



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 3 (2021) • ISSN: 2763-7689

Dossiê

Diálogos ético-políticos com Judith Butler

Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt

Robério Honorato dos Santos

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.534

Recebido em: 23 de agosto de 2021.

Aprovado em: 17 de novembro de 2021.

Contato do autor: roberio_rh@yahoo.com.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4531796667407070>

Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt

Resumo

É possível observar um "giro ético" no pensamento de Butler a partir de *Caminhos divergentes*. Tomando essa obra como fonte principal, este artigo objetiva analisar a crítica de Butler à violência de Estado a partir de uma perspectiva crítica, dialógica e de apropriação de parte do pensamento de Arendt. O principal argumento é o de que Butler não apenas se configura como leitora crítica de Arendt, mas dialoga e se apropria de alguns de seus conceitos para pensar formas éticas de coabitação entre israelenses e palestinos. Procura-se demonstrar a influência da crítica de Arendt ao Estado-nação sobre a crítica de Butler à violência de Estado, bem como sua apropriação do conceito de pluralidade para desenvolver a noção de coabitação. Para Butler, a coabitação constitui-se como uma exigência histórica e ético-política, de modo que, reivindicá-la implica desenvolver uma crítica à violência de Estado.

Palavras-chave: Judith Butler, violência de Estado, pluralidade, coabitação, Hannah Arendt.

Judith Butler and the critique of state violence: the importance of the appropriation of Hannah Arendt's concepts of plurality and cohabitation

Abstract

An "ethical turn" in Butler's thought can be observed in *Divergent Paths*. Taking this work as its main source, this article aims to analyze Butler's critique of state violence from a critical, dialogical, and appropriative perspective of Arendt's thought. The main argument is that Butler not only sets herself up as a critical reader of Arendt, but she also dialogues and appropriates some of her concepts to think about ethical forms of cohabitation between Israelis and Palestinians. The aim is to demonstrate the influence of Arendt's critique of the nation-state on Butler's critique of state violence, as well as her appropriation of the concept of plurality to develop the notion of cohabitation. For Butler, cohabitation is a historical and ethical-political requirement, so that to claim it implies developing a critique of state violence.

Keywords: Judith Butler; state violence; plurality; cohabitation; Hannah Arendt.

Judith Butler y la crítica a la violencia de Estado: la importancia de la apropiación de los conceptos de pluralidad y cohabitación de Hannah Arendt

Resumen

Es posible observar un "giro ético" en el pensamiento de Butler a partir de *Caminos divergentes*. Tomando esa obra como fuente principal, este artículo tiene como objetivo analizar la crítica de Butler a la violencia de Estado a partir de una perspectiva crítica, dialógica y de apropiación de parte del pensamiento de Arendt. El principal

argumento es el de que Butler no solo se configura como lectora crítica de Arendt, pero dialoga y se apropia de algunos de sus conceptos para pensar formas éticas de convivencia entre israelíes y palestinos. Se procura demostrar la influencia de la crítica de Arendt al Estado-nación sobre la crítica de Butler a la violencia de Estado, así como la apropiación del concepto de pluralidad para la noción de cohabitación propuesta por Butler. En fin, para Butler, la cohabitación se constituye como una exigencia histórica y ético-política, de modo que la reivindica e incluye, intrínsecamente, la crítica a la violencia de Estado.

Palabras clave: Judith Butler, violencia de Estado, pluralidad, cohabitación, Hannah Arendt.

Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt

Robério Honorato dos Santos

Introdução

A partir da década de 2000, é possível identificar nos textos de Judith Butler um “giro ético” ou, como afirma Duarte, um “giro ontológico normativo” (DUARTE, 2016, p. 7). Nesse momento, as questões de gênero e sexualidade não normativa, centrais em seus textos da década de 1990, abrem espaço para as discussões ético-políticas, as quais se tornam centrais em sua trajetória intelectual. Mesmo que de forma incipiente, é possível notar a presença da reflexão em torno das dimensões ético-políticas já em *Vida precária* (2004) e *Quadros de Guerra* (2009), livro este que a própria Butler (2015) considera uma continuação de *Vida precária*. No entanto, discussões sobre questões ético-política ganharão densidade em obras posteriores, como *Caminhos divergentes* (2012), *Corpos em aliança e a política das ruas* (2015) e *A força da não violência: um vínculo ético-político* (2021).

Neste artigo, analisaremos a crítica de Butler à violência de Estado, feita em *Caminhos divergentes* (2012)¹, com o objetivo de mostrar como ela é realizada a partir de uma perspectiva crítica, dialógica e de apropriação de alguns conceitos de Hannah Arendt. A partir da análise desta obra, argumentamos que Butler não apenas se coloca como uma leitora crítica de alguns dos aspectos do pensamento de Arendt, mas igualmente estabelece diálogos e apropriações². Isso já fica explícito no título dos capítulos quinto e sexto de *Caminhos divergentes*, respectivamente, “O judaísmo é sionismo? Ou: Arendt e a crítica do Estado-nação” e “Dilemas do plural: Coabitação e soberania em Arendt”. Os títulos já evidenciam o que se encontrará no conteúdo dos referidos capítulos, que serão aqui analisados, isto é, em parte, a apropriação

1 Nestes dois parágrafos introdutórios, todas as obras mencionadas de Judith Butler estão com as datas do lançamento dos originais, exceto quando se parafraseia Butler, a partir da tradução de *Quadros de Guerra* (2015). Doravante, utilizaremos a data referente às edições traduzidas para o português, as quais são utilizadas aqui.

