza a um objeto, que eu não o mate. Assim, esse encontro com o Outro desconhecido desnuda o que Butler chamou de “limites epistêmicos”: quando ele acontece com uma vida que outrora estava no campo do irreconhecível, o que está em jogo é o próprio limite do conhecimento, e não o conhecimento em si. Se, seguindo a tradição hegeliano-spinosista, o desejo de ser (de existir) é intimamente relacionado ao desejo de reconhecimento (Butler, 2015, p. 62), então a crítica ao modo como se conhece é uma tarefa da filosofia ética.

O recurso à transferência, como uma das formas possíveis de interpelação, coloca questão que existem diversas formas de interpelar, algumas violentas, outras não. Butler trabalha essa questão a partir do conto *O Veredicto*, de Franz Kafka. Um pai sentencia o filho que, movido por este fato, atira-se de uma ponte para sua morte. A interpelação do pai torna-se um juízo que aniquila a vida de Georg, seu filho (Butler, 2015b, p. 68). Esse tema, podemos dizer, perpassa boa parte da obra kafkiana. Em *O Processo* (Kafka, 2008), K. é denunciado sem ser informado qual crime teria cometido, e o desfecho violento do processo ocorre após sucessivos episódios que confirmam retroativamente o status de culpado de K., que jamais conseguiu se livrar dessa condição. Essas narrativas guardam íntima relação com uma compreensão que dá conta da formação subjetiva, interiorizando uma culpa ou castigo. O que fica como resto de vida de Georg, em *O*

Verdicto, como alude Butler, é a mudança na posição do narrador após o suicídio da personagem, de pessoal para impessoal, que denota a sobrevivência do relato mesmo após a morte de Georg. O narrador sobrevive à personagem. A narrativa o excede. Kafka lança mão desse recurso também em *A Metamorfose* (Kafka, 2011), em que após a morte de Gregor, o narrador passa a se referir à família de Gregor com distinta impessoalidade, diferente do resto da trama: de algum modo específico, Gregor sobrevive. Também no assassinato de K. em *O Processo* algo parecido ocorre. Embora o romance acabe imediatamente com a morte de K., diz-se na última linha: “Era como se a vergonha devesse sobreviver a ele” (Kafka, 2008, p. 262). O que resta é uma voz que recusa ser confinada no espaço do romance. Para Butler, é como se na narrativa “sobrevive alguma coisa de humano” (Butler, 2015b, p. 82). O humano, a vida, está na possibilidade de algum relato, que resguarda a disposição interpelativa. É justamente um efeito de interpelação que ocorre no final das tramas kafkianas, em que o aniquilamento das personagens (mas sua discreta sobrevivência) aparece como um enigma.

O que Butler encontra na psicanálise de Laplanche é uma descrição da profunda dependência mútua entre o Outro e o Eu, e como a existência do Eu depende dessa “invaginação” que o Outro produz. O Outro, esse exterior constitutivo, engolfa o infante num mundo caprichoso e enigmático, incutindo desejos, aspirações, silêncios e afetos que, por si só, não possuem sentido nenhum, e que aparecem para criança (e, posteriormente, para os adultos) na forma de enigma. É que a vida pulsional, assim como Laplanche assume de Freud, elege determinados objetos transitórios de desejo, na qual as impressões da infância adquirem especial relevância, não por transbordarem de significado, mas precisamente por não conterem significado algum, por representarem um vazio que se vincula, na vida e no tempo do sujeito, com outros objetos. Laplanche, para Butler, entende que o processo formativo do “Eu” é, poderíamos dizer, sincrônica com o engolfamento que o Outro produz; compreende-se o “Eu” como um *locus* de estabilidade, mesmo que vacilante, resultado da cena primária de introjeção. Ao confrontar essa visão com Levinas que, como Butler sublinha, não tinha compromissos com a psicanálise, há uma ideia ligeiramente diferente: para Levinas, essa interpelação (aqui o uso da palavra é de Butler) que o Outro produz não cessa de se articular na vida do sujeito, *então não podemos mais falar em sincronia, mas uma diacronia, despossuindo o sujeito a todo instante*. Levinas também admite o papel do Outro na formação do “Eu”, e nesse ponto há uma convergência entre os autores; porém, o filósofo não trabalha com a noção de um “engolfamento” do Outro, *mas uma perseguição, uma*

demanda incessante que o Outro postula ao “Eu”. E, em última análise, o próprio “Eu” é resultado dessa interpelação, e é por isso que narrar minha história ostenta o arranjo interpelativo: *eu falo a um tu*.

O que Butler procura fazer convergir nos dois autores é que, se certamente a infância é um ponto decisivo na formação subjetiva, responsável por imprimir características relevantes na vida psíquica do sujeito, não temos motivos para não admitir que o “Eu” seja constantemente desfeito pelos outros; que a subjetivação, longe de ser um processo encerrado no tempo, é conjugada com constantes dessubjetivações. Butler dá a essas dessubjetivações vários nomes, inclusive interpelação, passando agora a representar não mais apenas a cena da formação subjetiva estática no tempo (como em Althusser), mas como um fluxo extático, fora de si, em que subjetivação e dessubjetivação ocorrem a todo instante. Em muitos momentos da vida algo nos rouba a palavra, e em casos mais extremos, nos destrói, nos desfaz. Dar um relato desse desfazimento pode ser talvez impossível, apenas reservado, como diz Agamben (2008b), ao *muzelmann*, o morto-vivo, o ser mais miserável do campo de concentração, e por isso mesmo, sua testemunha integral.⁴⁶ Mas a narrativa, ao interpelar, revela a própria valência invertida da subjetivação: é o que as tramas kafkianas, de alguma forma, tentaram “dar testemunho”: o aniquilamento do humano (Butler, 2015b, p. 84). Nesse sentido, assevera Butler:

A gênese social do indivíduo, mesmo na modernidade, constitui uma maneira de ameaçar a sobrevivência. A

46 “Veja-se o paradoxo de Levi: ‘O muçulmano é a testemunha integral’. Isso implica em duas proposições contraditórias: 1) ‘O muçulmano é o não-homem, aquele que em nenhum caso poderia testemunhar’; 2) ‘Aquele que não pode testemunhar é a verdadeira testemunha, a testemunha absoluta’. Sentido e sem-sentido deste paradoxo, a esta altura, tornam-se transparentes. O que neles se expressa não é senão a estrutura íntima dual do testemunho como ato de um *auctor*; como diferença e integração de uma impossibilidade e de uma possibilidade de dizer, de um não-homem e de um homem, de um ser vivo e de um ser que fala. O sujeito do testemunho é constitutivamente cindido, só tendo consistência na desconexão e na separação – não sendo, conduto, redutível às mesmas. Isso significa ‘ser sujeito de uma dessubjetivação’; por isso a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação. O fato de não ser possível atribuir o testemunho não é mais que o preço desta cisão, dessa inquebrantável intimidade do muçulmano e da testemunha, de uma impotência e de uma potência de dizer” (Agamben, 2008b, p. 151). Butler e Agamben parecem se aproximar nas suas respectivas considerações do sujeito ético; a primeira, pela via da *desposseção*; o segundo, pela *dessubjetivação*.

aniquilação também ameaça do outro lado, quando a própria transcendência do social ameaça destruir as condições sociais da vida. Afinal de contas, ninguém sobrevive sem ser interpelado; ninguém sobrevive para contar a própria história sem antes ser iniciado na linguagem quando é convocado, quando lhe são oferecidas algumas histórias e quando é inserido no mundo discursivo das histórias. É somente depois que o sujeito encontra seu caminho na linguagem, só depois que a linguagem lhe é imposta e já produziu uma rede de relações na qual a afetividade atinge alguma forma de articulação. Entramos em um ambiente comunicativo quando somos infantes e crianças que são interpelados e aprendem determinadas maneiras de interpelar de volta. Os padrões preestabelecidos dessa relacionalidade surgem como opacidade em todo relato que damos de nós mesmos (Butler, 2015b, p. 85).

Na verdade, diz Butler, a interpelação (isto é, o elemento “eu-outro” que o discurso carrega) é ela mesma uma interrupção da narrativa. No momento em que a relacionalidade da minha fala é reconhecida, perde-se a pretensão de tomar o sujeito como “dono” do seu próprio relato. *O que Butler está sugerindo aqui, portanto, é que as críticas ao pós-estruturalismo que tomavam como principal ponto de desconfiança o “descompromisso” do sujeito com seu próprio discurso, o que levaria, em última análise, para uma impossibilidade de responsabilização, não leva em conta que há uma outra compreensão aí em jogo, de um sujeito relacional, vulnerável, aberto, e que justamente por esse sujeito estar implicado numa relacionalidade que o precede faz com que ele seja, em alguma medida, responsável em relação a esse mundo social anterior.* O sujeito ético surge a partir de um certo esquecimento dessa relacionalidade primária, uma impossibilidade de proferir um relato coerente e unificado de sua própria origem. Precisamente aí, nesta impossibilidade que Butler caracteriza como opacidade, reside um outro enfoque à ética do sujeito, *uma ética da vulnerabilidade, da cegueira comum, da falibilidade do relato.* Uma ética que não exige uma narrativa coerente, que não demanda uma verdade última, e que reconhece de pronto um não-saber constitutivo.

4.7 Em *Who sings the Nation-State?* (Butler; Spivak, 2007), Butler trava um diálogo com Gayatri Spivak, importante autora do pensamento pós-colonial, sobre noções de pertencimento, identidade nacional e Estado-nação. Mas Butler aproveita novamente para questionar a ideia de *Vida nua* de Giorgio Agamben e, correlatamente, a

noção “restrita” de *poder soberano*. Aqui, a respeito da *vulnerabilidade*, chamamos atenção que Butler desenvolve as ideias da necessidade de proteção e da encenação da resistência performativa. Inicia a autora com uma provocação: a palavra “estado”, além de designar a entidade jurídico-política responsável pelo controle e pela defesa de uma nação – sendo então, nesse sentido específico na língua portuguesa, grafado com letra maiúscula – abarca também o sentido de representar um certo momento atual de algo ou alguém. Nesse sentido, e explorando essa ambiguidade da palavra, um Estado pode colocar alguém em um determinado tipo de *estado* e, eis então o paradoxo, criar a condição específica de ser “sem-estado”⁴⁷. Logo, Butler elege essa figura do apátrida moderno para pensar as condições nas quais os próprios Estados são responsáveis por criar e manter para fora aqueles sujeitos que rejeitam.

O apátrida, assim como o refugiado e o migrante, nos convoca a considerar que, para além dos estatutos jurídicos, está posta em cena operações de poder que extrapolam a função explícita dos códigos nacionais e internacionais de proteção a essas categorias, e podemos sugerir que Butler não está se referindo especificamente *apenas* aos apátridas – mais adiante na obra, Butler exemplifica seu pensamento a partir de imigrantes ilegais nos Estados Unidos; portanto, a figura do apátrida se confunde com o “refugio da terra” da Hannah Arendt, essa população em situação de extrema vulnerabilidade. Percorrendo a linha arendtiana, já não é mais possível pensar da forma ingênua sobre esses

47 Butler está se referindo, nesse caso, aos apátridas e à apatridia, que na definição da ONU, significa “não possuir nacionalidade ou cidadania. É quando o elo legal entre o Estado e um indivíduo deixa de existir. As pessoas apátridas enfrentam numerosas dificuldades em seu cotidiano: não possuem acesso aos serviços de saúde e educação, direitos de propriedade e direito de deslocar-se livremente. Eles também são suscetíveis a tratamento arbitrário e a crimes como o tráfico de pessoas. Sua marginalização pode criar tensões na sociedade e levar à instabilidade a nível internacional, provocando, em casos extremos, conflitos e deslocamentos” (Organização das Nações Unidas). Em língua inglesa, apatridia se traduz como *statelessness*, sendo o indivíduo nesta condição o *stateless* (traduzindo literalmente, “sem Estado”). A autora insiste, portanto, nesse “estado de estar sem Estado” para nortear sua discussão. Interessante observar que, em português, o fenômeno é descrito pelo elo em relação à pátria, enquanto na língua inglesa é posto em relevo a ligação com o Estado e a cidadania, embora a situação descrita seja rigorosamente a mesma; portanto, na tradução para o português, perde-se, por um lado, essa ambiguidade que Butler sublinha, e por outro, o Estado fica apenas como elemento o oculto de uma situação que, como a autora argumentará, é causado e regulado mediante o poder do próprio Estado.

diplomas legais e as categorias jurídicas desses *despossuídos*, resultando apenas em “tonta e leviana hipocrisia” (Arendt, 1989, p. 301). Butler, portanto, está declaradamente se inspirando no ensaio *O fim do Estado-nação e o declínio dos direitos do homem*; nele Hannah Arendt defende a existência de um “direito a ter direitos” inerente à própria condição de humano; mas, por outro, estabelece o diagnóstico que os códigos europeus do pós-guerra de proteção às minorias nacionais estariam, sugere, trabalhando sub-repticiamente para o próprio desastre humanitário que visavam proteger. Para Agamben, também na linha de Hannah Arendt, o refugiado é uma espécie de “figura do nosso tempo” (Agamben, 2015, p. 24).⁴⁸ Podemos dizer que essas categorias jurídicas (apátrida, refugiado, migrante) representam, para esses autores – Butler também – um desafio de tentar compreender tais fenômenos se afastando de noções metafísicas que o direito naturaliza e que acabam por dissimular operações de poder. Justamente por estarem num estado de *exclusão, de sem-estado*, é que eles revelam algo sobre os poderes instituídos e, para Butler, abrem uma possibilidade de repensar as condições de resistência.

Vemos, nesse sentido, que Butler está resgatando implicitamente o pressuposto anunciado em *Precarious life*, precisamente que a vulnerabilidade do Outro resulta em demandas de proteção. O que qualifica essas vidas “sem Estado” (ou melhor, em *outro estado*), esse “refugio da terra”, é o status de *desposseção*, de destituição de direitos e de abrigo. Embora esse qualificador não seja restrito somente a essa população específica, faz sentido pensa-la em termos *paradigmáticos*. Ser um apátrida não é apenas ser “excluído”, retirado para fora de uma certa ordem; é ser *colocado em um determinado tipo de estado*. Não se

48 Comentando um texto de Hannah Arendt que refletia sobre o refugiado como uma espécie de consciência história, Agamben complementa: “Convém refletir sobre o sentido dessa análise, que hoje, exatamente cinquenta anos de distância, não perdeu nada de sua atualidade. Não só o problema se apresenta na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas, no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. É possível, aliás, que, se quisermos estar á altura das tarefas absolutamente novas que estão diante de nós, tenhamos que nos decidir a abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador, etc.) e a reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura” (Agamben, 2015, p. 24). O texto foi originalmente escrito em 1993.

está “fora” quando se está “sem-estado”: basta ver, hoje em dia, os campos de refugiados espalhados pela Europa e o aparato de segurança envolvido em monitorar aquelas vidas; também a Faixa de Gaza é extremamente representativa dessa técnica moderna. Elas estão, portanto, *saturadas* de poder e, como Butler argumenta, estaríamos longe da *Vida nua* de Agamben, ejetada para fora da *polis* (Butler; Spivak, 2007, p. 6). A referência ao gesto de *despir* pode levar a conclusões errôneas, já que criar e povoar tal espaço, o do refugiado/apátrida, requer operações positivas do poder.

Mas pensar sobre essas categorias requer um olhar ainda mais aguçado. Não podemos cair em outras armadilhas metafísicas, como sugere Butler, de pensar que as garantias legais estavam positivadas de antemão e que foram violadas; ou que a mera passagem de uma fronteira (de um Estado para outro Estado/estado) pode significar imediatamente perdas ou ganhos de direitos e proteções. Os recursos do poder, a própria *governamentalidade* e seus mecanismos, agem de forma extrajurídica. As categorias jurídicas falham quando tentamos explicar essas situações ou, no limite, elas pairam em torno de hipóteses abstratas. E aqui, no retorno à ideia de *governamentalidade*, Butler explicita novamente outra dimensão de sua crítica nesse entrelaçamento entre poder e vida: as formas de poder encarregadas de situar alguém “fora” (já não estamos em condições de afirmar isso sem o recurso às aspas) do Estado não são dependentes unicamente do *poder soberano* – como sabemos, em Agamben a produção da Vida nua é diretamente dependente da soberania –, pois existiriam outros mecanismos, essencialmente governamentais, que participam da reiterada produção dessas vidas despossuídas. Se, para Agamben, a Vida nua é o resultado direto da ação do poder soberano – eles estão em faces opostas – para Butler esse poder soberano é apenas uma das violências capazes de desterritorializar e despossuir (Butler; Spivak, 2009, p. 102).

Butler, realizando seu tipo de leitura tão característico, volta para Arendt para “colocá-la contra ela mesma” (Butler; Spivak, 2007, p. 27. Tradução nossa), isto é, testar os limites de sua teoria. Arendt tem o mérito de circunscrever o problema da apatridia e dos refugiados como algo situado historicamente, criado em função dos ordenamentos que instituíram e regulamentavam as minorias nacionais. Nesse sentido, a apatridia é imediatamente correspondente à questão da nacionalidade (isto é, o Estado-nação). Se podemos localizar historicamente as doutrinas e os documentos legais responsáveis por dar forma teórico-discursiva ao Estado, igualmente o problema da nação surge amiúde como uma *questão* que o Estado precisa enfrentar (e, às vezes, *enfrenta com armas*). No limite extremo, o nazismo levou a pureza do corpo

social às últimas consequências; mas também os ditos “Estados plurinacionais” foram responsáveis por atrocidades contra determinadas minorias (como o Império Russo e o Império Turco-Otomano, como lembrou oportunamente Spivak (Butler; Spivak, 2007, p. 72)). Devemos talvez voltar a Foucault e dizer que o Estado, portanto, articula seu aparato vigilante-disciplinar a partir do que chamou de *racismo de Estado*. A teoria de Arendt esbarra em uma limitação auto-imposta posteriormente em *A condição humana* que se apoia pesadamente na noção de esfera pública *versus* esfera privada que, como Butler sugere, parece “paralisar” as populações destituídas no espaço privado que, em última análise, significa inação. O *locus* próprio da política seria a esfera *pública* e aqueles que tem direito de nela pertencer. Mais sobre isso adiante.

Agamben teria se inspirado em Arendt, argumenta Butler, para desenvolver sua noção de Vida nua, apontando ainda que o termo em si parece ter sido extraído de Walter Benjamin em *Por uma crítica da violência*. A esfera da Vida nua pertence à zona da *zoé*, na distinção clássica da filosofia aristotélica; isto é, uma vida desprovida de qualificadores políticos. Essa “mera vida” é progressivamente inscrita como alvo das técnicas modernas – momento que Foucault identifica com o advento do *biopoder* –, mas ela permanece essencialmente *fora* na medida que é uma vida *sagrada*, isto é, *fora do reino dos homens e, portanto, passível de ser sacrificada sem que se cometa homicídio*. Trata-se, portanto, de uma politização da “mera vida biológica” (Agamben, 2002). Mas, Butler critica, essa teorização pressupõe que efetivamente há uma esfera da vida “fora” do poder que, em dado momento, é “incluída” pelo poder soberano. Para a filósofa, não há vida que já não esteja envolvida e fundamentalmente dependente do poder (Butler; Spivak, 2007, p. 39). A velha distinção aristotélica de *zoé* e *bíos*, que corresponde à atualizada distinção arendtiana de esfera pública e privada, já não se sustenta com o gesto desconstrutivo de Butler, ainda mais se levarmos a sério os regimes de poder encarregados de regular a matriz de inteligibilidade da vida humana.

Nesse sentido, diz a filósofa:

Precisamos de modos mais complexos de entender a multivalência das táticas do poder para compreender formas de resistência, agência e contra-mobilização que fogem de e interrompem o poder estatal. Devemos descrever a destituição e, de fato, isso se impõe, mas se a linguagem pela qual nós descrevemos essa destituição presume, sempre, que os termos chave são poder soberano [sovereignty] e vida nua, nós nos privamos do

léxico necessário para compreender as outras redes aos quais ela [a destituição] pertence, ou como o poder é conjurado naquele espaço ou até saturado nele. Parece-me que nós subscrevemos uma heurística que somente nos permite fazer a mesma descrição repetidamente, que acaba tomando a perspectiva do poder soberano e reiterando seus termos e, francamente, creio nada poderia ser pior (Butler; Spivak, 2007, p. 42-43. Tradução nossa).

Mas Butler parece encontrar uma *saída, uma linha de fuga* presente na própria Arendt e suas noções por vezes metafísicas. Se, como Arendt afirma explicitamente em *O declínio dos direitos do homem...*, há um direito a ter direitos que independente de qualquer carta legal, um direito correspondente com a condição humana, parece haver aí uma certa base de resistência. Arendt também teorizou que o processo político se dá por uma ação *em concerto*, em que se dissipa um ator político solipsista e surge, no lugar, uma reconfiguração do espaço público partir de um uso específico da igualdade, de indivíduos agindo em conjunto (Butler; Spivak, 2007, p. 57). Para exemplificar, Butler relembra um caso ocorrido nos Estados Unidos em que imigrantes ilegais protestaram por mais direitos ocupando as ruas e cantando o hino nacional americano “Star Spangled Banner” em espanhol. O ato gerou respostas defensivas por parte do governo Bush, que vaticinou que o hino somente poderia ser cantado, oficialmente, em inglês. Se havia uma proibição, havia igualmente um ato performativo que contestava a proibição e disputava, no espaço público – literalmente, na rua – os sentidos e significados de pertença a uma nação que constantemente os rejeitava (e ainda rejeita, vide o “*build the wall*” trumpista). *Essa resistência, essa tenacidade, Butler afirma, Arendt e Agamben não teriam sido capazes de teorizar* (Butler; Spivak, 2007, p. 62). Butler futuramente retornará para o cotejo desses dois autores em *Notes toward a performative theory of assembly*, livro em que vai retomar esses argumentos para defender uma política performativa, em que *a vulnerabilidade aparecerá como resistência*.

4.8 Seguindo as ideias esboçadas em *Precarious life*, em *Frames of War* (2009) Judith Butler dá continuidade ao seu projeto de apreender uma vida enquanto precária. Nesse sentido, Butler consolida sua posição enquanto autora polivalente, deslizando por temas que apenas superficialmente, pode-se dizer, fogem da questão de gênero; entretanto, fica evidente uma proposta mais ou menos coerente, qual seja, a preocupação com as vidas débeis, em condições menos privilegiadas de alcançar reconhecimento. Quer isso tenha sido uma proposta consciente

ou não desde *Gender Trouble*, pouco nos importa. Apesar dos deslocamentos teóricos e das referências cambiantes, é possível seguir uma preocupação constante. Porém, um deslocamento visível fica mais explícito a partir dos seus livros dos anos 2000: *o sujeito enquanto categoria linguística parece não mais oferecer a potência argumentativa que Butler almeja, abrindo espaço para uma defesa mais desinibida do corpo como responsável por demandas de cunho ético; além disso, a vulnerabilidade agora não é apenas a abertura do sujeito às normas (uma esfera específica da performatividade), mas passa a ser tratado, com mais ênfase, como algo próprio do corpo, ou, nas suas próprias palavras, “a precariedade da vida impõe uma obrigação para nós”* (Butler, 2009, p. 2).

A partir daí Butler argumenta que somente uma “nova ontologia corpórea” poderá dar conta de um projeto que, ao mesmo tempo, possa garantir direitos abstratos de forma mais abrangente, incluindo nessa descrição as noções de “vulnerabilidade, machucabilidade, interdependência, exposição, persistência corpórea, desejo, trabalho” (Butler, 2009, p. 2. Tradução nossa). Vemos, portanto, uma clara influência arendtiana na linha de Cavarero, como já esboçado em *Relatar a si mesmo*.⁴⁹

Para Butler, descrições de nível ontológico sobre o corpo precisam levar em consideração a característica de “abertura”, “dependência” e, enfim, “vulnerabilidade”, de tal maneira que só é possível pensar no corpo, por um lado, mediante um certo enquadramento teórico, discursivo e histórico e, por outro, se há algo de estável que possa ser dito sobre um corpo, é que ele estará sempre, em alguma medida, entregue aos outros, dependente. Nesse sentido, ela não

49 Nesse sentido, reflete Cavarero em entrevista: “Para mim, vulnerabilidade é a própria condição humana, ou se poderia dizer que é um dos aspectos mais importantes da condição humana. Hannah Arendt vai nessa direção. Embora ela não tenha sido particularmente sensível ao tema do corpo, pode-se dizer que o corpo não está ausente no seu trabalho. Alternativamente, Arendt fala da fragilidade do ser humano no sentido que, do nascimento, o ser humano é exposto e frágil. Contudo, a palavra vulnerabilidade é usada por Arendt somente de passagem: ela não reflete sobre isso em detalhe. Nesse sentido, minha perspectiva está mais em sintonia com Judith Butler, que quando fala de vulnerabilidade clarifica imediatamente que vulnerabilidade é parte da nossa relação material e corporal. Butler demonstra atenção ao tema do corpo, como também faço, embora no fim tenhamos perspectivas diferentes. Vendo *Bodies that matter* e *Gender Trouble*, pode-se perceber que essa sensibilidade ao corpo passa pelo que chamo de filtros linguísticos, o corpo como falado, performado pela linguagem que o fala” (Cavarero; Berolino, 2008, p. 141. Tradução nossa).

abandona as proposições histórico-filosóficas de Foucault oferecidas em *O que é a crítica?*, isto é, quem sou eu diante desses regimes discursivos de saber-poder, *adicionando uma dimensão que reivindica um aspecto, digamo-lo sem reservas, materialista*.⁵⁰ Portanto, essa dimensão “mais ou menos existencial” Butler chama de *precariedade* [precariousness], sublinhando que ela está se movendo em areia movediça teórica; a hesitação é evidente. Coisa diversa, porém, é uma outra dimensão, ainda que intrincada com a primeira; a da *precarização* [precarity].⁵¹ É nessa segunda dimensão que Butler falará das alocações diferenciais precarização, tornando alguns corpos mais disponíveis para violência. É inútil insistir demasiadamente nessa distinção como conceitos estáveis, como a própria Butler já indicou alhures.⁵²

Se, seguindo Foucault, algo como um sujeito só pode ser pensado no interior de uma economia discursiva, há efetivamente uma cesura que divide o que é, propriamente, uma vida, do que não é. Esse regime discursivo é temporalmente cambiante, mas seus efeitos perduram no

50 Sobre isso, é oportuno retornar ao seu ensaio *Merely cultural* (Butler, 1997).

51 Há alguma dificuldade nessa tradução. *Precaiousness* e *precarity*, ambas se traduzem para *precariedade*. Contudo, *precarity* ganhou um significado consagrado nos estudos sociológicos em língua inglesa, que é diretamente correspondente ao substantivo em português *precarização*. Esclarece o dicionário Oxford online sobre a *precarity*: “Termo usado por sociólogos para se referir ao aumento de trabalho contingente e emprego inseguro dentro do mercado de trabalho. O termo também é utilizado para se referir à condição subjetiva daqueles que passam por trabalho inseguro” (Oxford).

52 “Percebi que meus leitores começaram a fazer distinções estritas entre *precariedade* [precaiousness] e *precarização* [precarity], e eu não quis que essa distinção fosse tão firme. Por exemplo, pode-se dizer que alguém pode ficar doente e até morrer de uma doença, e que ninguém, nenhuma instituição, nenhum poder social é responsável por aquela morte. Ao mesmo tempo, se há sistema de saúde, há uma questão de sistema de saúde pior ou melhor, e um poder diferencial que se introduz em como e onde e com qual velocidade alguém é tratado, e quão eficiente esse tratamento é. Então a doença pode não ser induzida por causas ambientes, mas o diagnóstico e tratamento, e até as condições de morrer, são todas atravessadas por poder social. É evidente que há uma diferença que se considerarmos essa mesma doença como induzida por um ambiente tóxico. Então fica mais claro como podemos achar o problema diferencial da precarização em meio a precariedade. Se certas populações são expostas à toxicidade e outras protegidas, então temos uma diferença demográfica mostrando como precarização emerge de precariedade” (Butler; Ingala, 2016, p. 22).

tempo enquanto norma. A própria temporalidade de uma norma é condição de sua “aplicação” no tempo. Há um aspecto normativo, portanto, na inteligibilidade de determinadas vidas, em que algumas serão tributárias do reconhecimento, no sentido propriamente hegeliano, e outras ficarão na penumbra de uma mera apreensão (Butler, 2009, p. 5). Essa modalidade de “reconhecimento fraco”, argumenta Butler, pode preparar as bases para uma crítica dirigida aos modelos dominantes de produção normativa dos sujeitos. Como não pensar, nesse sentido, nas recentes conquistas (já ameaçadas) de populações LGBT e trans, que lograram adquirir uma inteligibilidade maior no circuito social. Perdura, porém, a patologização de pessoas trans, ou seja, sua apreensão só é obtida mediante uma patologia; a própria população lésbica e gay veem-se mais uma vez sob a alcunha de “doentes”, graças à inoportuna ação de juízes salvadores. Isso demonstra um problema que Butler coloca acerca do reconhecimento: não basta apenas “incluir” mais populações nas normas de reconhecimento, mas questioná-las na sua produção desigual de inteligibilidade. Somente uma crítica nesses termos pode apontar para condições outras em que resultados mais democráticos de reconhecimento poderão ser alcançados.

Nesse sentido, uma nova vida, dentro dos esquemas dominantes de inteligibilidade, é sempre “ameaçada” por aquilo que fica proscrito (no que Butler denominou outrora de “produção melancólica”); não há qualquer garantia que uma nova vida possa corresponder aos padrões instituídos. A falibilidade é, portanto, pressuposta ao esquema normativo. É nesse ponto que Butler introduz a questão dos enquadramentos, já ensaiada em *Precarious Life*, que comportam a ambiguidade própria da produção subjetiva: o enquadre, o ato de colocar um objeto dentro de um determinado enquadramento induz a determinadas conclusões inevitáveis. A discussão na língua inglesa, *to be framed*, abrange uma ambiguidade que pode ser reproduzida parcialmente no português, *ser enquadrado*. *To be framed*, no inglês, implica uma característica de logro, uma certa armadilha da cena do crime; no português, ser enquadrado denota a operação pela qual um acusado é submetido a alguma norma penal. Porém, em ambos os casos persiste o problema do acusado, da produção normativa do acusado, de modo que os enquadramentos sempre objetivam dizer algo sobre o que eles capturam. Ocorre que esse objetivo prévio é aberto a ressignificação: tomando como exemplo concreto as fotos de guerra, por mais que elas tenham como alvo a produção de uma determinada narrativa (e hoje o fotógrafo de guerra é uma profissão decisiva na máquina de guerra americana), geralmente a de mostrar a superioridade bélica e ocultar (desumanizar) o inimigo, esse tipo de enquadramento

pode tomar rumos inesperados, abertos à ressignificação. É que o enquadramento é ele mesmo uma operação normativa e, portanto, vulnerável à ação do tempo, à repetição, à mudança de contexto (Butler, 2009, p. 12). A fraqueza dos enquadramentos resulta numa arma poderosa: ela nos obriga a sair de interpretações mecanicistas, engessadas, assim como na discussão sobre liberdade de expressão. Denunciar os enquadramentos é denunciar a própria operação do esquema normativo, da produção de inteligibilidades.

As fotos de guerra, nesse sentido, por vezes exibem a extrema fragilidade da vida humana ou, como Butler afirma, no seu sentido “quase existencial”, a condição precária que é própria da humanidade – isto é, exibem um *rosto*. A fragilidade que uma foto expõe não é algo limitado àquele ou àquela pessoa, mas diz algo de uma comum precariedade da vida. Butler sublinha, portanto, que o reconhecimento da precariedade comum, enquanto condição compartilhada, deve assumir formas positivas de proteção da vida, rejeitando qualquer linha argumentativa que atribua valores diferentes às vidas diferentes. Nossa vida corpórea, argumenta Butler, está sempre entregue às mãos dos outros, mesmo que não desejemos isso. Isso implica, logo, que esse aspecto de nossa vida é impossível de ser elidido (o que a levará a defender, como veremos adiante, a ética da coabitação). Essa vulnerabilidade relacional impõe a obrigação ética de garantir formas mais democráticas de reconhecimento e proteção da vida (Butler, 2009, p. 14).

4.9 A questão que surge imediatamente, e Butler o percebe, é precisamente: “mas o que é uma vida?”. O debate sobre o que marca os limites e os fins da vida assume, modernamente, características essencialmente biopolíticas, linha que Agamben já demonstrara em *Homo Sacer I* (2002). A questão dos direitos reprodutivos continua sendo hoje campo aberto de batalha, em que o valor atribuído aos fetos – sua personalidade jurídica, por exemplo – não deixa de ser uma operação sub-reptícia de desqualificar a vida das mulheres. O problema, sugere Butler, é que a questão é apresentada sob falsos pressupostos. A investigação de cunho ontológico, podemos dizer biológica, que almeja determinar quando se vive e quando se morre, oculta o jogo de forças essencialmente político operando como pano de fundo nessa discussão. Nas palavras da filósofa, “Não é uma genealogia do conceito de vida ou morte [...] mas pensar a precariedade como algo pressuposto e controlado por tal discurso, enquanto nunca sendo completamente resolvida dentro desse discurso” (Butler, 2009, p. 18. Tradução nossa).