2 André Duarte (UFPR) e Renata Nagamine (CEHA e UFBA) desenvolveram esse argumento em comunicação realizada no evento Diálogos Arendtianos: a influência de Hannah Arendt nas teorias de Judith Butler, promovido pelo Centro de Estudos Hannah Arendt (CEHA), sob a mediação de Ludmila Franca-Lipke, realizado em de 31 de outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rH-jCDzRMxLs&list=PLWMum6Tm4IaHmMN9TqCOJIVTgYiyWEJx8>. Acesso em: 08 mar. 2021. Nele, André Duarte procura demonstrar a influência de alguns conceitos de Arendt sobre a filosofia de Butler. Argumenta que, caso se queira levar adiante o pensamento de Hannah Arendt, mesmo que para além do que Arendt pensou, Butler tem a contribuir, seja pela apropriação, pelo diálogo ou pela crítica. Toma-se, portanto, por empréstimo, essa que parece ser uma chave de leitura possível da perspectiva de Butler como leitora crítica de Arendt para a análise da crítica de Butler à violência de Estado.

da crítica de Arendt ao Estado-nação, a partir da qual Butler faz a crítica à violência de Estado, e a importância do conceito de pluralidade de Arendt para a noção de coabitação de Butler. A esse respeito, Duarte argumenta que “Butler se interessa pela noção arendtiana de ‘pluralidade’, da qual a autora norte-americana deriva a sua noção de ‘co-habitação’, bem como a sua crítica às políticas estatais de caráter genocida” (DUARTE, 2016, p. 2).

Em *Caminhos divergentes*, Butler (2017) procura desmascarar a tese da suposta impossibilidade da crítica à violência do Estado de Israel, que a identifica automaticamente como antissemitismo. Para tanto, a filósofa argumenta que, se conseguir demonstrar a existência de recursos judaicos que justifiquem a crítica à violência do Estado israelense, sem, contudo, incorrer em antissemitismo, então terá conseguido as condições de possibilidade para que essa crítica se torne eticamente obrigatória e não antissemita. Nesse sentido, de acordo com Butler, “não é antijudaico ou contrajudaico oferecer uma crítica das formas de violência de Estado instituídas e mantidas pelo sionismo político” (BUTLER, 2017, p. 12). A pergunta que se coloca, então, é quais são os recursos aos quais Butler se refere? Trata-se da justiça, da igualdade, da coabitação e da crítica da violência de Estado. São recursos que denotam, para esta filósofa, a existência de “uma perspectiva judaica não sionista, até mesmo antissionista” (BUTLER, 2017, p. 12).

Para que tais recursos sejam efetivos, isto é, uma expressão de “valores democráticos mais fundamentais” (BUTLER, 2017, p. 12), Butler advoga a necessidade de dispersão da primazia e da exclusividade destes recursos dentro dos referenciais puramente judaicos. “A oposição ao sionismo requer o afastamento da judaicidade como referência de exclusão para pensar tanto a ética quanto a política”, assevera a autora (BUTLER, 2017, p. 12). Ao questionar que esses recursos sejam exclusivamente associados ao quadro referencial judaico, Butler provoca um deslocamento para a noção diaspórica. Para ela, além disso, a dispersão da primazia e da exclusividade é uma condição para se pensar a justiça. Justiça, igualdade, coabitação e crítica à violência de Estado não deixam de ser também valores judaicos, mas extrapolam este quadro referencial e, por isso mesmo, podem servir como pontos de partida. Segundo Butler, “igualdade, justiça, coabitação e crítica da violência de Estado só podem continuar sendo valores judaicos se *não* forem exclusivamente valores judaicos” (BUTLER, 2017, p. 14). As noções de dispersão e de diáspora remetem ao caráter relacional que ambas as experiências proporcionaram. O que interessa a Butler (2017) é justamente o âmbito da relacionalidade, porque é ela que desloca a ontologia. Assim, argumenta a filósofa,

A questão é não estabilizar a ontologia dos judeus ou da judaicidade, e sim entender as implicações éticas e políticas de uma relação com a alteridade que é ir-

reversível e definidora, sem a qual não podemos dar sentido a termos tão fundamentais quanto *igualdade* ou *justiça*. (BUTLER, 2017, p. 15)

Os recursos supracitados, dos quais a justiça faz parte, só têm sentido dentro desse novo quadro de referência, ou seja, o da relação.

Tendo isto em vista, o fio condutor que norteará a análise da crítica de Judith Butler à violência de Estado de Israel neste artigo tem a seguinte estrutura. O objetivo geral é explicitar a postura crítica, mas também dialógica, de Butler em relação à Arendt em *Caminhos divergentes*. Para isso, será enfatizada, primeiro a retomada de Butler da crítica do Estado-nação de Arendt, que consideramos importante para a sua crítica à violência de Estado de Israel, sobretudo no que tange às noções de federação e binacionalismo. Esse argumento será desenvolvido na primeira seção. Em seguida, visamos mostrar, com base na análise da argumentação de Butler, que há recursos judaicos, como justiça, igualdade, coabitação que justificam a obrigatoriedade ética da crítica à violência de Estado, de modo que essa crítica se torna, ao mesmo tempo, mais um recurso judaico. Nesse ponto, a apropriação do conceito de pluralidade de Arendt será fundamental, já que é importante para o conceito de coabitação proposto por Butler. Esse argumento será abordado na segunda seção.

A influência da crítica de Arendt ao Estado-nação sobre a crítica de Butler à violência de Estado

Em *Caminhos divergentes*, Butler compreende violência de Estado como o uso do poder de destruição militar que o Estado de Israel detém, e que, desde a sua criação, tem sido mobilizado contra seus vizinhos palestinos. Butler (2017) reconhece que há determinadas críticas à violência de Estado de Israel que, de fato, utilizam o expediente retórico e argumentativo antissemita, algo que para ela precisa ser combatido veementemente. Contudo, em seu entender, há críticas que são legítimas, dentre as quais, aquelas “que surgem de dentro das lutas judaicas por justiça social (que são diferentes das lutas por justiça social apenas para os judeus)” (BUTLER, 2017, p. 121). Butler questiona, nesse sentido, se a crítica pública da violência de Estado pode ser justificada por valores judaicos, evidentemente fora do escopo exclusivo da identidade judaica, e portanto não restrito ao elemento comunitário do povo judeu. O questionamento põe em xeque a acusação de antissemita ou antijudaico que recai recorrentemente sobre aqueles que criticam em público essa violência. Butler afirma que,

criticar aberta e publicamente essa violência é, de certo modo, uma exigência ética obrigatória seja para o quadro de referência judaico religioso, seja para o não religioso, pois ambos sustentam elos necessários com movimentos mais amplos contra esse tipo de violência

do Estado – por conseguinte, judaicos e afastando-se da judaicidade ao mesmo tempo. (BUTLER, 2017, p. 121)