O que é gerenciado é precisamente essa precariedade, no qual a morte e a vida são meras estatísticas epifenomênicas.

Além disso, o debate sobre o que qualifica o vivente pressupõe um certo conteúdo de “individualidade”, como se vê na atribuição de personalidade [personhood] jurídica dos fetos. Fetos entendidos como pessoas. E tal operação teórico-discursiva que desconsidera a dimensão social da ontologia da vida; a vida enquanto esse “ser em comum” ao qual Butler se filia (2009, p. 19). *Nesse sentido, não se deve assumir um corpo pelo seu negativo, ou seja, uma falibilidade corpórea, orgânica ao corpo, mas a condição precária enquanto a impossibilidade de considerar a vida enquanto um fenômeno solipsista.* Uma vida só pode ser imaginada isoladamente ocluindo um aspecto importante e, talvez, fundamental para a existência dessa vida, que é precisamente a relacionalidade implícita na possibilidade de existência. Isso não quer negar o isolamento como uma opção possível, ou, por outra via, insistir num “instinto gregário” psicanalítico; o que Butler sugere é que, minimamente, qualquer vida depende de certas condições. A vida humana, no atual estágio, não pode ser pensada sem uma série de infraestruturas que possibilitam sua reprodução. Nesse sentido, quando essas condições são distribuídas desigualmente, quando algumas vidas podem viver em paz e outras não conhecem qualquer possibilidade de existência segura, é que entra em cena uma crítica que denuncia essa desigualdade, essa alocação diferencial de condições de vida (Butler, 2009, p. 20).

A vida precária, como Butler entende, pressupõe esse aspecto relacional; talvez por isso que ela tente se afastar tanto da ideia de Vida nua agambeniana que, como denuncia em diversas ocasiões, parece aceitar implicitamente a posição de “ejetado” para fora da polis (Butler, 2009, p. 29). A vida precária que Butler propõe, quase como uma resposta direta ao “pessimismo” de Agamben, abarca essa esfera de relacionalidade em que a ontologia do sujeito só pode ser concebida no que chamou de “ontologia social”. O ser de Butler está implicado numa cadeia de relações que nos colocam diante de obrigações com esses que estão além de nós. Nesse ponto, a questão de nomenclatura é menos importante, mas fica evidente que quando menciona nossa “precariedade” a vulnerabilidade, propomos, está implícita quase como sinônimo: o fato de insistir nessa condição precária é para enfatizar, como já mencionado, que algo completamente diferente é a *precarização*, o processo pelo qual certas vidas são mais expostas ao perigo (Butler, 2009, p. 25), normativa atual das políticas neoliberais para saúde e seguridade social.

Nesse ponto de sua obra, pensar em termos de vida precária aponta para uma possível reorientação no pensamento do campo de esquerda, em que cada vez mais fica evidente que a esquerda deve alargar a ideia do seu “sujeito histórico” para abarcar toda sorte de *despossuídos*, se pudermos arriscar uma interpretação.⁵³ Portanto, o que fica evidente é que o corpo está em primeiro plano na análise de Butler, pois repensar a ontologia corpórea em termos de uma ontologia social implica, para a filósofa, em abordar a questão de uma obrigação mútua, relacional, para além do solipsismo do sujeito tradicional. Butler sintetiza com sua definição de corpo, e sublinhamos a recusa da “superfície de inscrição”, e como a noção de vulnerabilidade parece ser uma oposição direta a isso:

Como algo que, por definição, cede à criação e à força social, o corpo é vulnerável. Não é, no entanto, uma mera superfície sobre a qual os significados sociais são inscritos, mas é aquilo que sofre, goza, e que responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e atividade. Claro, a lesão é algo que pode acontecer com um corpo vulnerável (e não há corpos invulneráveis), mas isso não quer dizer que a vulnerabilidade do corpo seja redutível à sua machucabilidade [injurability]. Que o corpo invariavelmente se coloque contra o mundo exterior é um sinal da situação geral da proximidade indesejada com os outros e com circunstâncias fora de controle. Este “ver-se com” [“coming up against”] é uma modalidade que define o corpo. E, no entanto, essa intrusiva alteridade contra a qual o corpo se encontra pode ser, e muitas vezes é, o que anima a capacidade de resposta àquele mundo. Essa capacidade de resposta [responsiveness] pode incluir uma ampla gama de afetos: prazer, raiva, esperança, para citar alguns (Butler, 2009, p. 33-34. Tradução nossa).

53 Em instigante texto, pela via marxista, Brian Palmer vai nessa linha: “Para Marx, capitalismo e classe começam com despossessão. No seu debate com a economia política ortodoxa, Marx insistiu que as origens secretas do capitalismo, um sistema de classes, residem em acumulações iniciais de capital que se apoiam na ‘completa separação dos trabalhadores de toda propriedade nos meios pelo qual eles podem realizar seu trabalho’. O roubo de massas humanas – sejam eles servos ou marinheiros, artesãos ou aborígenes – de suas capacidades produtivas e garantias de existência foi central para a formação de classe. Expropriação foi inscrita ‘nos anais da humanidade em letras de sangue e fogo’. O proletariado não é, portanto, definido pela relação salarial. É definida pela despossessão – o processo brutal no qual produtores são forçados a depender de salário para sobreviver” (Palmer, 2015).

A capacidade de resposta, ou responsividade, é a consequência de um corpo aberto, lançado num mundo que o precede; a condição precária situa esse corpo como dependente aos outros. Essa dependência, como já mencionado, nos colocado diante de um problema de cunho ético e social; como diz Butler, a teoria moral deve encontrar uma crítica social. O problema ético é precisamente a questão da responsabilidade. E aqui se entra em um terreno perigoso, e Butler logo antecipa: responsabilidade não no sentido atual, de responsabilização individual no contexto de políticas e governos neoliberais, mas precisamente como o vínculo que efetivamente me une aos outros, em que a precariedade, essa condição generalizada, aparece como elo privilegiado. Porém, importante insistir, precariedade não enquanto uma falibilidade de um corpo faltoso, mas a própria característica social e relacional dos corpos ou, em outras palavras, a vulnerabilidade corpórea. Esse tipo de responsabilidade não é um mero vínculo aos outros que são iguais a mim, que pertencem a uma mesma nação; trata-se precisamente de estender essa ideia de vínculo a termos mais globais, especialmente em tempos de guerra (Butler, 2009, p. 36).

Butler está questionando, portanto, o que precisamente constitui esse “Nós” [we]. Um ponto de partida, argumenta, é volta à consideração de quais vidas importam e quais não, quais vidas podem ser choradas, quais vidas merecem um apropriado processo de luto. Essa questão é importante pois dirigir uma crítica a tal enquadramento normativo atesta um circuito diferencial de distribuição de valores sobre a vida. Butler retoma a questão do início da epidemia de AIDS, em que diversos movimentos organizaram vigílias públicas para aqueles que morreram da doença. Tais atos tencionavam furar os estigmas associados à doença, mostrando que aquelas vidas tinham nome e valor. Nos atuais esforços de guerra dos Estados Unidos, a desvalorização projetada sobre as vidas que morreram nas trincheiras inimigas integra parte das estratégias de guerra. Há, em alguma medida, e concomitante ao esforço de guerra, um esforço de regular os afetos⁵⁴ (Butler, 2009, p. 39-40).

O reconhecimento da precariedade da vida, ou das vidas precárias, afirma Butler, nos remete a uma questão que ela qualifica como “hegeliana”: estou obrigado com aquilo que não sou. O sujeito que eu sou, de certa forma, depende do sujeito que não sou. Aqui, implicitamente, ressurgem a questão do abjeto, isto que cumpre a função de representar o máximo indesejado (mas com o qual estou invariavelmente vinculado). Se os Estados Unidos, engajados em várias

54 Sobre isso, ver Safatle (2015).

guerras e conflitos ao redor do globo, estão “livres” para matar certas vidas, é porque estas vidas não são consideradas como tais numa inteligibilidade corrente. O reconhecimento global de uma precariedade não é apenas afirmar que violência levaria a mais respostas violentas, mas que se temos o poder de destruir, também podemos ser destruídos. E, como Butler observa, a retórica de guerra americana é baseada numa invulnerabilidade, impermeáveis a qualquer ataque.⁵⁵ Essa retórica não é meramente “imaginária”: ela está sustentada por um forte aparato midiático, defensores de primeira hora da máquina de guerra americana. Ao mesmo tempo que se postula um sujeito invulnerável, produz-se um outro sujeito completamente destruível, completamente vulnerável. A isso Butler nomeia a cisão [schism] do sujeito nacional. A questão, para Butler, não é tamponar essa divisão, mas recorrer a formas mais produtivas de alocar certos sentimentos destrutivos. Nesse ponto ela parece ecoar a tese benjaminiana de uma “violência não-violenta”, argumentando que o esforço não-violência depende de, por um lado, rejeitar a violência e, por outro, dar vazão a outras formas de agressão sujeitas a um controle constante, em que isto “seria um trabalho diferente de tanto repressão como uma expressão ‘liberada’ ou desenfreada” (Butler, 2009, p. 49).

E, num sentido igualmente bejaminiano, arremata: “A crítica da violência deve começar com a questão da representabilidade da vida ela mesma: o que permite a uma vida ter visibilidade da sua condição precária e necessidade de abrigo, e o que nos impede de ver ou entender certas vidas dessa mesma forma?” (Butler, 2009, p. 51. Tradução nossa). Não basta, apenas, para desnudar essa máquina da morte, insistir num sentido “existencial” do próprio corpo, da nudez da vida, esperando que reconhecimento e afetos de alteridade daí resultem. Os esquemas que regulam a esfera da aparição da vida regulam também nossa capacidade de respostas. Com isso não bastaria apenas “desregular” os afetos, mas, como Butler sugere, oferecer outras modalidades de interpretação da guerra e da violência, “interpretações que não somente agem sobre o afeto, mas tomam forma e tornam-se efetivos como os próprios afetos” (Butler, 2009, p. 52, tradução nossa).

O projeto crítico de Butler, nesse sentido, retorna necessariamente a esse “corpo despossuído”, esse corpo fora de si, entregue aos outros. Se o esforço de guerra aposta na invulnerabilidade – ou, em termos práticos e especialmente agudos hoje em dia, um “fechar de fronteiras” –, para Butler é preciso ir em direção diferente: não o fechamento dessas

⁵⁵ Chamayou documentou esse tipo de técnica em *Teoria do Drone* (2015).

fronteiras e a negação desses outros, mas entender a esfera do político (e do corpóreo) como um espaço em que as fronteiras não podem ser delimitadas por mero capricho. Como sugere a filósofa, os estudos de raça, gênero e deficiência há muito comprovaram que a questão político-corpórea ultrapassa os próprios limites do corpo: não há nada de imanente na mulher que a torne inferior ao homem, o negro em relação ao branco, o deficiente e o típico. Há, isso sim, certos regimes de desigualdade que separam, demarcam, precarizam certos corpos. Mas, como corpos, eles resistem, perduram, de forma quase teimosa. Butler recorre aos poemas dos presos de Guantánamo para ir nesse sentido: como presos, foram torturados, barbarizados, desprovidos de garantias mínimas. Suas palavras, entretanto, suas inscrições em papéis precários dão testemunho de resistência. Corpos, enquanto vulneráveis, são passíveis de abuso, sendo a tortura uma de suas formas mais perniciosas. Sabemos das marcas que perduram nesse tipo de crime.⁵⁶ Mas mesmo o resto máximo da violência em condições extremas, o muçulmano, não mais de Guantánamo, mas de Auschwitz, mesmo esse ser que parece ter se eivado de toda a corrupção do campo de concentração, que parece ter perdido toda e qualquer palavra, *ainda assim dá testemunho*.

4.10 *Notes toward a performative theory of assembly* (Butler, 2015) é um dos livros mais recentes de Judith Butler, e como a maioria dos seus escritos pós 11 de setembro, os temas principais do livro circundam a política e a vida precária. Similarmente a trabalhos anteriores, é composto de capítulos em caráter ensaístico, expandindo em temas de conferências e artigos pregressos. Aqui tomamos contato com o estágio mais recente das reflexões de Butler, ampliando temas que já havia abordado; aqui a filósofa elaborará com mais precisão sua noção de *vulnerabilidade*, em que destacamos três eixos: a vulnerabilidade enquanto resistência (política performativa), a vulnerabilidade da coexistência (ética da coabitação), a vulnerabilidade enquanto modo do ser (isto é, enquanto modo de relacionalidade, “ser fora de si”). Articulando esses eixos, Butler quer pensar em *modos de resistência e luta anti-precarização*. Destacamos que, sendo a obra mais recente da autora, aqui encontramos de modo mais elaborado e concatenado essas dimensões da *vulnerabilidade*.

Nesse sentido, Butler ensaia expandir a *performatividade* para considerar a *assembly*, a reunião pública na forma de protestos e ocupações. Tomando como modelo recentes formas de protesto de

⁵⁶ Ver, a esse respeito, *Tortura e sintoma social* de Maria Rita Kehl (2010).

característica assembleísta – podemos citar como exemplo como Occupy Wall St, Nuit Debout, 15M em Madri e os movimentos das ocupações de escolas no Brasil – Butler procura compreender o que faz de uma ocupação de espaço público (seja da rua ou de um equipamento público) uma manifestação anti-precarização (Butler, 2015, p. 22). Qualquer recurso a noção inclusiva de um “povo” representado (um *demos*) resguarda um paradoxo: assim como argumentou em *Problemas de Gênero* contra políticas identitárias, evocar “o povo” encerra uma exclusão, uma delimitação que dirá quem é o povo e quem está fora (Butler, 2015, p. 3). Esse tipo de operação é essencialmente soberana, delimitando qual população deverá ser protegida: Butler recupera Chantal Mouffe e Ernesto Laclau e a noção dos autores de “exclusão constitutiva”. Nesse sentido, uma política de inclusão resguarda esse limite intransponível, pois a condição de possibilidade de uma inclusão é, propriamente, uma exclusão; para a autora, trata-se de “compreender que somente modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível pode (a) igualdade ser entendida e perseguida e (b) “o povo” tornar-se aberto à futura elaboração” (Butler, 2015, p. 5. Tradução nossa).

O ato de delimitar “o povo” – categoria fundamental para a democracia – é, em si mesmo, performativo; há um efeito contínuo em delimitar sobre qual povo se fala. Da mesma forma podemos entender os protestos e as ocupações: há em cena um poder performativo, antiestatal, que na sua própria existência põe em questão os poderes institucionalizados; é nesse sentido que Butler argumenta que, quando há uma reunião pública, não devemos nos deter meramente em qual é a demanda eleita (e se questionar, por exemplo, se é uma demanda factível ou não em termos de institucionalidade); trata-se de compreender que há uma rearticulação do poder que ali se encena de maneira performativa, sincrônica ao ato. Uma reunião pública já compreende um significado anterior à nomeação do evento; a ocupação corpórea do espaço público excede a mera liberdade de expressão, estando, portanto, sujeita a restrições bem maiores (como efetivamente ocorre na repressão violenta de protestos). Há um efeito alargado da performatividade quando corpos se encontram e se reúnem. Com efeito, esses corpos materializam eles mesmos as demandas que ali se adjudicam, pois uma demanda já não pode mais se dar no abstrato: *os corpos despossuídos e vulneráveis que demandam vidas menos precarizadas estão ali presentes, disputando o espaço público* (Butler, 2015, p. 9-10).

Há, de forma mais explícita que em outros trabalhos, críticas mais direcionadas ao neoliberalismo e ao capitalismo.⁵⁷ Embora reconheça que as demandas e os protestos se direcionam a diferentes formas de precarização e que, portanto, há diferenças substanciais entre os protestos, ainda assim estamos em condições de encontrar algo em comum que percorre essas reuniões públicas. Efetivamente, Butler sublinha, a economia neoliberal prevê o desinvestimento em serviços públicos que, em consequência, gera uma rede de segurança social mais frágil. Recentemente diversos movimentos sociais no Brasil demandam a não-precarização dos serviços públicos e a não-retirada de direitos; temos que notar, contudo, que dizer “precarização de serviços” é um mero eufemismo para o que efetivamente ocorre: precarização de vidas. São as pessoas que terão acesso mais restrito à saúde, educação, remédios, segurança, benefícios em geral; há uma operação específica do poder aí em cena que considera essas vidas como menos importantes, mais descartáveis. Butler observa que há uma operação essencialmente do biopoder na precarização dos serviços – das vidas (Butler, 2015, p. 11). Quando esses corpos precarizados reúnem-se publicamente, já há aí uma demonstração performativa que demanda uma situação menos precária de existência. O neoliberalismo, enquanto uma “moralidade política” (Butler, 2015, p. 14), requer que os sujeitos sejam responsáveis pela sua vida, que empreendam, que não dependam tanto de serviços públicos. Entretanto, o choque liberalizante numa economia geralmente vem acompanhada de uma queda de qualidade de vida, o que, por sua vez, aumenta a demanda por serviços públicos. *Demanda-se que sejam responsáveis e autossuficientes; não há, porém, condições econômicas de ascensão social e, fechando o ciclo, os serviços públicos estão cada vez mais restritos.*

A reunião pública, segundo Butler argumenta, “pode ser entendida como versões nascentes e provisórias de soberania popular” (Butler, 2015, p. 16. Tradução nossa). O ato de se colocar na rua contra uma precarização é, como já dito, performativo; ele encena uma recusa “ilocucionária” às operações do biopoder que relegam vidas à precariedade. Entretanto, diz Butler, e essa é uma das teses centrais de seu livro, esse “agir soberano” depende necessariamente de uma série de condições que permitem o próprio agir, a própria reunião; às vezes, a ação é justamente a própria instalação dessas condições de agir. Existem certas condições de possibilidade de aparição na esfera pública, no

⁵⁷ Butler parece estar em sintonia com a descrição do neoliberalismo tal qual Foucault sugeriu em seu curso *Nascimento da biopolítica* (Foucault, 2008b), isto é: como uma racionalidade e uma governamentalidade.

campo visual ou acústico, que permitem ou não a encenação daquela vida corpórea (Butler, 2015, p. 17).

4.11 Para Butler, precariedade não é meramente uma “verdade existencial” (Butler, 2015, p. 20), aqui precariedade aparece como exposição a uma condição debilitante de vida. E essa precariedade é essencialmente diferencial: algumas vidas serão mais expostas do que outras. A vulnerabilidade, como uma pré-condição dessa abertura, nos torna seres dependentes: uma vida vivível, uma vida possível só se dá mediante relações sociais. Essas relações, adverte Butler, podem assumir formas que permitem uma vida, mas também formas que subjulgam, oprimem, precarizam. A precariedade é justamente essa indução a uma vida não vivível, exposta ao perigo, vilipendiada. Nesse livro há uma forte discussão com Levinas e Arendt: quando corpos se colocam na rua, expostos ao perigo, à violência e à censura, o caráter performativo desse ato, num sentido parecido ao rosto levisiano, diz algo mesmo sem dizer; em outras palavras, os corpos em aliança encenam uma recusa à precarização em um ato performativo que coloca na esfera pública uma recusa daqueles corpos em serem colocados em tal situação de precariedade: “Pois quando corpos se juntam para expressar sua indignação e para encenar sua existência plural no espaço público, eles estão também fazendo demandas mais amplas: estão demandando serem reconhecidos, valorizados, estão exercitando um direito a aparecer, exercer a liberdade, estão demandando uma vida vivível” (Butler, 2015, p. 26. Tradução nossa).

Butler, nesse momento, realiza um balanço do seu trabalho anterior, partindo de *Gender Trouble*, esboçando uma relação de continuidade nos seus trabalhos (Butler, 2015, p. 27). É um momento que merece destaque em sua obra, pois ela mesma se esforçará em tentar demonstrar que a preocupação com a precariedade já estava presente desde a década de 90 nos trabalhos em que ofereceu uma teoria da performatividade do gênero. O primeiro ponto é que, tanto em *Gender Trouble* como em *Notes toward performative theory of assembly*, a crítica às políticas centradas na categoria de identidade permanece a mesma. Se antes uma noção essencialista do que significa ser mulher para o feminismo denunciava um procedimento de exclusão, agora a proposta de uma política de alianças e coalizões amplas aponta para um possível projeto de superação das políticas identitárias. Performatividade, continua Butler, procurava entender como enunciados e discursos produzem efeitos sobre a existência corpórea. Aqui há um notável alargamento deste conceito: em *Gender Trouble*, performatividade remetia aos atos reiterados de um sujeito que

dissimulavam uma “verdade” do gênero, em outras palavras, escondendo a “essência vazia” do gênero de alguém; mas a performatividade também descreve o ato ilocucionário de dizer “é um menino!”, isto é, os discursos progressos (medicina, judiciário, família etc) *ditam* uma verdade a partir de uma série de efeitos resultantes dessa locução primária. Dizer que “é um menino”, uma afirmação normativa, engendra uma cadeia de consequências que delimitarão o escopo possível de liberdade corpórea; é nesse sentido específico que as normas e o discurso produzem o sujeito, não tanto limitando um campo de liberdade anterior pré-discursiva (uma concepção certamente humanista e idealista), mas estabelecendo e criando eles mesmos o espaço de uma liberdade negociada. A “liberdade negociada” aponta, nesse sentido, para as tensões e subversões que importam uma vida corpórea, no uso que o sujeito faz de si, do seu gênero, do seu corpo (Butler, 2015, p. 29).

A teoria da performatividade procurava entender essas expressões subversivas aos ditames da norma generificada: pessoas trans, gays, lésbicas exemplificam o caráter performativo do gênero não por se tratarem de expressões hiperbolizadas das normas de gênero, mas por demonstraram o funcionamento típico dessas normas; mesmo pessoas mais “conformes” à norma podem apenas aspirar ao seu ideal (regulatório), parodiando as formas sancionadas de gênero na nossa cultura. Se tanto a conformidade quanto a subversão demonstram essa relação fundamental com normas e discursos que nos antecedem, o objetivo desta teoria é fornecer um modelo explicativo para o gênero que abarque no seio de sua proposta central o próprio desvio e a diferença – e não identidade e essência – como categorias determinantes. Ao tentar abarcar essas modalidades não-conformes de expressão de gênero, a “visão de mundo” que a teoria da performatividade – declaradamente – advoga é a possibilidade que tais sujeitos que ostentam essas expressões desviantes possam aspirar a uma vida vivível [livable life] (Butler, 2015, p. 33). No horizonte de mudanças está a possibilidade que essas normas de gênero se tornem menos rígidas – e já se vê movimentos em alguns países que passam a reconhecer, pela via jurídico-institucional, direitos a pessoas trans, por exemplo. A teoria da performatividade e os estudos *queer* não podem ter suas contribuições subestimadas nesse conjunto de mudanças. Portanto, observa Butler, precisamente aí está o ponto que conecta a teoria da performatividade com a noção de precariedade: permanece a preocupação com uma vida mais vivível, com melhores condições de existência e reconhecimento. A precariedade significa distribuição diferencial de exposição ao perigo e a maximização da vulnerabilidade às variadas formas de violência; como não pensar, nesse sentido, que

pessoas trans, carecendo de direitos e proteções específicas, estão invariavelmente mais expostas à violência, ao desemprego, enfim, às condições precárias de existência. Essa distribuição desigual não deve ser entendida como mero acidente; ela só pode existir mediante a reprodução constante das condições nas quais tal exposição pode se dar, havendo aí, portanto, opções estratégicas de poder que privilegiam algumas vidas em detrimento de outras (isto é, o biopoder).

A questão do reconhecimento, nessas estratégias, continua sendo importante para Butler. Reconhecer quem é um ser humano é, de antemão, admitir que existe um campo do não humano, daqueles que não serão reconhecidos como vidas possíveis. A operação de poder que institui o campo de reconhecimento do humano é diretamente vinculada à norma, que promulga um ideal regulatório no qual, no seu extremo oposto, encontra-se a abjeção, o não-possível.⁵⁸ A luta por reconhecimento, então, torna-se necessariamente encarnada [embodied] (Butler, 2015, p. 37); aqueles que aspiram a um certo ideal para garantir inteligibilidade (e, conseqüentemente, uma existência) devem fazê-lo passando forçosamente pelo seu corpo, se é precisamente ele que é regulado, normatizado, medicalizado etc. É importante notar, recuperando *Psychic life of power*, que a demanda por reconhecimento, que aspira um ideal regulatório, não é exatamente uma armadilha (Butler, 2015, p. 39); buscar assumir determinadas expressões normativas é pré-condição para uma existência social, desregulando as identidades sedimentadas. Butler parece apontar que a manifestação de rua em particular, e as ocupações do espaço público em geral correspondem a essa mesma lógica, em que o *locus* da ação política é corpóreo, ou melhor, a ação política é corpórea. O ato de colocar-se na rua é ele mesmo uma contestação encarnada que demanda uma vida melhor, uma vida boa; disputar a rua é performaticamente criar e demandar, a um só tempo, um novo espaço, um espaço de reconhecimento. Nesse sentido, todos esses sujeitos que são relegados às fronteiras do reconhecimento constituem essa massa de *precários*, seres nos limiares da existência social, mas que, todavia, ainda existem. Essa união de populações precárias – haveria aí a possibilidade de uma aliança política.

Para Butler, a questão não é exatamente, por exemplo, alargar a noção de “vida humana” para abarcar o não-humano – embora isso seja importante e, em alguns casos, fundamental. Recuperando Hegel mais uma vez, se o não-humano é a condição para que possamos pensar a

58 Butler oferece uma descrição detalhada da regulação normativa em *Gender regulations*, no livro *Undoing gender* (Butler, 2004b).

vida humana, isto é, se o humano só existe mediante uma oposição ao não-humano, então seria preciso transcender essa lógica, pensar em termos de surgimento, aparição e reconhecimento que não sejam fundados em exclusões constitutivas. Butler mais uma vez critica Agamben nesse aspecto, pois para a filósofa a noção da Vida nua não comporta a possibilidade de um reagenciamento, de uma possibilidade de resistência. Precisamente nesse ponto, e em oposição a Agamben, é que parece surgir a proposta de um agir político fundado numa ética que parta da constatação das vidas dependentes e precárias. Nas suas palavras:

É minha hipótese que maneiras de admitir e demonstrar certas formas de interdependência tem o potencial de transformar o campo de aparição ele mesmo. Considerando eticamente, é preciso que haja uma maneira de encontrar e forjar um conjunto de vínculos e alianças, ligando a interdependência ao princípio de igual valor [da vida], e fazer isso de uma maneira que se oponha aos poderes que distribuem conhecimento diferencialmente, ou que sabote sua operação tida-como-garantida (Butler, 2015, p. 43. Tradução nossa).

A *interdependência* toma um sentido especialmente importante. Para autora, não existe vida possível sem um conjunto de condições infraestruturais de existência, que passa desde cuidado familiar, comunitário, até mais genericamente, serviços públicos, comunidade, Estado etc. Se há, como Butler admite, que pensar o sujeito como dependente de um Outro, há, além disso, também um conjunto de condições estruturais anteriores que devem permitir a vida numa comunidade política. A *interdependência* visa sublinhar essa dimensão rigorosamente dependente que qualquer vida requer, e explorar, a partir dessa constatação, consequências no sentido ético. As Vidas precárias, por estarem posição de vulnerabilidade maximizada, expõem a um só tempo que tal situação só pode se dar por força de operações estratégicas e diferenciais do poder e que qualquer possibilidade de resistência passa por reconhecer que “minha vida” depende necessariamente de outras, para além de qualquer responsabilização individualista. *Em outras palavras, se somos despossuídos de nossos bens materiais e afetivos, é reconhecendo a vida como já despossuída de si mesmo, dependente dos outros que podemos pensar na possibilidade de uma resistência, independente das demandas por “autossuficiência” e “responsabilidade”.*

A noção de interdependência é uma crítica dirigida à Hannah Arendt, com quem Butler travará um longo diálogo neste livro. Arendt distingue duas dimensões, uma esfera pública e a esfera privada; a pública é o espaço próprio da ação política, enquanto a privada é relegada àqueles que não podem agir politicamente, como mulheres, escravos, crianças; é um espaço tipicamente feminizado, dos bastidores. Essa distinção pressupõe uma cisão fundamental em que o espaço privado parece ser “não-político”, como se as questões daqueles que dependem, por não terem sua representação na *polis*, praticamente não existissem. Mas reconhecendo que a interdependência é condição para qualquer tipo de ação, seja ela qual for, a cisão entre essa esfera pública e privada começa a ruir; se não há ação política sem uma certa infraestrutura, a ação política na esfera pública certamente depende da ação daqueles que “não podem” ter ação política, o que constitui um paradoxo interessante. *A crítica feminista, nesse sentido, parece ter colocado em xeque tal questão quando se afirmou: o privado é público.* O que acontece no ambiente privado é sempre atravessado pelo público, aqui entendido como a cultura, as relações de poder, a dominação. Embora Hannah Arendt reconheça que a revolução – o acontecimento político máximo – assume uma forma corpórea, essa forma corpórea estaria vinculada à esfera da necessidade, que se opõe à liberdade; só se é verdadeiramente livre sem as amarras da necessidade. Como Butler sublinha, embora o corpo apareça para Arendt, ele parece estar subordinado à necessidade como uma característica pré-política, remetendo à diferença “corpo *versus* mente”. Para Butler, porém, um movimento que visa superar a necessidade não pode ser visto como não-político (Butler, 2015, p. 47); *a entrada do corpo na esfera pública é ela mesma política, demandando performaticamente um reconhecimento daqueles que se lançam no espaço público. O corpo, por si só, já demanda, e imaginar que um corpo possa ser concebido sem a necessidade é adentrar um terreno cujas consequências políticas são perigosas, em que a precariedade e a vulnerabilidade da vida são ocluídas em favor de uma ilusória autossuficiência.*

Há, porém, como já anunciado anteriormente, uma lição importante para ser retirada de Arendt, que Butler visa sublinhar. Para autora, uma tarefa importante da ação política no presente é expor os meios institucionais nos quais uma exposição diferencial ao perigo e à violência é produzida e sancionada pelos cálculos do poder; como já mencionado, os corpos que se reúnem em formas de protesto e ocupação exibem performativamente uma recusa a essa exposição desigual à precariedade, forçando a esfera pública a reconhecer a existência daqueles que os poderes se ocupam em esconder. Extraindo lições da

célebre passagem *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, em *Origens do Totalitarismo* (1989), Butler sublinha que o “direito a ter direitos” dos apátridas – que não é fundado convencionalmente em nenhum estatuto ou pressuposto jusnaturalista – deve ser entendido performativamente. Aqueles corpos que demandavam à época e que interpelaram Hannah Arendt – assim como aqueles que hoje fogem de zonas de guerra e genocídio e nos interpelam constantemente – expõem de forma radical a fragilidade da vida humana e nossa dependência às condições mínimas de existência. Se uma vida depende dessa infraestrutura mínima, e se uma proposta de horizonte político visa dirimir desigualdades entre povos, deduz-se que o direito a ter direitos é encenado performativamente no momento em que os corpos se deslocam, fugindo das zonas de perigo em busca de condições aceitáveis de existência (Butler, 2015, p. 49). *Pode-se pensar que essa interpelação dos refugiados e apátridas modernos forcem os limites da aparição e do reconhecimento, realizando um furo nos fluxos de inteligibilidade e demandando que vejamos aqueles povos tão comumente tratados sob a alcunha de terroristas e radicais como nada mais que pessoas fugindo massacre. É por isso que os atuais demagogos políticos – eles mesmos, é possível dizer, extremistas e radicais – costumam insinuar que, entre os povos refugiados, existem “infiltrados” destinados a cometer atos de terrorismo.*

A capacidade de se mover livremente, nesse sentido, é uma forma de liberdade que só existe em concerto, em comunidade. Quando determinadas populações são hostilizadas e agredidas pelo mero fato de ocuparem o espaço, o ataque é, ao mesmo tempo, direcionado ao indivíduo e também à categoria social; aquela ou aquele que foi agredido no seu corpo exemplifica que toda sua categoria está potencialmente exposta ao perigo. Quando o Estado deixa de oferecer proteção específica – ou quando ele mesmo participa na agressão, como é comum – ele está agindo de forma a sancionar ou produzir a exposição diferencial à precariedade. O exercício do biopoder, como Foucault já havia sugerido, é operado não meramente como um “deixar morrer”, mas “expor ao perigo”, à violência. Butler, aqui mais uma vez resgatando Arendt, afirma a importância da ação política: agir politicamente é colocar-se em igualdade na esfera pública ou, como Butler sugere, reconsiderar os termos da igualdade política ela mesma. *Se a ação política só se dá mediante sujeitos, a esfera da liberdade depende dessa despossessão de si em que um esforço coletivo, em reunião, pode contrapor e expandir determinados termos de inteligibilidade.* Ocupar o espaço público é, portanto, performativamente reclamar que as condições de existência de certos grupos sociais

penetrem a esfera pública (Butler, 2015, p. 54). Podemos inferir daí a proposta butleriana de uma política de coalizões, em que esse liame de exposição à precariedade que une diversas populações – povo negro, indígenas, população trans, estudantes etc –, tem em comum essa mesma vulnerabilidade colocada em questão. Uma leitura arendtiana estrita poderia sugerir que tais populações, ao não gozarem de acesso à esfera pública, não podem aspirar à possibilidade de ação política e ao “direito a ter direitos”, e muitas vezes isso é verdadeiro. Mas, nas palavras de Butler, “às vezes não é uma questão de primeiro deter um poder e então poder agir; às vezes é uma questão de agir e, no agir, colocar o reclame ao poder que se requer” (Butler, 2015, p. 58, Tradução e grifo nosso).