Com isso, a filósofa objetiva demonstrar uma perspectiva da judaicidade não identitária, abrindo espaço para relações éticas entre judeus e não judeus, sustentada pela “condição diaspórica da judaicidade, segundo a qual a vida em condições de igualdade em um mundo socialmente plural é um ideal ético e político” (BUTLER, 2017, p. 122). Butler tem em vista princípios que possibilitem uma concepção de justiça política cujas implicações permitam repensar a relação entre Israel e a Palestina.

Em *diálogo* com Arendt, Butler (2017) salienta que o apelo arendtiano para repensar a autoridade federal ou o binacionalismo entre israelenses e palestinos, objetiva sugerir formas de resolução das questões que envolvem estes povos pela via da não violência. Argumenta ainda que a crítica ao Estado-nação, desenvolvida por Arendt em *As origens do totalitarismo* (1951), evidencia que a estrutura estatal, que se baseia no nacionalismo para se sustentar, produz grande contingente de refugiados, razão pela qual Hannah Arendt se opõe às formações de Estado que recusam condições de possibilidade de heterogeneidade populacional. Neste sentido, a crítica da violência de Estado em *Caminhos divergentes* inclui também uma crítica à “formação de Israel em princípios de soberania judaica” (BUTLER, 2017, p. 125).

As noções de pluralidade³ e coabitação⁴ de Hannah Arendt exercem influência sobre a crítica de Butler à violência de Estado. Apesar de se acharem espalhadas em diversos textos de Arendt, essas noções são *apropriadas* por Butler a partir de sua leitura da obra *Eichmann em Jerusalém* (1963). Butler chama a atenção para a acusação que recaiu sobre Eichmann e seus superiores, de que “podiam escolher com quem coabitar a Terra, e falharam em não perceber que a heterogeneidade da população da Terra é uma condição irreversível da própria vida social e política” (BUTLER, 2017, p. 129). Em *A condição humana*, Arendt (2017) aponta para a irreversibilidade da condição humana da pluralidade, que diz respeito “ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (AREN-
DT, 2017, p. 9). Para Butler, essa pretensa escolha significava, na verdade, o genocídio daqueles que os nazistas desejavam se livrar, não apenas judeus, mas também “minorias” e “refugiados” (AREN-
DT, 2012, p. 373), conforme salienta Hannah Arendt.

³ Em *A condição humana* (2017), Arendt afirma que a pluralidade, dentre “as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra” (AREN-
DT, 2017, p. 14) –, constitui especificamente a condição da política. Em outra obra da filósofa, *O que é política?*, isso aparece nas passagens: “A política baseia-se na pluralidade dos homens. [...] A política trata da convivência entre diferentes” (AREN-
DT, 2003, p. 21).

⁴ Em *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt aponta para o fato de que as noções de “convivência supranacional” e “espírito de solidariedade”, (cf. AREN-
DT, 2012, p. 382), implicam na sustentação da ideia de coabitação. Em *Caminhos divergentes* (2017), Butler reconhece haver em Arendt noções que sustentam a ideia de coabitação (cf. BUTLER, 2017, p. 126-129).

Continuando o *diálogo* com Arendt, Butler afirma que

não só não podemos escolher com quem habitarmos a Terra, como também devemos preservar e afirmar ativamente o caráter de não escolha da coabitação inclusiva e plural: além de vivermos com quem nunca escolhemos e com quem podemos não ter nenhum senso social de pertencimento, também somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade da qual fazem parte. (BUTLER, 2017, p. 130)

A impossibilidade de escolher com quem coabitar a Terra é uma questão que precede qualquer forma de organização de comunidade ou nação. Por isso, é ela que deve mobilizar a adoção de “normas políticas concretas e prescrições éticas” (BUTLER, 2017, p. 130). Butler argumenta que há uma condição ontológica – a da interdependência – que antecede qualquer contrato, que faz com que a destruição do outro implique a minha destruição no âmbito da vida social. Trata-se de uma condição de convergência entre o eu e o outro, onde “a coabitação significa uma afirmação de que encontramos a condição da nossa própria vida na vida do outro” (BUTLER, 2017, p. 134).

Um dos elementos centrais do pensamento ético-político de Judith Butler é o vínculo indissociável entre as noções supracitadas e a crítica à violência de Estado. Dito de outra forma, não há sentido a proposta de coabitação sem que haja uma “crítica do

projeto contínuo e violento do colonialismo de povoamento que constitui o sionismo político” (BUTLER, 2017, p. 134).