4.12 *Poderíamos dizer que Butler está colocando a performatividade contra a precariedade.* A filósofa situa essas duas dimensões da performatividade: a primeira remete à *Gender Trouble*, em que o aspecto performativo do gênero, sua verdade superficial, é o que mascara ausência da essência do gênero ou, dito de outra forma, os atos reiterados que compreendem a totalidade da manifestação de gênero de um indivíduo não são derivadas de uma verdade interior, mas são a própria realização, na superfície, do que entendemos como gênero; a segunda dimensão, mais a partir de *Excitable Speech*, vem apoiada na sua noção de vulnerabilidade linguístico-corpórea, em que uma abertura do sujeito ao Outro (ao discurso, à linguagem) é uma característica necessária de sua sobrevivência. Para Butler, essa vulnerabilidade parece ser “requerida e instituída” (Butler, 2015, p. 64) por instituições normativas, como médicas, psiquiátricas, etc; *um corpo nunca é apenas um corpo*.⁵⁹ Como diria Foucault, sujeitos como produtos de uma teia de dispositivos de poder⁶⁰; como diz ela, relendo a fórmula foucaultiana,

59 “Para compreender que os nomes que somos chamados são tão importantes para a performatividade como os nomes que nos chamamos, temos que identificar as convenções que operam em um amplo conjunto de estratégias designações de gênero. Então veremos como os atos de fala nos afetam de uma maneira corpórea – o campo de susceptibilidade e afeto já é matéria de algum tipo de registro corpóreo” (Butler, 2015, p. 64. Tradução nossa).

60 “*Maurice Florence*” comenta: “Assim, o que se fazia com os loucos, os delinquentes e os doentes? É possível, certamente, tentar deduzir, a partir da representação que se fazia deles e dos conhecimentos que se acreditava ter sobre eles, as instituições nas quais eles eram colocados e os tratamentos aos quais eram submetidos; é também possível investigar qual era a forma das “verdadeiras” doenças mentais e as modalidades de delinquência real em uma época dada para explicar aquilo que então se pensava. Michel Foucault aborda

“Neste sentido, o corpo é menos uma entidade que um conjunto vivo de relações [...] (Butler, 2015, p. 65. Tradução nossa). Se somos dependentes dessa infra-estrutura de relações, e se as populações precárias demandam melhores condições de vida sem necessariamente terem acesso às infra-estruturas adequadas, eis então o paradoxo da performatividade política.

Precariedade designa a exposição desigual à violência e/ou à condições insuportáveis de vida; nesse sentido, ela possui um aspecto territorial – em que, por exemplo, determinadas populações são mais expostas às intempéries da natureza, ou violência estatal e intra-comunitária –, mas ela também possui um aspecto corpóreo, em que um grupo ou indivíduo, por conta de vicissitudes culturais - como gênero, deficiência, raça, sexualidade - “falham” ao se enquadrar em algum ideal normativo, estando portanto mais vulneráveis a algum tipo de violência normativa. Essas distinções não são rígidas tampouco sobrepostas, mas recursos argumentativos para compreender como que uma precarização pode acometer determinadas populações. Esse é um dos sentidos da despossessão que nos atravessa, em que “somos desfeitos por nós mesmos”; nem tanto senhores de si, mas nem tampouco massas indiferenciadas de identidades. Para Butler, há um fluxo de identificações, tempos, valores e culturas que tornam possível afirmar algo como um “Eu”, esse máximo e vacilante significante de singularidade. É por isso que seu projeto é essencialmente anti-identitário: a política identitária fixa unidades bem delimitadas de populações mediante uma exclusão constitutiva, mesmo que tais pertenças sejam em oposição a um poder opressor. A sugestão de Butler passa por demonstrar que nessas violências há uma operação de poder em jogo que pode ser resumida sob o denominador da precarização, a exposição desigual à violência; dessa forma, qualquer possibilidade de uma vida possível de ser vivida deve reconhecer esse sentido compartilhado de precariedade (Butler, 2015, p. 68).

as coisas de uma maneira totalmente diferente. Estuda, inicialmente, o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos pensadas, mais ou menos acabadas através das quais se delinea simultaneamente o que constituía o real para aqueles que procuram pensa-lo e dominá-lo, e a maneira como aqueles que se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e eventualmente modificar o real. São as “práticas” concebidas ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto. Ora, a partir do momento em que, através dessas práticas, estava em pauta estudar os diferentes modos de objetivação do sujeito, compreende-se a importância que deve ter a análise das relações de poder”. (Foucault, 2004, p. 238).

Essas populações precárias são, via de regra, excluídas da esfera pública de aparência. São populações que não gozam do poder de se fazerem ouvir, ver, demandar; logo, partilham de uma forçada ausência da esfera pública, derivada de operações e estratégias de poder que delimitam o espaço possível em que aparência e reconhecimento podem se dar; o escopo do reconhecimento, as suas bordas, são essencialmente políticas. Butler usa Arendt, novamente, como um ponto de apoio ambíguo: essa filósofa está certamente informada por concepções antiquadas de esfera pública enquanto espaço de agência exclusiva do masculino. Para Arendt, segundo Butler, o espaço da ação política é avesso ao feminino, à dependência, etc. Mas há algo a ser aproveitado em Arendt: precisamente a ideia que o espaço de aparência e de ação política surge quando corpos se juntam. Se tomamos como verdadeiro o fato que a esfera pública de aparência é fortemente regulada, e que aqueles que estão fora dela podem estar sujeitos a formas desqualificadas de vida – destituídos de qualificadores políticos –, daí não se pode depreender que os despossuídos estariam condenados ao limbo político; do contrário, dirá Butler, “estariamos implicitamente aceitando como corretos os modos dominantes de estabelecer os limites do político” (Butler, 2015, p. 78, tradução nossa). Sendo assim, quando os corpos precários se unem em protesto – como, por exemplo, a manifestação dos garis no Rio de Janeiro, essa particularmente subalternizada classe de trabalhadores – eles estão reconfigurando o espaço público, rompendo as rígidas bordas do reconhecimento. Esses corpos não estão “fora do político” como uma mera vida à mercê; eles, em um só ato, instituem e expandem um espaço de reconhecimento. O que Butler parece apontar aqui, como discutiremos adiante, é justamente essa ética da vulnerabilidade como a possibilidade de resistência. Agamben, para Butler, parece advogar uma teoria que deixa de reconhecer a possibilidade de agência daqueles destituídos politicamente (presos, apátridas, populações pobres e precárias em geral etc); a ideia de “Vida nua” comportaria um aspecto de imobilismo, relegando essas vidas à esfera do pré-político quando precisamente a operação que realiza a cisão entre vidas possíveis e impossíveis é, em si mesma, saturada de política (Butler, 2015, p. 80)

Quando populações se revoltam e colocam seus corpos nas ruas em protesto, o que está em jogo não é um direito abstrato à resistência, mas a própria resistência encenada; em outras palavras, embora as demandas articuladas pela vocalização e pela escrita sejam importantes, o próprio ato de se colocar corporalmente em protesto põe em questão a legitimidade de determinadas ações do Estado. Portanto, para Butler a reunião pública de protesto é a encenação material do “direito a ter

direitos” que Hannah Arendt defendia. É um direito que “não está codificado em lugar algum” (Butler, 2015, p. 83), mas que existe mediante uma resistência corpórea, uma “insistência” em solapar o espaço público. Muitas vezes essa resistência se dá apesar (ou por causa) de leis que visam mitigar a reunião ou manifestação pública. Nesse sentido, o poder nunca é impermeável: muitas vezes, poderosas exibições de força funcionam contra seus objetivos declarados, desnudando a suma fraqueza dos poderes constituídos. Junho de 2013 no Brasil foi um momento em que aqueles vistos “rebeldes sem causa” ganharam alguma simpatia após violentas e injustificadas ações de repressão policial. A tentativa de abafamento da manifestação pública teve como resultado o seu completo oposto. É por isso que, como Butler dirá, há aí uma reconfiguração do espaço público, um novo espaço “entre corpos” formado pela tensão na esfera de aparência (Butler, 2015, p. 85).

É nesse sentido que que Butler criticará novamente Hannah Arendt e a divisão entre esfera pública versus privada. A esfera pública pressupõe uma aparência que seja imune (para não dizer invulnerável) às demandas corpóreas, sendo o anteparo, o feminino, uma zona pré-política – importante lembrar, Hannah Arendt tinha em mente a distinção *zoé* e *bíos*. Como explicar, portanto, o protesto encenado por aqueles que não deveriam pertencer à esfera pública? O que é borrado é precisamente a distinção entre a racionalidade e a necessidade no momento em que corpos demandantes e precários irrompem na esfera pública, o que leva Butler a crer que a ação política, tal como Arendt entendia, naturalizava não só apenas determinadas formas de expressão política, como determinadas ações do poder encarregadas de regular a esfera de aparência (Butler, 2015, p. 87). Inúmeros dispositivos de poder são responsáveis por diferenciar espacialmente territórios de ação e de aparência – é bem sabido como a rua é um *locus* específico de investimento do poder, inclusive sobre como se deve dar sua arquitetura para evitar manifestações públicas; ou ainda como aparatos policiais treinam a contenção de manifestações mediante o emprego de estratégias como garantia de lei e ordem. Para Butler, analisar a esfera pública demanda considerar que os enquadramentos serão saturados de agenciamentos políticos, e que o surgimento de manifestações contestadoras já exhibe performativamente uma resistência aos poderes constituídos. Muitas vezes a mídia será o canal privilegiado para demonstrar tais manifestações, amplificando acusticamente os reclames ali encenados; outras vezes a própria mídia age como censura a manifestações importantes. É por isso que é importante não realizar uma leitura monolítica da mídia, como se seu único agenciamento possível

fosse a censura a manifestações populares, mas também é preciso ter cautela quando analisamos os poderes e limites de sua amplificação. Ainda nesse sentido, Butler salienta a importância de mídias independentes e transmissões espontâneas (Butler, 2015, p. 93), e muitas vezes aquele que ostenta um dispositivo de gravação estará sujeito às violências policiais que visam censurar sua própria violência ilegítima.

Butler afirma explicitamente que “uma condição compartilhada de precariedade situa nossa vida política, mesmo quando precariedade é diferencialmente distribuída” (Butler, 2015, p. 96. Tradução nossa). No lugar do espaço ideal da *polis* – a Ágora ou o Fórum –, em que sujeitos suficientes debatem em nível de igualdade, devemos trazer a antítese de tal noção, a necessidade, para o centro da interlocução política. Há, então, quase que uma sobreposição da distinção arendtiana: se a esfera pública é o espaço do diálogo e da racionalidade, para Butler as necessidades materiais estão em maior ordem de evidência.⁶¹ O fato que determinadas populações estão mais sujeitas à precariedade apenas sublinha nossa existência corpórea enquanto dependente de instituições políticas; o corpo não pode ser pensado sem esse tipo de exposição e dependência, essa vulnerabilidade aos outros que me atravessa no movimento que Butler chamou de desposseção. É através da porosidade de um corpo vulnerável que podemos pensar algo como uma vida possível. As estratégias de poder funcionam por meio da exposição dessa ferida fundamental, colocando corpos em situação de fragilidade, limando redes de sociabilidade, desinvestindo serviços de saúde e assistência, promulgando a resiliência e responsabilidade como características desejáveis. Qualquer proposta de resistência política, para Butler, deverá passar pelo reconhecimento das redes de interdependência, ou na forma de uma demanda explícita e discursivamente elaborada, ou (talvez simultaneamente) enquanto um reagenciamento performativo da esfera pública de aparência.

61 Coerente com esses princípios, em seu famoso e controverso *Reflections o Little Rock* Arendt critica a posição adotada pelos negros organizados dos Estados Unidos, por não darem importância aos direitos formais de igualdade: “Tenho minhas dúvidas sobre isso, especialmente a respeito do estrato educado na população negra, mas é perfeitamente verdade que a opinião pública negra e as políticas da NAACP são quase que exclusivamente preocupadas com a discriminação em emprego, moradia e educação. Isso é compreensível: minorias oprimidas nunca foram as melhores juízas na ordem de prioridades em tais assuntos e há vários momentos em que elas preferiram lutar por oportunidade social em vez de direitos humanos e políticos básicos” (Arendt, 1959, p. 45-46. Tradução nossa).

4.13 O diálogo com Hannah Arendt prossegue no terreno da ética, momento em que Butler articulará um debate com Emmanuel Levinas. Butler salienta, nesse sentido, que os dois filósofos são de tradições judaico-teóricas diferentes: enquanto Arendt era uma filósofa imigrante-refugiada da ação política secular, Levinas era ortodoxo, sionista e pacifista. Há, a essa altura de *Notes*, um desvio aparente para retornar às considerações éticas interpelativas tal como formuladas no último capítulo de *Precarious Life*, e aqui novamente a vulnerabilidade desempenhará um papel central. A discussão gira em torno de “obrigações éticas” entre sujeitos que surgem “tanto à distância quanto em relações de proximidade” (Butler, 2015, p. 99. Tradução nossa). Nesse sentido, Butler articula várias formulações para a demanda que o Outro nos obriga: “ethical solicitation”, “something impinges upon us”, “we are [...] affronted by something that is beyond our will” (Butler, 2015, p. 100-101) (“solicitação ética”, “algo nos afeta”, “somos [...] provocados por algo que está além do nosso poder”. Tradução nossa). A ideia subjacente é que uma relação ética não depende necessariamente de uma proximidade: imagens de guerra – outro tema recorrente – são circuladas exercendo essa poderosa ligação interpelativa que nos coloca contra a violência e o arbítrio, rompendo a lógica de uma comunidade estabelecida baseada na ideia de proximidade entre sujeitos. Ainda, essa força de indignação que uma imagem pode exercer também está para além do consentimento. Se o consentimento esclarecido entre pares é um quesito essencial nas relações jurídicas, o mesmo talvez não possa ser dito das relações éticas, em que um domínio importante do não-consentido se faz presente quando surge a possibilidade de alteridade mediante o reconhecimento de uma vida precária (ou, em outras palavras, um rosto). Butler adverte, nesse sentido, que as relações de obrigação ética que ela visa iluminar dependem da corporeidade, ficando mais uma vez evidente que seu trabalho, longe de desconsiderar o corpo, coloca-o no centro de suas preocupações: *esse corpo vulnerável que inevitavelmente se lança num mundo de relações e que reconhece seus próximos; mas mesmo os que são próximos já são distantes, e às vezes aqueles muito distante podem acabar se aproximando, operando-se aí uma despossessão egoica para que qualquer relação de cunho ético possa se estabelecer* (Butler, 2015, p. 104).