Ao discutir a controvérsia de Gershom Scholem com Arendt em torno das posições públicas desta sobre a crítica da fundação do Estado de Israel e em torno da publicação de *Eichmann em Jerusalém* (1963), Butler (2017) sai em defesa dela e reafirma o que Arendt já havia dito sobre o fato de ser judia. No entender de Butler, Arendt “era uma judia secular, mas essa secularidade não eclipsava a judaicidade” (BUTLER, 2017, p. 138). Segundo Butler,

O fato de ela [Hannah Arendt] não ser nacionalista não significa que não era judia: ao contrário, ela fazia uma crítica específica do nacionalismo, em parte oriunda da situação histórica de exílio e deslocamento. (BUTLER, 2017, p. 138)

Se considerarmos a crítica de Arendt ao Estado-nação em ambos os contextos do século XIX e XX, vemos que a questão da nacionalidade desempenha papel central. Arendt (2012) argumenta que a emancipação dos judeus no século XIX promovida pela concessão da igualdade de direitos pelo Estado-nação mascara profundas contradições, uma vez que o Estado-nação fez “da nacionalidade um pré-requisito da cidadania, e da homogeneidade de população a principal característica da estrutura política” (ARENDR, 2012, p. 36). Já no século XX, o crescente fenômeno de apátridas e de minorias se deparou com o processo de des-

nacionalização pelo Estado-nação, o que acirrou essa situação e tornou o critério da nacionalidade um poderoso instrumento de política estatal. De acordo com Arendt,

A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. (ARENDR, 2012, p. 372)

Para Butler (2017), a experiência da oposição de Arendt ao fascismo alemão⁵ fez com que ela considerasse que a justiça, em qualquer ordenamento político, somente pudesse ser garantida se a igualdade fosse assegurada tanto aos cidadãos quanto às nacionalidades. Como afirma ela, "uma política comprometida com ideias de justiça, igualdade e liberdade solapa esses laços nacionais cuja realização depende da questão da sobrevivência e a ultrapassa" (BUTLER, 2017, p. 141). Butler (2017) argumenta que Arendt, mesmo compreendendo a indispensável luta pela sobrevivência dos judeus no contexto do século XX, esta não pode prescindir da justiça, da igualdade ou da liberdade, e não apenas para o povo judeu.

⁵ A despeito do termo "fascismo alemão" (BUTLER, 2017, p. 140) utilizado por Butler, certamente é mais condizente com o pensamento de Hannah Arendt a consideração de que, na verdade, tratou-se de um regime totalitário (cf. ARENDR, 2012).

Ainda no contexto da controvérsia entre Scholem e Arendt, Butler tece uma *crítica* ao lugar de pertença de Hannah. Para ela, a formulação de Arendt em sua resposta à Scholem não deixa de ser paradoxal. Afinal se, de um lado, a condição de Arendt enquanto judia se estabelece mais como “uma judia cuja tarefa crítica é se opor à abstração do povo judeu que deu igual suporte ao assimilacionismo, ao nacionalismo sionista e ao antissemitismo” (BUTLER, 2017, p. 142), de outro lado, o sentido de pertença ao mundo não judaico, embora preserve “a diferença judaica e ao mesmo tempo resiste ao identitarismo judaico” (BUTLER, 2017, p. 142), ressoa em certa predileção ao europeu. Portanto, a *crítica* é de um eurocentrismo⁶ de Arendt em relação aos judeus não europeus, circunscrito aos seus escritos de fins da década de 1930. De acordo com Butler, isso “é distorcer a história do judaísmo, marginalizar os *sefardim*, os judeus da Espanha e do Norte da África, e excluir, mais uma vez, os *mizrahim*, os judeus dos países árabes, ou judeus árabes” (BUTLER, 2017, p. 142). Butler salienta que Arendt os menciona como “judeus orientais” (ARENDR, 1999, p. 18). Um pouco adiante, Butler continua a *crítica*, ainda

⁶ Não temos a intenção de rebater a crítica de Butler ao suposto eurocentrismo de Arendt. A importância dessa crítica aqui cumpre o papel de um dos aspectos da chave interpretativa utilizada por nós – de uma perspectiva crítica de Butler em relação à Arendt, mas também, do estabelecimento de diálogo e de apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt –, bem como a influência que a crítica de Arendt ao Estado-nação exerce sobre a crítica de Judith Butler à violência do Estado de Israel.

que de forma apenas alusiva, quando aponta o eurocentrismo de Arendt relacionado às críticas a Fanon, que mostra que Arendt “menospreza o ensino de suaíli em Berkeley e desconsidera o movimento Black Power na década de 1960” (BUTLER, 2017, p. 142).

Butler dá mais atenção, porém, ao que ela considera exemplificar melhor a “arrogância europeia” (BUTLER, 2017, p. 142) de Arendt, quando esta, em uma carta a Karl Jaspers, datada de 13 de abril de 1961, traça uma espécie de “tipologia racista” (BUTLER, 2017, p. 142), referente ao julgamento de Eichmann. Como diz Arendt em texto citado por Butler⁸:

Minha primeira impressão. No topo, os juízes, o que há de melhor entre os judeus alemães. Abaixo deles, os promotores, galegos⁹, mas ainda europeus. Tudo é or-

⁷ Para uma discussão circunstanciada em relação à crítica aludida por Butler, certamente a leitura de *Sobre a violência* (2011) de Hannah Arendt fornecerá mais elementos. Sobre a violência, representa ao pensamento de Hannah Arendt, segundo Lafer, “um parar para pensar a respeito do tema, suscitado pelo contexto da rebelião estudantil de 1968, pela guerra do Vietnã e pela discussão, no âmbito da ‘nova esquerda’, do papel dos meios violentos de resistência à opressão – como a guerrilha –, particularmente nos processos de descolonização. Constitui, assim, como era usual na sua maneira de elaborar conceitos e tratar de assuntos, uma reflexão teórica a partir de problemas concretos da agenda política contemporânea” (LAFER, 2011, p. 9).

⁸ Utiliza-se desse recurso pelo fato de que, ao que parece, essa obra encontra-se esgotada, de modo que não se tem, neste momento, acesso a ela.

⁹ Em nota em *Caminhos divergentes* (cf. BUTLER, 2017, p. 142), Butler explica que o termo se refere aos habitantes da Galícia, região da Europa central, a oeste da atual

ganizado por uma força policial que me dá arrepios, só fala hebraico e parece árabe. Uns tipos totalmente brutais entre eles. Obedeciam qualquer ordem. E, do lado de fora, a turba oriental, como se estivéssemos em Istambul ou algum outro país meio asiático. Além disso, e muito visíveis em Jerusalém, os judeus de *peiots* e cafetã, que tornam a vida aqui impossível para qualquer pessoa razoável. (ARENDDT, 1992, p. 434-6, *apud* BUTLER, 2017, p. 142)

A partir desta citação, Butler busca identificar a predileção de Arendt pelos judeus da Europa, em detrimento daqueles que não são europeus, no caso específico, dos judeus árabes.