Para esclarecer a questão de proximidade, Butler recorre a Levinas e opera seu já conhecido gesto de colocar um autor contra ele mesmo, isto é, de radicalizar uma proposta filosófica a tal ponto que ela possa assumir um novo caminho para além dos entraves e limitações que o autor possa ter inserido e que, muitas vezes, não se sustentam no

seio do seu sistema. *A ideia que Butler pretende explorar é que relações e valores éticos podem surgir mesmo diante de um Outro distante, do qual não compartilhamos os mesmos valores e traços culturais; a relação ética deve ser entendida como “assimétrica”.* Consequentemente, uma reciprocidade sinalagmática obrigacional seria a própria negação de uma relação ética, pois o que estaria em cena nesse caso é meramente uma barganha; é nesse sentido que a relação ética é assimétrica, pois ela me excede para além do egoísmo; ou, ainda, o cuidado do outro assume uma importância significativa para a manutenção da própria vida. Para Butler não há problema em admitir um certo egoísmo: a condição de nossa individuação é que sejamos abertos ao mundo dos Outros, que ele nos atravesse e nos constitua. É por isso que Butler não pensa num indivíduo isoladamente considerado, mas sim em seres adjacentes e dependentes uns aos outros. *Em alguma medida, ser quem se é já é exercer um compromisso com os Outros pela via da despossessão, nesse constante fazer-se e desfazer-se que significa perdurar numa vida.* E para que uma vida possa ser possível, além de um cuidado de si, necessita-se obrigatoriamente do cuidado dos outros. A vulnerabilidade reaparece aqui entendida como a abertura às demandas éticas que não podemos rechaçar tão facilmente, nessa qualidade interpelável que apresentamos como arcabouço de possível relações de cunho ético. A vulnerabilidade ajuda a descrever essa fissura pela qual somos constituídos fundamentalmente, e é a partir dessa abertura que algo como relações éticas podem surgir. Seres responsivos só podem ser concebidos mediante o reconhecimento dessa susceptibilidade (Butler, 2015, p. 107-109).

Continuando com seu debate sobre esses autores, Butler sugere que Hannah Arendt extraiu do caso Eichmann uma importante lição no terreno da ética, justamente uma *ética do terreno, da coabitação*. Quando Eichmann tinha a “liberdade” de escolher quais povos poderiam habitar a Alemanha e quais não, essa escolha era efetivamente o cometimento de um genocídio. É a própria realização performativa, poderíamos dizer, da máxima foucaultiana de “fazer viver e deixar à morte”, de fazer funcionar a máquina biopolítica que o nazismo implementou; para Agamben, o nazismo realizou o empreendimento biopolítico ao seu extremo ao enxergar em determinados territórios povoados como “terras sem povo”.⁶² *O argumento de Arendt, para*

62 “Em 1937, durante a celebração de uma reunião secreta, Hitler formula pela primeira vez um conceito biopolítico extremo, que é necessário comentar. Referindo-se à Europa centro-oriental, ele declara que precisa de um *volkloser Raum*, de um espaço sem povo. Como compreender esta singular

Butler, é sublinhar que a ninguém pode ser facultado a decisão sobre quem deve ou não viver em determinado território; viver em comunidade significa, conseqüentemente, não poder escolher com quem vamos coabitar; “A característica não-escolhida da coabitação terrestre é, para Arendt, a condição de nossa própria existência como seres éticos e políticos” (Butler, 2015, p. 111). A condição de poder ser livre, como um ser político, depende dessa coabitação inevitável com povos diferentes que os meus. O ato de delimitar territórios de exclusão é uma tática por excelência genocida (enquanto escrevo esse trabalho, diversos muçulmanos Royinga estão sendo expulsos e perseguidos de Myanmar por ação do exército, no que poderia ser descrito como mais um genocídio moderno). Arrojar-se para si a prerrogativa de definir quem pode coabitar comigo é interferir, portanto, na minha própria esfera de liberdade, esvaziando a possibilidade e o sentido de uma vida em comunidade. É importante sublinhar, talvez, que o genocídio em questão não deva ser entendido na sua forma literal, embora em diversas ocasiões o objetivo é repetir aquela solução final; desalojar uma população, erradicar línguas e culturas também são formas de genocídio: é erradicar precisamente uma forma de vida. É assim que a leitura do sermão judaico-cristão “não matarás”, no qual Levinas se apoia largamente para formular a demanda ética do rosto, ganha seu sentido irrestrito.

Butler, nesse sentido, ilumina as duas teorias e os dois autores reciprocamente, com vistas a formular seu próprio projeto ético-teórico. De Arendt, Butler recupera a importância do corpo na cena política, rejeitando a mera distinção arendtiana de esfera pública e privada, mostrando que o privado, a necessidade e dependência, possibilitam uma forma de ação política que recusa a precariedade imposta às condições de vida. Em Levinas, Butler encontra um autor que “entendeu a importância da vulnerabilidade, mas que falhou em realmente ligar vulnerabilidade a uma política do corpo” (Butler, 2015, p. 117. Tradução

formulação? Não se trata simplesmente de algo parecido com um deserto, de um espaço geográfico desprovido de habitantes (a região a que ele se referia era densa de povos e nacionalidades diferentes). Designa, isso sim, uma intensidade biopolítica fundamental, que pode pesar sobre qualquer espaço, e por meio da qual os provos se transmutam em população e as populações em muçulmanos. O que o *volkloser Raum* nomeia é o motor interno do campo, entendido como máquina biopolítica que, uma vez implantada em um espaço biopolítico absoluto, o transforma em espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* [espaço de vida e espaço de morte], no qual a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. A morte é, nesse ponto, um simples epifenômeno” (Agamben, 2008b, p. 91).

nossa). Realizando uma verdadeira bricolagem teórica, Butler oferece sua própria visão, e precisamente aqui fica evidente o quão importante é para seu projeto a noção de vulnerabilidade; ainda, essa vulnerabilidade deve ser entendida como impreterivelmente corpórea, como a abertura à linguagem e às necessidades que o sujeito apresenta. *A “vida corpórea”, como Butler eventualmente se refere, é o espaço e também o começo de obrigações e demandas de cunho ético.* As vidas humanas sequer podem ser concebidas sem um mínimo de infraestrutura comunitária e social; um corpo humano não pode florescer sem essas condições, e é nesse sentido que deve ser entendida a precariedade da vida humana, sua impossibilidade de autossuficiência. Butler recusa um retorno ao humanismo; seu projeto é “lutar por uma concepção de obrigação ética que esteja assentada na precariedade” (Butler, 2015, p. 119. Tradução nossa). Destruir as condições de coabitação é, em última análise, trabalhar para uma destruição própria; logo, Butler adverte que o controle populacional operado por meio da política (uma biopolítica, portanto) sempre importará uma diferenciação entre populações, uma escolha anterior entre quem poderá ter uma vida possível e quem será deixado à destruição.

4.14 A vulnerabilidade de Butler também está necessariamente vinculada com o uso do espaço público, as manifestações de rua, os protestos e as demonstrações de revolta. O espaço público, para ser constituído como tal, depende de uma série de pré-requisitos como pavimento, sinalizações, equipamentos públicos, calçadas adequadas para todos; mas também mais genericamente significa uma rede de segurança estatal. Longe de ser meramente um pressuposto da ação política, por vezes essa infraestrutura é o próprio objeto da demanda (Butler, 2015, p. 126). Coerente com o movimento de borrar a linha arendtiana entre as esferas público e privada, para Butler a luta por essa infraestrutura não pode ser desconsiderada. Os governos neoliberais, refratários às decisões fora tecnocracia instituída dos “especialistas”, têm pouco interesse em manter a “infraestrutura pública”, e em muitos casos agem ativamente para desativar redes de seguridade. Portanto, muitos dos protestos que vemos hoje em dia não tem como objetivo reivindicar um outro projeto societário, mas demandar que essa ou aquela infraestrutura pública não seja revogada ou extinta. A ação política, para ser exercida como tal, necessita de um terreno, e sabemos como a mobilidade pode ser negada em nome da segurança; quando o braço armado do Estado dispersa manifestações políticas, o que ocorre efetivamente é a destruição do espaço público propício para a ação. Mas isso não significa que, sem mais terreno possível, a ação política fique

completamente limitada. Ainda resta o corpo. É nesse sentido, portanto, que um corpo vulnerável se torna o locus da ação política: quando os espaços me são negados, reivindico corporal e performativamente a possibilidade de um alicerce que comece a partir de mim, minha exposição ao perigo e os demais corpos em concerto. O corpo é lançado num terreno de incertezas diante do poderio estatal; mas precisamente aí espaços outros podem surgir e afetar a esfera do sensível. Nem sempre a ocupação da esfera pública se dará literalmente pela rua: por vezes uma greve de fome realiza politicamente muito mais do que uma grande manifestação (Butler, 2015, p. 136).

É que a concepção de corpo está em questão para Butler. Quando infraestruturas são dizimadas pelos governos, não resta outra opção aos corpos a não ser a revolta, revolta essa para restituir as condições de infraestrutura. Os corpos não podem ser concebidos sem essa base; geralmente o ponto de apoio para um corpo é essa infraestrutura, e quando ela cede, os corpos se apoiam neles e em outros para irromper na esfera pública de aparência enquanto seres precários e demandantes. Portanto, quando Butler fala em corpos, ela automaticamente supõe essa base de suporte. Como nenhum corpo vive sem suporte, a concepção que Butler oferece engloba a vulnerabilidade e dependência para além da concepção fundacional, metafísica talvez, do corpo enquanto entidade singular:

É claro, eles [os corpos] não estão misturados em uma espécie de corpo social amorfo, mas se não pudermos com presteza conceituar o sentido político do corpo humano sem entender essas relações na qual ele vive e prospera, falhamos em fazer o melhor argumento para os vários fins políticos que queremos atingir. O que estou sugerindo não é tanto que este ou aquele corpo é vinculado a uma rede de relações, mas que o corpo, a despeito de suas fronteiras claras, ou talvez precisamente por causa dessas mesmas fronteiras, é definido pelas relações que tornam sua própria vida e ação possíveis. *Como espero demonstrar, não podemos entender a vulnerabilidade corpórea fora desta concepção de suas relações constitutivas com outros humanos, processos vivos, veículos e condições inorgânicas para viver* (Butler, 2015, p. 130. Tradução nossa. Grifo nosso).

A vulnerabilidade, neste ponto, Butler entende como um “modo de relacionalidade” do corpo. Sua inspiração nos *Estudos sobre Deficiência* fica evidente quando ela insiste que um corpo depende de equipamentos para se desenvolver, equipamentos entendidos aqui de forma ampla. Desde o cuidado materno até as bengalas no fim da vida, o

ser humano sempre se apoia. Embora esse fato que Butler se apoia, que os corpos humanos que dependem das mais variadas técnicas e infraestruturas, não seja exatamente algo contestado, as teorias políticas por vezes renegam essa questão, limitando a ação a um determinado conjunto de possibilidades que somente em situações muito específicas pode se dar. Além disso, considerar a ação política circunscrita no espaço de um corpo isolado é excluir a dependência humana e a esfera da necessidade. (Butler, 2015, p. 132).

O esforço de confrontar a ação política com a vulnerabilidade não passa apenas por sublinhar que já há algo do corpo vulnerável em ocupações do espaço público; trata-se também de fazer uma certa “justiça” teórica, opondo-se à clássica distinção entre capacidade de ação e vulnerabilidade. Isto é, os vulneráveis são frequentemente descritos como aqueles cuja agência política é sequer considerada (as ditas populações vulneráveis, portanto), enquanto no reino dos cidadãos da polis residem os verdadeiros agentes da política. Há uma pressuposição da passividade de certas populações nessas linhas argumentativas, mesmo acadêmicas, que os colocam como meros receptores assistências sociais, financeiras; como se a vida dessas populações fosse resumida a depender e receber algum tipo de auxílio.

O que os estudos sobre deficiência mostraram a Butler (2015, p. 138) é que a condição corpórea é em si dependente de aparatos que possibilitam mobilidade, acústica e visão. Os estudos daquela área revelam que a deficiência, longe de se identificar com a mera lesão, é o próprio produto de uma acessibilidade desigualmente distribuída; ou ainda, as condições acessibilidade pressupõem uma determinada condição corpórea, excluindo outras pessoas, nomeadamente aquelas com deficiência. Isso revela que todos, mesmo pessoas típicas, dependem de condições de acessibilidade e mobilidade, cumprindo tornar o espaço público mais receptivo às outras corporeidades. Essa análise de condição corpórea situada no corpo extrapola, por exemplo, a deficiência: populações negras, populações trans, lésbicas e gays são diferencialmente expostos à violência, marcando que a mobilidade pública daquelas pessoas é restrita a algumas condições prévias de segurança. Daí a inferir que a capacidade política desses agentes seja menor ou prejudicada consiste num desserviço às causas progressistas. *Portanto, argumenta Butler, trata-se de não pensar vulnerabilidade e a capacidade de ação política de formas distintas, mas cotejar as duas ideias na ação da esfera pública. Essas populações precárias, quando agem em revolta pública, não podem ser consideradas, segundo Butler, como a Vida nua agambeniana, “fora” da vida política;*

vulnerabilidade e resistência podem e devem ser pensadas em conjunto (Butler, 2015, p. 139-141).

É em dois níveis, portanto, que devemos repensar a vulnerabilidade: primeiro, rejeitá-la enquanto característica fundacional do sujeito e de determinados grupos – mulheres, pessoas com deficiência, populações trans –, já que a ótica foucaultiana nos obriga a pensar em regimes diferenciais de distribuição de características, das quais a própria vulnerabilidade é uma delas. “Nós pensamos”, diz Butler, “sobre bens de consumo como distribuídos desigualmente dentro do capitalismo, assim como recursos naturais, especialmente água, mas devemos também certamente considerar que uma forma de controlar populações é distribuir vulnerabilidade desigualmente de tal maneira que populações vulneráveis são estabelecidas dentro do discurso e das políticas” (2015, p. 143). As políticas públicas, mesmo bem-intencionadas, ganham um significado especialmente biopolítico quando delimitam determinadas populações “vulneráveis” como aquelas que requerem maior cuidado e controle por parte do Estado.

O segundo nível se refere ao risco de rechaçar a vulnerabilidade, trabalhar a partir do ideal de uma inviolabilidade na cena da esfera política. Essa noção pode levar a consequências políticas nefastas, como as táticas e retóricas de guerra americana. Mas há também um sentido que se opera na mesma dimensão deste último, com apenas o sinal invertido: trata-se de insistir numa “hipervulnerabilidade” (Butler, 2015, p. 146), isto é, apregoar que um corpo – social, territorial, anatômico – pode estar extremamente sujeito às ações de “agentes externos”, tais como imigrantes e minorias raciais. Aqui a recusa da vulnerabilidade se opera positivamente: permanece a inviolabilidade, mas em nome de uma fragilidade tão grande a ponto de justificar determinadas proteções desiguais.

Há, enfim, um último argumento que merece uma especial atenção: sobre a ontologia e a vulnerabilidade, um tema que de certa forma percorre sub-repticiamente toda a discussão anterior, e que aqui Butler tentará dar um contorno mais específico. Mas para isso é preciso avançar com certo cuidado no seu argumento: primeiro, não se trata de elencar a vulnerabilidade como característica fundante, primeira; é preciso tirar de cena esse tipo de argumento ontológico. *Dizer que o corpo é essencialmente dependente de infraestruturas, tecnologias e rede de relações significa, primeiro, que pensar o corpo implica em não deixar de lado tal dependência; o corpo já não pode mais ser pensado como unidade anatômica cindida de uma realidade da qual ele invariavelmente depende para prosperar.* O que Butler objetiva enfatizar, na verdade, é que essa vulnerabilidade aí em cena, essa

abertura, dependerá também de determinadas condições econômicas e históricas, isto é, transitórias. “Isso significa”, diz a filósofa, “que vulnerabilidade sempre toma um objeto, é sempre formada e vivida em relação a um conjunto de relações que são exteriores, mas também parte do corpo ele mesmo” (Butler, 2015, p. 148. Tradução nossa). Nesse sentido, aqui retornamos àquela noção de *vulnerabilidade enquanto um modo de relacionalidade*, ou seja, o corpo é aberto e dependente de situações históricas contingentes, e é nesse sentido, portanto, que Butler empreende uma crítica ontológica, tentando se afastar de “características fundamentais”, mas sublinhando uma dimensão de relacionalidade – na qual sua noção de vulnerabilidade cumpre papel chave – que deve ser considerada quando pensamos na materialidade corpórea. Se já está bem claro o papel que o “social”, o Outro, cumpre na formação subjetiva, Butler mostra que tal noção vai além e engendra o próprio corpo. “Vulnerabilidade nos implica em o que está além, mas também em nós, constituindo uma dimensão central do que poderíamos chamar provisoriamente de nossa materialização corpórea [embodiment]” (Butler, 2015, p. 149 Tradução e grifos nossos).

Isso significa dizer que “vulnerabilidade não pode ser associada exclusivamente com machucabilidade” (Butler, 2015, p. 149. Tradução nossa). Butler enfatiza que esse aspecto relacional da vulnerabilidade significa estar aberto a fatos e acontecimentos que não posso escolher, que não tenho controle. Ou, dito de outra forma, nossa característica interpelável. É assim que podemos reler a célebre frase de *Precarious Life*, o livro que inaugura seu deslocamento de foco para a política: *we’re undone by each other*. Ser desfeito não deve ser lido aqui como uma erosão que nos desgasta, mas como fluxo constante de transformações ao qual somos expostos. Mas a abertura não como uma passividade, ao contrário: o corpo se expande para “além de si” naquele movimento que Butler caracterizou de desposseção.

Se podemos nos perder no outro, ou se nossas capacidades táteis, móveis, hápticas, visuais, olfativas ou auditivas agem em nós além de nós mesmos, é porque o corpo não permanece em seu próprio lugar e porque a desposseção desse tipo caracteriza os sentidos corporais mais genericamente (Butler, 2015, p. 149. Tradução nossa).

É curioso pensar na possessão demoníaca como o caso extremo do afastamento de si, em que todos os sentidos são tomados por um espectro maligno que usurpa o corpo; a bem da verdade é que, pelo menos desde Freud e a provocação que estampa *A Interpretação dos*

Sonhos (1996), *Acheronta Movebo*, é difícil ter ilusões acerca da completa “posse de si”.

* * *

EPÍLOGO

5.1 A ideia de vulnerabilidade para Judith Butler está fundamentalmente entrelaçada com o problema do corpo. Para Butler, o corpo não é apenas uma “superfície de inscrição”. É por isso que, em seus artigos no final da década de 1980, questionou a forma como Foucault abordava a questão corpórea: *para ela o corpo era algo a mais, pois suas fronteiras não são facilmente demarcáveis*. Foucault estaria influenciado por uma leitura nietzschiana da genealogia que entendia o corpo como mera matriz de inscrição de significados históricos. Em *Gender Trouble* essa crítica reaparece, mas a problematização ao sexo/gênero está ao mesmo tempo dentro dos marcos da crítica à sexualidade de Foucault: o sexo como aparato discursivo organizado para *dizer a verdade* sobre o sujeito. Nesse sentido, a distinção sexo/gênero, tal como natureza/cultura, começa a ruir diante da crítica desconstrutiva (a crítica aos pares opostos metafísicos) e genealógica (a teoria enquanto ela mesma saturada de poder). O gênero, para Butler, é *performativo* no sentido que ele só adquire “substância” pela *repetição* reiterada (citação) de convenções sociais a respeito do gênero; o apelo ao sexo biológico é meramente uma estratégia, dentro dos marcos culturalmente sancionados, para fixar a identidade de uma pessoa. Butler, portanto, identifica uma potencialidade subversiva nas *drag queens*: a paródia expõe a substância “vazia” do gênero, que abre espaço para uma crítica que denuncia as identidades fixadas; a *drag*, ao *citar* uma mulher hiperbolizada, expõe a errância constitutiva da linguagem e a falibilidade constitutiva dos marcos normativos. Sua aposta, nesse sentido, passa pela desestabilização das identidades, saindo dos marcos das políticas identitárias.

Nos anos seguintes, Butler adere com mais intensidade ao aparato conceitual (e aos problemas teóricos) de Michel Foucault. Após as críticas sofridas por conta de *Gender Trouble*, em *Bodies that matter* Butler se vê na posição de “procurar” essa materialidade corpórea que tantos denunciavam (e ainda denunciam) estar ausente. Capitular, entretanto, não era uma opção: logo no início, Butler afirma que a busca pelo corpo parece sempre levar a movimentos *para além do corpo*. A noção de performatividade é sensivelmente ampliada: além de designar os atos reiterados que dissimulam uma suposta essência do gênero, performatividade também caracteriza os enunciados que produzem efeitos concretos (corpóreos), regulando o campo de possibilidades do indivíduo. Está em plena força, nesse sentido, o modelo de *subjetivação* tal qual Foucault descreveu em *Vigiar e punir*. O problema da

materialidade corpórea enquanto aparato teórico-discursivo leva Butler à filosofia clássica grega: no pensamento platônico, o feminino não tinha substância, era mera “forma” que conferia ao masculino sua materialidade. Nesse sentido, para Butler essa narrativa platônica não passa disso, *uma descrição que fixa e institui determinados ideais ao mesmo tempo que exclui outras possibilidades de materialidades*. O gesto de Irigaray, denunciando Platão, parece insuficiente para Butler: inverter essa narrativa para afirmar uma materialidade feminina apenas opera dentro dos marcos da exclusão constitutiva. Mais produtivo seria pensar na subversão enquanto um devir, ou ainda; responsabilizar-se com o que permanece excluído na nossa matriz de inteligibilidade.

A teoria normativa do sujeito de Foucault é confrontada com o instrumental psicanalítico em *Psychic life of power*. Com efeito, Butler sempre está próxima da psicanálise, como suas leituras de Freud, Lacan, Klein, Kristeva e Laplanche indicam. O sujeito enquanto produto de normas e discursos deve nos ajudar a pensar, para Butler, na vida psíquica que o poder assume no sujeito. Butler está interessada em teorizar a capacidade *agência* do sujeito, para além do discurso humanista e liberal, sem prescindir da ideia de norma como um dispositivo que *assujeita*. Está posto, portanto, um paradoxo. É interessante argumentar, nesse momento, que a crítica à *hipótese repressiva* que Foucault empreende não necessariamente descarta a *repressão* enquanto realidade psíquica; tratava-se apenas de retirar a ideia de *repressão* da centralidade do pensamento teórico-político em voga na época, e de situar a repressão nos marcos de mecanismos *produtivos e positivos* de poder. Nesse sentido, para Butler, a *introjeção* de material psíquico no sujeito depende de uma *vulnerabilidade* às normas e ao Outro; essa vulnerabilidade do sujeito ocupa um lugar paradoxal, pois embora se possa dizer que o corpo do infante é completamente vulnerável e aberto ao Outro, Butler está aqui interessada no sujeito enquanto categoria linguística, produzido pelo poder. A filósofa, nesse sentido, pensa nos marcos do Estádio do Espelho lacaniano, em que a assunção do discurso do Outro permite a função Eu; para Butler, esse processo *cria* a distinção entre a vida interior do sujeito e o seu exterior, criando também, no mesmo processo, uma *vulnerabilidade constitutiva* às normas, ao Outro e ao poder. É por isso que Butler dirá, enfim, que o sujeito é um “tipo de ser explorável”. Mas quando o sujeito assume esse discurso do Outro, esse vasto campo do inconsciente, ele também adquire uma forma negociada de agência. Portanto, ser explorável se confunde com ser agente, nessa disjunção paradoxal; ao mesmo tempo *assujeitado e sujeito*.

Esse sujeito como *explorável* reaparece em *Excitable Speech*. Butler quer refletir, nesse livro, sobre o discurso de ódio e a liberdade de expressão. Com efeito, dizemos que determinadas palavras são capazes de nos *ferir*. Essa vinculação entre uma machucabilidade linguística e corpórea revela algo da nossa vulnerabilidade. Antes da nossa entrada no mundo enquanto sujeitos, somos *falados e nomeados* por outros além de nós. Dependemos fundamentalmente dessa nomeação que nos precede. E nessa própria nomeação há um aspecto indelével de violência, pois não *pedimos* por esse nome que nos é dado. A violência do discurso de ódio reencena esse momento de *nomeação primeira* em que um nome não desejado me é dado. Entretanto, há um aspecto dessa nomeação que Butler destaca, e que remete diretamente à Derrida: algo pode *falhar*. O contexto total que J. L. Austin propõe na sua teoria dos atos de fala é frustrado pela *différance*, em que as palavras citadas podem adquirir outros significados. Para Butler, é apostando nesse aspecto subversivo da *falha* que foi possível reapropriar a palavra *queer*; ela passará então a designar o aspecto subversivo que a reiteração pode assumir – *something queer can happen*. A *performatividade* do sujeito abrange esse mundo de nomes e discursos que são ditos, absorvidos e reapropriados. Nossa vulnerabilidade enquanto sujeitos não significa nosso completo assujeitamento. Ao reiterar certas condutas, algo pode *escapar* às amarras da norma.

É a partir de Antígona, em *Antigone's Claim*, que Butler exemplifica essa resistência às normas. Com efeito, o discurso filosófico tradicional enxerga Antígona como o Outro aberrante que desafia as leis da *polis*. Para Hegel, Antígona era a encarnação de leis “divinas”, exteriores à *polis*; para Lacan, ela está numa relação de desafio ao simbólico e, por isso, escolhe a *morte*. Butler argumenta, porém, que a posição de Hegel é uma tomada de posição junto a Creonte, aquele que promulgou o edito proibindo o enterro de Polínicos, levando ao fim trágico de Antígona; trata-se de uma *reiteração* da posição de Antígona como excluída. Em Lacan, Butler sugere que há proposições conflitantes sobre a ideia de *simbólico*: retirado diretamente de Lévi-Strauss, em um primeiro momento o simbólico é uma experiência individual com aspectos universalizantes; depois, o simbólico passa a descrever uma cadeia de posições estanques que fixam implicitamente os termos do parentesco. Essas teorias, ao tomar Antígona como exemplo do máximo aberrante, resguardam e protegem núcleos de poder encarregados de produzir um campo de *abjeção*. É nesse sentido que Antígona, ao questionar as normas do parentesco, exhibe nesse ato que não há normas, editos, leis, enfim, poderes invulneráveis à mudança e à subversão. Antígona dificilmente está completamente *fora* do simbólico e da *polis*:

ela ainda se vale de um discurso eminentemente jurídico para questionar o estatuto do edito de Creonte. Operando uma crítica a determinados segmentos de psicanalistas, Butler questiona as proposições com ares de descrições teóricas que rejeitam famílias e sujeitos fora de um arranjo tradicional. Dizer que aqueles que desviam de um certo padrão social instituído estão “transgredindo a lei simbólica” é, como argumenta, uma mera retórica defensiva e tautológica que participa na reprodução de condições em que determinados sujeitos tem seu estatuto ontológico abalado. São as populações destituídas de direitos e qualificadores legais, assim como Agamben teria descrito. E é partir de (e, às vezes, contra) este autor que Butler continuará com seu compromisso com essas *vidas precárias*.

5.2 O prisioneiro no limbo de Guantánamo passa a ser a figura das inquietudes de Butler pós atentados de 11 de setembro. O recurso ao “limbo” está influenciado pelo *Homo sacer* de Agamben, o sujeito ao mesmo tempo sagrado e passível de morte sem que se cometa homicídio. Preso, sem acesso a garantias e proteções legais, o “combatente ilegal” está vulnerável às ações violentas do Estado. Utilizando uma gramática própria, os Estados Unidos ignoram leis e tratados internacionais, matando e capturando seus inimigos, ao mesmo tempo que se protegem nesses mesmos acordos internacionais que ostensivamente desconsideram: é como se eles funcionassem apenas unilateralmente. Butler, em *Precarious life*, denuncia esse duplo registro que passa a caracterizar a retórica de guerra americana pós 11 de setembro. Para a autora, os Estados Unidos projetam uma *invulnerabilidade* ao mesmo tempo que trabalham para distribuir desigualmente a exposição ao perigo e à violência. Fazendo isso, instituem um “sujeito nacional” que ignora sua própria vulnerabilidade constitutiva. O luto pelas milhares de vidas perdidas nos atentados é mobilizado para alimentar a guerra a determinados países tidos como “inimigos”, e cuja característica de *humanidade* é regulada (e esvaziada) por esquemas e mecanismos normativos. Nesse sentido, não se trata de reabilitar um velho humanismo, mas de perceber que *a vulnerabilidade é desigualmente distribuída, e uma política não-violenta deve passar pelo reconhecimento da vulnerabilidade do outro*.

Butler recorre a Emmanuel Levinas, autor que teorizou a ética a partir da *extrema precariedade do outro* – inspiração para seu título *Precarious life*. O filósofo propõe uma ética em que a vulnerabilidade do Outro cria para mim obrigações de não-agressão. O *rosto*, para Levinas, é signo desse reconhecimento da humanidade do Outro; o rosto não é uma *face humana*, mas é o que *frustra* a representação. Nesse

sentido, o rosto pode ser a enunciação vacilante de uma voz que transmite o sentido de humanidade, e que requisita de mim apenas que eu não o mate; o rosto desestabiliza a unidade e a segurança do Eu. Essa cena de encontro com o rosto, para Butler, é apenas mais um dos exemplos heurísticos do advento da consciência reflexiva; o *rosto* está associado, portanto, com a *culpa* em matar. Levinas é importante para Butler pois sua ética pressupõe esse encontro com um outro, denunciando os regimes diferenciais de distribuição e desconsideração da vulnerabilidade constitutiva de determinadas populações. Uma crítica da violência, para Butler, passa por questionar os *enquadramentos normativos* que regulam quem poderá ser visto como vulnerável. *Uma vida precária, nesse sentido, é uma vida cujo estatuto de humano é negado em consequência dos esquemas de inteligibilidade que governam a distribuição de valores diferenciais sobre a vida.*

No livro *Giving an account of oneself*, Butler continua sua investigação no terreno da ética. Nesse livro Butler explora a noção de *desposseção*, isto é, o relato que dou de mim é atravessado pelo Outro; ou, em outras palavras, a possibilidade de enunciação só é possível assumindo uma “falabilidade” que não é exatamente minha. Mesmo meu relato mais pessoal é articulado em termos que precederam. Para Butler, o pós-estruturalismo, longe de se aproximar de uma “amoralidade”, como sugerem seus críticos, deve pensar a ética a partir dessa relacionalidade constitutiva. Para a autora, a transferência em psicanálise pode auxiliar na direção de uma ética da não-violência: o *setting* psicanalítico é o espaço onde se demanda um relato de mim sem que se pressuponha uma coerência, pois para a psicanálise a função Eu sempre é furada por um Outro. É nos limites de um discurso que me despossei que o analista deve conduzir o tratamento e a cura. Nesse sentido, há uma *opacidade* do meu relato, em que ele me aparece, em alguma medida, como *estranho* ou além de mim. O eu sempre enredado por um tu. É nesse sentido que Butler, a partir de Cavarero, defende uma ética que começa com vulnerabilidade do Outro, a presença de um “tu” que desestabiliza a unidade do sujeito. A ética, nesse caso, é articulada na forma de uma pergunta que não cessa: *quem és tu?* Mas tal pergunta é feita sem que se espere uma resposta coerente, pois o relato é sempre parcial; além disso, a proposta de Butler passa por essa implicação com um discurso que está para além de mim: o próprio discurso sempre depende e está articulado em relação ao Outro.

Em *Who sings the nation-state?* Butler articula, de forma mais consistente, uma crítica à noção de *Vida nua* de Agamben – que já havia aparecido de forma embrionária em *Precarious life*. Salientar esse debate entre os filósofos é importante para destacar a compreensão

distinta que Butler sustenta em relação à compreensão da vida corpórea e das possibilidades de resistência. A situação limite que auxilia a problematizar o liame entre o *poder* e a *vida* é a daquele sujeito que perdeu ou foi destituído de categorias jurídicas e legais – cada um a seu modo, o apátrida, o refugiado, o migrante, o preso de Guantánamo. É de pronto relevante afirmar que essas posições são elas próprias categorias jurídicas para descrever o sujeito sem direitos; portanto, em alguma medida os diplomas legais (de direito internacional) que regulamentam essas situações, em certo sentido, agem no sentido de *criar* essas posições, reiterando e reforçando esses *estados*. É assim, pelo menos, a forma como Butler lê Hannah Arendt em *O declínio dos direitos do homem e o fim do Estado-nação*. Para Butler, tais situações limite revelam que essas vidas despossuídas de bens e de direitos não foram exatamente *excluídas*: uma reaproximação teórica de tais situações nos levará a reconsiderar essa terminologia. O *stateless*, o apátrida, ele não está necessariamente *fora de um estado*, pois sua condição de destituído é saturada de poder. É nesse sentido que Butler questiona Agamben: qual o sentido, então, de sugerir que há uma *Vida nua* sendo que não há vida que não seja envolvida pelo poder? Tal diagnóstico, porém, não significa que não exista espaço para resistência. A partir de Arendt que Butler encontra uma possibilidade de subversão: o *direito a ter direitos* que a filósofa anuncia em *O declínio...* pode nos ajudar a pensar nos momentos em que uma resistência performativa aos poderes instituídos é encenada; uma recusa frontal e direta aos agenciamentos de exclusão.