A despeito dessa *crítica*, e de apontar certo paradoxo nos textos de Arendt da década de 1930 em relação à valorização de um pertencimento nacional, não obstante seu antinacionalismo, Butler chama a atenção para “as propostas de Arendt a respeito das políticas federadas, desenvolvidas por ela em relação à Europa e à Palestina” (BUTLER, 2017, p. 145). É interessante como a própria Butler (2017) demonstra mudanças no pensamento político de Hannah Arendt entre as décadas de 1930 e 1950, de modo a manifestar uma preocupação maior no que diz respeito ao fenômeno da apatridia, independentemente se de judeus (década de 1930) ou dos palestinos (fins da década de 1940 e início de 1950). Segundo Butler, “No início dos anos 1950, Arendt

argumentou abertamente que Israel tinha sido fundado por meio da ocupação colonial, com a ajuda de superpotências e tendo como base requisitos de cidadania largamente antidemocráticos” (BUTLER, 2017, p. 146). Desta forma, a filósofa retoma não apenas o *diálogo* com Arendt, mas igualmente é perceptível a *apropriação* da crítica de Arendt ao nacionalismo do Estado-nação que, a meu ver, influencia a crítica de Butler à violência de Estado.

Butler (2017) retraça rapidamente a crítica de Arendt ao Estado-nação em função de seu nacionalismo, da sistemática desnacionalização e da incapacidade de assegurar direitos humanos a grupos crescentes de minorias e apátridas. De forma elogiosa¹⁰, ela cita um trecho de *As origens do totalitarismo* (1951), no qual Arendt critica a produção de novas categorias de refugiados, desta vez, de árabes. Segundo Arendt,

Depois da guerra, viu-se que a questão judaica, considerada a única insolúvel, foi realmente resolvida – por meio de um território colonizado e depois conquistado –, mas isso não resolveu o problema geral das minorias nem dos apátridas. Pelo contrário, a solução da questão judaica meramente produziu uma nova categoria de refugiados, os árabes, acrescentando assim cerca de 700 mil a 800 mil pessoas ao número dos que não têm Estado nem direitos. E o que aconteceu na Palestina, em território menor e em termos de poucas

¹⁰ É possível encontrar esse elogio de Butler a Arendt em (cf. BUTLER, 2017, p. 147).

centenas de milhares de pessoas, foi repetido depois na Índia em larga escala, envolvendo muitos milhões de homens. (ARENDR, 2012, p. 394)

A crítica de Arendt ao Estado-nação baseado na nacionalidade e na homogeneização de sua população tem em mira o problema das minorias e dos apátridas. Para ela, enquanto for compreendida nesses termos, a soberania do Estado-nação não dá conta de responder adequadamente à questão das minorias e da apátridria. Butler salienta que depois que Arendt realizou “sua crítica severa ao Estado-nação, ficamos sem ideia do que seria um Estado ou uma ordem política separada da nação, e do que poderia ser uma nação separada do território” (BUTLER, 2017, p. 148). Contudo, Butler (2017) ressalta a ideia de federação tratada por Arendt, que seria uma alternativa à soberania do Estado-nação. Em *Escritos judaicos* (2007), Arendt sugestiona duas condições de possibilidade para o problema de organização política de Israel e da Palestina: a forma de impérios ou a forma de federações. Apesar das duas formas, a segunda expressa melhor a alternativa proposta. Segundo Arendt,

Esta última [federação] daria ao povo judeu, juntamente com outros pequenos povos, uma chance razoavelmente boa de sobrevivência. A primeira [impérios] pode não ser possível sem o despertar de paixões imperialistas como um substituto para o obsoleto nacionalismo, outrora o móbil que colocava os homens

em ação. Deus nos ajude se isso acontecer. (ARENDR, 2016, p. 630)

A ideia de uma federação pressupõe, segundo Arendt (2016), uma cooperação judaico-árabe, de modo que, sua estrutura “teria de se basear em conselhos comunitários judaico-árabes” (ARENDR, 2016, p. 669). Não por acaso, conforme argumenta Butler, Arendt se opunha às propostas de poder federado em que a soberania regesse cada nação-membro. “Uma federação poderia constituir uma pluralidade de nações, mas nenhuma nação conseguiria ter soberania no contexto dessa ordem política” (BUTLER, 2017, p. 150), acrescenta a autora. Nesse sentido, a noção de pluralidade passa a desempenhar importante papel no pensamento de Hannah Arendt, bem como exerce influência decisiva para Butler pensar a coabitação não apenas como uma exigência histórica no contexto de Israel e da Palestina, mas inclusive como uma exigência ética.

A coabitação como uma exigência histórica e ética

Butler também se volta para *Eichmann em Jerusalém* (1963) para pensar a noção de coabitação. No primeiro parágrafo do capítulo “Dilemas do plural: coabitação e soberania em Arendt”, a filósofa retoma a pretensão de Eichmann, quando afirma “que ele e seus superiores achavam que podiam escolher com quem coabitar a Terra” (BUTLER, 2017, p. 155). Em *Corpos em aliança e a política*

das ruas, Butler também faz uma rápida menção a essa pretensão de Eichmann e seus superiores¹¹; nesse momento, porém a condução dos argumentos e do raciocínio direciona a reflexão de Butler para a necessidade de “conceber instituições e políticas que preservem e afirmem, de maneira ativa, o caráter compulsório de uma convivência plural e ilimitada” (BUTLER, 2019, p. 125).

Butler (2017) argumenta que a injustiça das condições que provocaram a apatridia, analisadas e expostas por Hannah Arendt, seja pela atuação do Estado-nação, seja pela expulsão de palestinos de suas terras no contexto de 1948, devem instigar formas de organização política em que direitos possam ser garantidos à pluralidade da população. Nesse sentido, de acordo com Butler,

a pluralidade e a coabitação compõem a norma dominante no entendimento arendtiano de como o Estado poderia ser formado de uma maneira que revertesse a condição dos apátridas e acomodasse a heterogeneidade de suas populações. (BUTLER, 2017, p. 156)

Em *diálogo* com Arendt, Butler procura mostrar nesse capítulo que o pensamento nos compromete de antemão com a noção de coabitação¹². Essa relação é importante para Butler pois a ajuda

¹¹ Esta menção e a forma como Butler conduz os seus argumentos podem ser verificados precisamente em (cf. BUTLER, 2019, p. 124).

¹² A despeito de seu objetivo, Butler não deixa de notar que “O pensar é um assunto difícil de tratar na obra de Arendt, uma vez que sua obra é certamente um exemplo do pensar, até mesmo um exemplo de certa cisão do si-mesmo sem a qual

a compreender as tensões arendtianas entre pluralidade e soberania, bem como a relevância política e filosófica da pluralidade em Hannah Arendt.

A questão do pensar relacionado à coabitação revela-se fundamental para Butler porque o seu contrário, o não pensar, ou "o fracasso em pensar", como ela mesma coloca, "é justamente o crime que Eichmann comete" (BUTLER, 2017, p. 157). Desta forma, Butler salienta que o que Arendt

reprovava em Eichmann era sua incapacidade de criticar o direito positivo, ou seja, uma incapacidade de se distanciar das exigências que o direito e as políticas de governo lhe impuseram; em outras palavras, ela o critica por sua obediência, sua falta de distanciamento crítico ou sua incapacidade de pensar. Mais ainda, aliás, ela também o acusa de não perceber que o pensar implica o sujeito numa socialidade ou pluralidade que não pode ser dividida ou destruída mediante objetivos genocidas. (BUTLER, 2017, p. 158)

Essas são críticas voltadas às atitudes que prescindem ao pensar, isto é, a atitudes que se abstém ao uso de uma razão prática, que Arendt destaca de sua leitura de Kant, como sendo aquela que "diz o que devo e o que não devo fazer" (ARENDR, 1994, p. 18).

Segundo Butler, Arendt estabelece um diálogo interpelativo com Eichmann e os juízes que o sentenciaram pelo crime de “ter executado, e portanto apoiado ativamente, uma política de assassinato em massa” (ARENDR, 1999, p. 302), numa tentativa de reconstruir o que Eichmann deveria ter dito. Arendt estrutura sua argumentação da seguinte forma:

Você disse também que seu papel na Solução Final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados. O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado. (ARENDR, 1999, p. 301)

Arendt rejeita a formulação de Eichmann de uma culpa coletiva e, por isso mesmo, sua tentativa de se eximir da responsabilidade de suas ações. Quanto à interpelação aos juízes, esta reclama, conforme a leitura que Butler (2017) faz de Arendt, a ausência de uma publicização do processo, da adoção de uma linguagem e da coragem para fornecer os princípios de justiça aos quais se devem levar em conta para julgar casos de genocídios. O suposto direito de escolher com quem habitar a Terra é identificado por Butler em *Eichmann em Jerusalém* (1963), na passagem em que Arendt, por meio daquela voz conjecturada da qual Butler se refere, interpela Eichmann, dizendo: “como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não

devia habitar o mundo” (ARENDR, 1999, p. 302). Butler argumenta que, à medida que Arendt se dispõe a retrair o que um julgamento deveria levar em conta para que a justiça fosse feita, “O que ‘aparece’ é uma ‘voz’ e sua representação é visual, textual – portanto, não o espetáculo do julgamento ou do palco” (BUTLER, 2017, p. 164). Desta feita, Butler ressalta que a mensagem filosófica e política da interpelação de Arendt a Eichmann e aos juizes é a de que ninguém tem o direito de escolher com quem coabitar o mundo.

Butler reconhece que não é de fácil compreensão o que Hannah Arendt entende por pensar. Afinal, a própria Arendt faz distinções entre o pensar e o agir e afirma que a pluralidade humana se faz presente com maior evidência na ação. Acertadamente, Butler percebe que, “Quando Arendt pensa, ela teoriza o pensar; o pensar toma a forma do julgar, e o julgar é um tipo de ação. Ele surge como a ação performativa de julgar o próprio Eichmann no final do texto” (BUTLER, 2017, p. 174). Além do mais, ela também compreende as características do pensar em Hannah Arendt como algo que demanda um estar em companhia de si mesmo, que envolve a constituição de si, habilitando a pessoa a se relacionar consigo, desta forma, a se visitar. Contudo, se essas são características do pensar que remetem o indivíduo a estar consigo mesmo, soma-se a essas outras que igualmente é uma característica

do pensar, o fato de haver um destinatário¹³, para o qual o eu é demandado. Nesse sentido, Butler dá a entender que não há, no pensamento de Hannah Arendt, uma ruptura forte entre o pensar e o agir, ou, se quiser, entre a filosofia e a política.

De acordo com Celso Lafer,

Nada pode ser em si e para si, dada a intersubjetividade do mundo e a pluralidade que é a lei da terra. Por essa razão, a estrutura do pensar é a de um diálogo sem som do eu consigo mesmo, que foi como Platão descreveu a descoberta socrática do "dois em um". Não é a atividade de pensar que gera a unidade de quem pensa, mas sim o mundo exterior que, ao se impor ao pensador, interrompe o diálogo do eu consigo mesmo, convertendo o "dois em um" numa unidade: a do eu que é chamado de volta pelo seu nome ao mundo das aparências. O pensar é uma atividade solitária, mas o seu estado não é o da solidão, pois trata-se de uma situação em que eu me faço companhia. (LAFER, 2003, p. 81-82)

Lafer compreende, portanto "que existe, entre o pensar e a *vita activa*¹⁴, um nexos, que se vê iluminado, esclarecido e completado

¹³ Essa noção é fundamental para compreender uma das razões da crítica de Arendt à incapacidade de pensar de Eichmann, pois pensar implica também, de algum modo, pensar no outro.