Parece ser nota constante dos livros de Butler, pós 11 de setembro, uma preocupação com a guerra e a vida precária. Tal é o caso também com *Frames of war*. Butler questiona o estatuto dos *enquadramentos*, as molduras responsáveis por delimitar o espaço de representação de determinadas vidas. Vidas árabes, muçulmanas, nesse sentido, sendo enquadrados como *bárbaros, desumanos, praticantes do terrorismo*; e o terrorismo como violência cuja reiteração do status de aberrante é um agenciamento eficaz para proteger a retórica de violência *justificável* exercida pelos Estados Unidos. Para Butler, cabe uma crítica aos modos como se operam esses enquadramentos ou, nos seus termos, *enquadrar os enquadramentos*. Para Butler, a questão de como o fluxo de inteligibilidade é regulado – o enquadramento – contribui para a manutenção de um campo em que algumas vidas não sejam vistas como tais, não sejam choradas; nesse sentido, a questão do *reconhecimento* de uma vida aparece como questão crucial. Uma aposta de Butler passa pela reconsideração de uma nova ontologia corpórea; ou uma *ontologia social do corpo*. A filósofa propõe repensar a forma como, filosoficamente, o corpo é tratado; longe de ser uma unidade discreta ou

uma “superfície de inscrição”, o corpo reage, tem afetos, responde e está sempre entregue aos outros, deles dependendo fundamentalmente. *É esse o sentido, para Butler, do corpo como vulnerável.* Isso, para autora, nos demanda a repensar a dimensão da ética, de convívio com os outros; sendo o corpo compreendido na sua *precariedade*, cabe repensar os laços e as obrigações, em termos globais, para os que estão além de mim, no sentido de garantir resultados não-violentos. Se as fronteiras de um corpo não são facilmente demarcáveis, tal é o caso das relações entre nações; mesmo que se procure, a todo momento, promulgar uma ideia de invulnerabilidade, os países e os seus povos dependem entre si mutuamente.

Notes toward a performative theory of assembly marca o limite temporal dessa pesquisa, e marca também a forma mais elaborada de algumas ideias que Butler sugeriu em livros anteriores. Numa espécie de *síntese final* da noção de vulnerabilidade, partindo da distinção esquemática em três dimensões sugeridas nesse livro e cotejando com seus trabalhos anteriores, destacamos:

(1) *vulnerabilidade enquanto resistência.* Para Butler, mesmo os esquemas normativos mais rígidos são passíveis de reapropriação. A *política da paródia* que a autora defende se fundamenta nesse *parasitismo* da linguagem que, ao ser citada, abre-se para uma nova possibilidade de significados. *Dizer que o sujeito é e está aberto às normas não resulta que seu destino é ser dobrado por elas, pois sempre há espaço para agência.* Nesse sentido, vulnerabilidade não se confunde com machucabilidade e falibilidade. O fato de algumas populações serem mais precarizadas não deve levar a limitar descritivamente as possibilidades de resistência. *Colocar em cena a vulnerabilidade corpórea pode levar a atos tenazes de confrontação em relação aos poderes instituídos, eles próprios muitas vezes comprometidos em espalhar a precarização.* Ocupar e reivindicar o espaço público é colocar em tensão a esfera pública de aparência, abalando os termos do reconhecimento e o modo como determinadas vidas são apreendidas. Quando uma vida é apreendida na sua precariedade, quando um *rostro* é comunicado, isso pode levar a resultados ético-políticos mais democráticos e menos violentos. Isso nos leva ao segundo ponto;

(2) *vulnerabilidade e a ética.* Butler, desde cedo na sua obra, ensaia uma preocupação que se liga ao problema fundamental do outro e da alteridade. Nesse sentido, sua própria obra passa a ser instrumento para almejar resultados ético-políticos mais democráticos, colocando em cena e questionando o estatuto da *abjeção*. Descrever e criticar os esquemas normativos é sempre ter em mente que a norma requer um vasto campo de possibilidades excluídas. Depois, a filósofa trabalha a

partir da noção de opacidade do relato: se os fundamentos de uma ética tradicional requerem condições próprias de uma comunicabilidade entre pares, para Butler uma ética que tenha em mente a vulnerabilidade do Outro não deve exigir esse relato coerente de si. Se a própria condição da falabilidade passa por uma língua e uma gramática que precedem a existência do Eu – dependendo, portanto, do Outro –, há em cena uma *desposseção* do Eu. Uma ética que passa pela desposseção desestabiliza os sujeitos como unidades discretas e recoloca o problema da comunicabilidade em termos diferentes. Esse ponto talvez marque os limites da *vulnerabilidade enquanto categoria do sujeito linguístico* que propôs, pois Butler passa a considerar a dimensão de obrigação ética que o corpo do outro comporta. O aspecto corpóreo ganha mais relevância, portanto. Reconhecer o outro na sua precariedade constitutiva leva a reconhecer a própria dependência e exposição ao perigo. É nesse sentido que Butler defende uma *ética da coabitação*: suprimir de um povo o direito de coabitar com outro é um poder análogo ao genocídio – com efeito, foi tática utilizada pelos oficiais nazistas. Uma ética da proximidade com o Outro – essa precariedade que me impõe demandas – leva igualmente a uma ética da distância, da coobrigação com aqueles que, mesmo não estando diretamente ao meu lado, ainda assim coabitam um mesmo espaço;

(3) *vulnerabilidade enquanto relacionalidade*. O corpo, para Butler, não é superfície de inscrição. Uma outra noção de corpo, fiel aos fundamentos críticos dos autores pós-estruturalistas, não deve ter compromisso com injunções normativas e destinos metafísicos. Trabalhar a noção de materialidade corpórea parece levar a caminhos *para fora do corpo*, e isso demonstra o problema de ficar o corpo. Nesse sentido, essa abordagem não significa desconsiderar o que se pode aproveitar da experiência, do existencialismo e da psicanálise. Indo em direção à categoria de *sujeito*, Butler salienta a importância do Outro nas metanarrativas de formação subjetiva. O que parece ser constante é que o Eu sempre depende fundamentalmente de um Outro, entregue às mãos dele, *vulnerável*. E, nesse sentido específico, o sujeito é um ser *explorável*. Ainda assim, mesmo entregue aos outros, o sujeito ensaia sua própria agência, mesmo com os recursos precários que dispõe. Mas isso não é suficiente para Butler. A autora dirige uma crítica ao modo como concebemos ontologicamente um corpo. A vulnerabilidade como relacionalidade não significa que corpos devem ser concebidos como uma amálgama indistinta, mas sim que há determinadas infraestruturas necessárias que permitem e determinam a própria condição de possibilidade de existência de um corpo. Inspirada pelos estudos sobre deficiência, mas também no pensamento feminista e os estudos sobre

racismo, o corpo sempre dependerá de determinamos modos históricos e políticos que gerenciam os modos diferentes em que a própria vulnerabilidade é organizada. Por um lado, há essa dimensão de uma dependência aos outros, cuidados de outros humanos, abrigo, alimentação etc; por outro, há formas em que a própria vulnerabilidade é distribuída desigualmente.

5.3 Falou-se no início que as inquietações de Butler unificam-se em torno do *corpo*, e este trabalho tentou minimamente reproduzir o enredo teórico de Butler, passando pela vulnerabilidade desse corpo que a filósofa sublinha a todo instante. É somente justo, portanto, que terminemos também com ele, o corpo. *O próprio corpo de Judith Butler*. Em sua mais recente visita ao Brasil, em novembro de 2017, em São Paulo, Butler participou da organização de um seminário internacional intitulado *Os fins da democracia / The ends of democracy*, junto com Natalia Brizuela (UC-Berkeley) e Vladimir Safatle (USP). Sua vinda, porém, não foi pacífica: grupos conservadores organizaram protestos contra a própria vinda da filósofa: *era seu próprio corpo que deveria ser rejeitado*. Em frente ao SESC-Pompeia, local do evento, queimaram uma espécie de boneco com o rosto da filósofa. Quando estava se despedindo do país, no aeroporto de Guarulhos, dias depois, foi acoçada por alguns desses manifestantes. Se por um lado é verdade que Butler saiu ileso do ataque, por outro já estamos em condições de desestabilizar a própria noção de “ileso”.

Isso nos leva à dificuldade generalizada de (1) distinguir a ideia enunciada do corpo que a enuncia e (2) exercer a capacidade de conviver com sujeitos que fundamentalmente discordamos. É sempre oportuno lembrar o aforismo premonitório do poeta judeu Heinrich Heine: “Aqueles que queimam livros, acabam por cedo ou tarde queimar homens”. Se Butler teorizou acerca da dimensão em que palavras ajudam a conformar a vida corpórea, no mesmo sentido a censura nos leva a uma problemática mais genérica de como pensar (e lutar por) condições mais democráticas e seguras de convivência. Talvez precisemos praticar, e isso também vale para o campo progressista, uma censura em que, mesmo repudiando, ainda estejamos comprometidos com o discurso rejeitado. Ideias subversivas sempre existirão, mas ser perseguido por elas é uma modalidade de censura que não deve se seguir imediatamente. Os resultados extremos dessa intolerância todos nós já sabemos.

Se podemos tirar algum ensinamento mais amplo de Judith Butler, uma filósofa da vulnerabilidade, é que *sempre há a possibilidade*

de subverter e resistir; mesmo quando os asseclas da lei insistem na inviolabilidade do comando.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua 1*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Tradução de Henrique Búriço.
- _____. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Estado de exceção* (Homo Sacer II, 1). São Paulo: Boitempo, 2008a. Tradução de Iraci D. Poleti.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo, 2008b. Tradução de Selvino J. Assmann.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ARENDT, Hannah. *Reflections on Little Rock*. Dissent 6, no. 1: 45–56, 1959. Disponível em: <http://bethsholomsof.org/wp-content/uploads/2015/10/Reflections-on-Little-Rock.pdf>
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BADIOU, Alain. *Ethics: an essay on the understanding of evil*. Traduzido por Peter Hallward. Londres: Verso, 2001.
- BECKER, Rafael Cataneo. *Direito e poder em Vigiar e punir: os conceitos de dispositivo e diagrama em Michel Foucault (uma leitura a partir de Gilles Deleuze)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, 2014.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921) Organização, apresentação e notas de Jeanne-Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Brasília: Editoria Brasiliense, 1987.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

_____. *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. *Theatre Journal*, vol. 40, no. 4, 1988, pp. 519–531. Disponível em: www.jstor.org/stable/3207893.

_____. *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*. *The Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 11, 1989, pp. 601–607. Disponível em: .

_____. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993.

_____. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. *Merely Cultural*. *Social Text* n. 52/53. Durham: Duke University Press, 1997. pp. 265-277

_____. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo*. Tradução de Pedro Maia Soares. *Cadernos Pagu*, Nº 11: Campinas, 1998.

_____. *Antigone's Claim: kinship between life & death*. New York: Columbia University Press, 2000.

_____. *Precarious life*. London: Verso, 2004a.

_____. *Undoing Gender*. London/New York: Routledge, 2004b.

_____. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005

_____. *Frames of war: when is life girevable?* London/Newyork: Verso, 2009.

_____. *Vida precária*. Tradução de Angelo Marcelo Vasco. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

_____. *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____; SCOTT, Joan W. (Org.). *Feminists theorize the political*. New York: Routledge, 1992.

_____; PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costeira. *Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009&lng=en&nrm=iso>.

_____; SPIVAK, Gayatri Chakravorti. *Who sings the nation-state?* Language, politics, belonging. New York: Seagull Books, 2007.

_____; KNUDSEN, Patrícia Porchat Pereira da Silva. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 161-170, Apr. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000100009&lng=en&nrm=iso>.

_____; MALABOU, Catherine. *You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*. In: HOLGATE, Stephen; Baur, Michael. *A companion to Hegel*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

_____; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity, 2013.

_____ ; INGALA, Emma. *Judith Butler: a living engagement with politics*. Isegoria Revista de Filosofia Moral y Política N.º 56, p. 21-37, 2017.

CAVARERO, Adriana; BERTOLINO, Elisabetta. *Beyond Ontology and Sexual Difference: An Interview with the Italian Feminist Philosopher Adriana Cavarero*. differences, v. 19, n.1, p. 128–167, Durham, 2008. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/differences/article-abstract/19/1/128/60591/Beyond-Ontology-and-Sexual-Difference-An-Interview?redirectedFrom=fulltext>

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do Drone*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

COM mais de 61 mil assassinatos, Brasil tem recorde de homicídios em 2016. *EBC Agência Brasil*, Brasília, 30 de outubro de 2017. Acesso em: 15 de dezembro de 2017. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-10/com-mais-de-61-mil-assassinatos-brasil-tem-recorde-de-homicidios-em-2016>

COSSI, Rapahel Kalaf; DUNKER, Christian Ingo Lenz. *A crítica de Judith Butler ao conceito de simbólico em Lacan*. In: GREINER, Christine (org). *Leituras de Judith Butler*. São Paulo: Annablume, 2016.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Tradução de Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

FEDERAL RULES OF EVIDENCE. Lei Federal dos Estados Unidos da América de 21 de novembro de 1972. Disponível em: <https://www.law.cornell.edu/rules/fre>

FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Tradução de Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (I)*. Tradução e direção das *Obras Completas* de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

_____. *História da Sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Maria Ermantina Galvão.

_____. *Ética, sexualidade, política* (Ditos e Escritos V). organização e seleção de textos Manoel Barros de Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *The politics of truth*. Editado por Sylvère Lotringer. Traduzido por Lysa Hochroth e Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. Tradução de Eduardo Brandão.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (Ditos e Escritos III). Organização e seleção de textos Manoel Barros de Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013. trad

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito – Parte I*. Tradução de Paulo Meneses, colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Princípios de filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

KAFKA, Franz. *O processo*. Organização e tradução de Marcel o Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *Um artista da fome, Na colônia penal e outras histórias*. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. *Essencial Franz Kafka*. Tradução, seleção e organização de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Tortura e sintoma social. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 123-132.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: na essay on abjection*. Tradução de Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do Eu*. In: ŽIŽEK, Slavoj (org). Um mapa da ideologia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud*. Tradução de Vera Whatley. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LLOYD, Moya. *Judith Butler: from norms to politics*. Polity: Cambridge, 2007.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Melusina, 2011.

MENDES, Cláudio Lúcio. *O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo*. In: Revista de Ciências Humanas, n, 39. Florianópolis: Editoria da UFSC, 2006.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MILLOT, Catherine. *Exsexo: ensayo sobre el transexualismo*. Tradução de Cristina Davie. Catalogos editora, 1984, Buenos Aires.

_____. *Reflexiones Sobre El Transexualismo*. Debate Feminista, Ciudad de México, vol. 16, pp. 329–337, 1997. Disponível em: www.jstor.org/stable/42624451.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Editoria Autêntica, 2012.

MONEY, John; EHRHARDT, Anke. *Man and woman, boy and girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1972.

NOGUEIRA, Sayonara; CABRAL, Euclides (orgs). Dossiê: A carne mais barata do mercado. Uberlândia, 2018. Disponível em: <https://storage.googleapis.com/wzukusers/user-31335485/documents/5a4bd0e51c26cuBf611F/Dossie2018.pdf>

Organização das Nações Unidas. *O que é a apatridia?* Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/apatridas/o-que-e-a-apatridia/>. Acesso em: 03 jan. 2018.

Oxford Reference. *Prearity*. Disponível em: <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100342412>. Acesso em: 01 fev. 2018.

PALMER, Brian D. Uniting the Dispossessed. *Jacobin*. New York, 22 jul. 2015. Disponível em: <https://www.jacobinmag.com/2015/07/palmer-marx-prearity-class-struggle/>. Acesso em: 20 de dezembro, 2017.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo younqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.

_____. *Multidões queer*: notas para uma política dos “anormais”. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, Abril. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000100002&lng=en&nrm=iso>.

RANCIÈRE, Jacques. A história em pedaços. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 11 nov. 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1111200107.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

ROCON, Pablo Cardozo et al. *Dificuldades vividas por pessoas trans no acesso ao Sistema Único de Saúde*. Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 21, n. 8, p. 2517-2526, Agosto, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232016000802517&lng=en&nrm=iso>.

RODRIGUES, Carla. *O sonho dos incalculáveis*: coreografias do feminino e do feminismo em Jacques Derrida. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em:

_____. *Performance, gênero, linguagem e alteridade*: J. Butler leitora de J. Derrida. Sexualidad, Salud y Sociedad, Rio de Janeiro n. 10, p.140-164, 2012. FapUNIFESP. .

RUBIN, Gayle. *The Traffic in Women*: Notes on the “Political Economy” of Sex. p. 157-210. In: REITER, Rayna (ed.) *Toward Anthropology of Women*. Nova York, Monthly Review, 1973.

SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. *O Circuito dos Afetos*. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

SHULMAN, George. *On Vulnerability as Judith Butler's Language of Politics*: From “Excitable Speech” to “Precarious Life”. *Women's Studies Quarterly*, vol. 39, no. 1/2, p. 227–235. New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2011. Disponível em: www.jstor.org/stable/41290295

SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. Londres: Icon Books, 2000.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Tradução: Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvik. Petrópolis: Vozes, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!* Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