¹⁴ Diz respeito ao âmbito da vida em que a ação constitui "a atividade política por excelência" (ARENDR, 2017, p. 11).

no percurso intelectual de Hannah Arendt através de *The Life of the Mind*" (LAFER, 2003, p. 85). Tomando a estrutura do pensar como um diálogo, Butler argumenta que "o diálogo que sou não é separável da pluralidade que me torna possível" (BUTLER, 2017, p. 175). De acordo com Butler, Arendt defende que Eichmann "não visitou a si mesmo". Afinal, como afirma ela, "para receber uma visita, é preciso ter alguém em casa" e "no caso de Eichmann, não havia ninguém em casa" (BUTLER, 2017, p. 172).

A despeito da perspectiva adotada aqui, da crítica, do diálogo e da apropriação como uma forma possível de compreensão de Butler como leitora crítica de Arendt, é preciso esclarecer que Judith Butler possui preocupações próprias. Desse modo, a crítica, o diálogo e a apropriação de parte do pensamento de Hannah Arendt são mobilizados por Butler para o desenvolvimento de sua reflexão acerca dos questionamentos que levanta e procura responder. Um exemplo disso é o esforço que Butler faz para mostrar que o pensamento de Arendt é dialógico, que possui destinatário, que, embora se caracterize pelo fato de ser solitário, "carrega os traços da companhia social" (BUTLER, 2017, p. 175). Contudo, a partir daí, Butler dá um passo adiante ao introduzir nessa esfera a dimensão do social, algo que, argumenta Butler (2017), gostaria que Arendt tivesse dito. Assim, continua a filósofa:

Na verdade, a meu ver, sem aquela característica in-
centivadora da companhia social não pode haver a au-

torreferência, o que significa que a socialidade antecede e permite o que chamamos de pensar. O sujeito só se torna capaz de ter um diálogo consigo se já tiver se envolvido num diálogo com os outros. Ser interpelado antecede e condiciona a capacidade de interpelar. Em termos éticos, o sujeito só se torna capaz de responder aos outros se antes tiver sido interpelado, constituído pelos outros, como alguém que pode ser incitado a responder à interpelação com a autorreflexão, ou, na verdade, com o pensar. (BUTLER, 2017, p. 175)

Dessa forma, Butler argumenta que “a socialidade se torna uma característica incentivadora em todo e qualquer pensamento que qualquer um de nós possa ter” (BUTLER, 2017, p. 175). Diz ainda que, quando Arendt invoca aquela voz conjecturada para a condenação de Eichmann, “ela invoca e produz uma figura de autoridade soberana fora de qualquer lei” e “apresenta performativamente uma norma capaz de distinguir a lei justa da injusta em bases radicalmente igualitárias” (BUTLER, 2017, p. 175). No entanto, embora tudo isso seja significativo, Butler questiona o que poderia acontecer se, “em vez de se dirigir à voz soberana como forma de combater a violência legal, ela tivesse repensado o social, o domínio da pluralidade, não só como lugar de pertencimento, mas como lugar de luta?” (BUTLER, 2017, p. 176). Para Butler (2017), o recurso à soberania parece entrar em conflito com a ontologia social, a qual a filósofa norte-americana identifica no pensamento de Hannah Arendt. Segundo Butler,

o recurso à mente soberana, sua capacidade de julgar, seu exercício individual da liberdade, está em forte conflito com a ideia de coabitação que parece derivar tanto da acusação de Arendt contra Eichmann quanto de suas reflexões explícitas sobre a pluralidade. (BUTLER, 2017, p. 179)

Do ponto de vista da ontologia social, o pensar adequado não apenas é aquele que preserva a heterogeneidade da vida humana, mas se compromete com a preservação de qualquer forma de vida em forma corporal. Desse modo, Butler introduz um dos traços distintivos de seu pensamento ao afirmar que “a vida do corpo – sua fome, sua necessidade de abrigo e proteção da violência – se tornaria o principal tema da política” (BUTLER, 2017, p. 176). Nesse ponto, Butler se distancia de Arendt¹⁵.

15 É interessante que, em alguns casos, mesmo quando tece críticas à Arendt, Butler não deixa de ressaltar e valorizar alguns de seus conceitos fundamentais, como, por exemplo, a ação, o discurso em público e a natalidade, aos quais, Arendt entendia a importância do corpo para esses conceitos. De acordo com Butler, “É claro que Arendt entendia que corpo era importante para qualquer concepção de ação e que mesmo aqueles que lutam nas resistências ou nas revoluções tinham que empreender ações corporais para reclamar seus direitos e criar alguma coisa nova. E o corpo certamente era importante para a fala pública, entendida como uma forma verbal de ação. O corpo aparece mais uma vez como uma figura central na sua importante concepção de natalidade, que está ligada a suas concepções tanto de estética quanto de política” (BUTLER, 2019, p. 224-225). No que diz respeito à mobilização das esferas pública e privada que Butler faz do pensamento de Arendt, o único interesse aqui é, novamente, explicitar a dimensão crítica de Butler à Arendt. Nesse sentido, embora não retomadas e desenvolvidas em outras partes do texto, faz sentido dentro da perspectiva de análise que nos propomos, bem como é importante como contraponto para a introdução do conceito de ontologia social de Butler.

Segundo Butler, em *A condição humana*, Arendt se equivoca ao separar as esferas pública e privada¹⁶, já que tudo quanto diz respeito à dimensão da vida privada, "a questão das necessidades, a reprodução das condições materiais de vida, o problema da transitoriedade tanto da reprodução quanto da morte" (BUTLER, 2017, p. 176), têm a ver com as condições da vida precária. A questão, para Butler, é que as condições de possibilidade de aniquilação de populações inteiras, seja por políticas genocidas ou negligência sistêmica, advêm tanto daqueles que pretendem escolher com quem habitar a Terra quanto da renegação do que Butler considera como uma verdade da política, qual seja: "o fato de sermos vulneráveis à destruição praticada pelos outros deriva de todos os modos de interdependência política e social, e constitui uma exigência a todas as formas políticas" (BUTLER, 2017, p. 176).

A ontologia social, em consonância com o pensamento de Butler (2017), não pode prescindir de uma condição de compartilha-

16 Embora no presente artigo não se tenha colocado desde o princípio o objetivo de oferecer alguma resposta às críticas de Butler, ao menos neste ponto, haja vista ser recorrente as críticas no que diz respeito à distinção entre os domínios público e privado, sugestionando que esta distinção é rígida e dicotômica, uma leitura cuidadosa de *A condição humana* (1958) demonstra que Arendt não estava alheia "A profunda conexão entre o privado e o público", de modo que, "Parece ser da natureza da relação entre os domínios público e privado que o estágio final do desaparecimento do domínio público seja acompanhada pela ameaça de liquidação também do domínio privado" (ARENDR, 2017, p. 74-75). Para uma argumentação acerca do caráter relacional e diferencial das distinções arendtianas (cf. DUARTE, 2011; 2013; 2016).

mento da precariedade. Aliás, é a partir do reconhecimento da condição da vida precária ou no “aceitar a animalidade humana e a precariedade comum” (BUTLER, 2017, p. 176) que se deve re-
futar a persistente lógica de enquadramento de quem é ou não considerado humano. Butler argumenta que é possível que “essa característica de nossas vidas possa se tornar a base para os direitos de proteção contra o genocídio premeditado e as formas fatais de negligência nacional e internacional e de abandono de populações precárias” (BUTLER, 2017, p. 176).

Importa para Butler é encontrar caminhos possíveis para o estabelecimento das condições de possibilidade de um direito internacional que “tem a obrigação de proteger não só os cidadãos dos Estados-nação, mas todas as populações, incluindo povos refugiados ou colonizados” (BUTLER, 2017, p. 181), enquanto persistam essas situações. Não que o direito internacional tenha que desaparecer na medida em que a ausência de refugiados e colonizados vier a se efetivar, mas que, justamente, o que se faz necessário e urgente é a eliminação dessas condições, da negação aos direitos humanos, da violência de Estado¹⁷ ou da violência em

17 Em um artigo, Bakker e Rodrigues discutem, a partir de Judith Butler, justamente essa dimensão da constituição do Estado-nação que se ancora em dois mecanismos de violência, a saber, um de congregação e o outro de segregação, de modo que, a questão de gênero é analisada como elemento que figura em ambos os mecanismos (cf. BAKKER; RODRIGUES, 2019).

quaisquer outras formas¹⁸. Assim, é interessante como Butler, em *diálogo* com Arendt, expõe as exigências históricas e éticas que podem fundamentar a coabitação, quando salienta que,

como nos diz Arendt, embora todos tenham o direito de pertencer a algum lugar, nossos modos de pertencimento nunca podem servir de base para nossos direitos ou obrigações. Essa adjacência não escolhida, esse viver com os outros e em contraposição a eles, pode perfeitamente se tornar a base para um binacionalismo que busque desfazer o nacionalismo, até mesmo libertar o direito internacional de seus compromissos tácitos com o Estado-nação. Essa coabitação seria guiada pela memória e pelo apelo à justiça que surge da despossessão, do exílio e da contenção forçada, não só para dois povos, mas para todos os povos. (BUTLER, 2017, p. 181)

O que se requer, portanto, é o estabelecimento das condições de possibilidade para que todas as vidas sejam consideradas como tal. Como Butler costuma dizer, “uma vida possível de ser vivida” (BUTLER, 2019, p. 239).

18 Aqui, certamente, vale muitíssimo a pena conferir a divergência teórica travada entre Judith Butler e Nancy Fraser, respectivamente, em seus textos: *Meramente cultural e Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler*. A questão central da discordância diz respeito às formas de violências sofridas por LGBTTs no tocante à injustiça do falso reconhecimento ou da má redistribuição (cf. BUTLER, 2016) e (cf. FRASER, 2017).

Considerações finais

A crítica de Butler à violência de Estado não objetiva replicar qualquer forma de antissemitismo ou antijudaísmo. Pelo contrário, visa descortinar uma lógica de violência que urge ser repensada em vista de modos de coabitação plurais, pautados por princípios políticos éticos, de justiça e igualdade. Para tanto, Butler recorre à tradição judaica diaspórica, argumentando haver valores judaicos que não se limitam aos enquadramentos exclusivos da identidade judaica. Desta forma, Butler procura sustentar as condições de possibilidade de uma coabitação entre israelenses e palestinos. Coabitar, porque ninguém pode ou tem o direito de escolher com quem habitar a Terra, torna-se, portanto, uma exigência histórica e ética. Ademais, entre o eu e o outro, defende Butler, há uma interdependência que antecede qualquer contrato, cuja implicação abre espaço para não apenas pensar a coabitação, mas comprometer-se com ela. A dimensão do pensamento ético-político de Butler reivindica, nesse sentido, o estatuto de uma indissociável relação entre os princípios supracitados e a crítica à violência de Estado.

Ao fazer a crítica à violência de Estado ficou evidente o quanto Butler *dialoga* e se *apropria* de alguns conceitos de Arendt, sobretudo da pluralidade e da ideia de forma de federações, centrais para sua proposta de coabitação. A crítica de Arendt ao Estado-nação colocou em evidência a questão do nacionalismo,

da desnacionalização, das minorias e dos apátridas, não redutíveis aos judeus, de sorte que influenciou significativamente a crítica de Butler à violência de Estado e sua ideia de coabitação. Assim, é possível afirmar que Butler, para além de leitora *crítica* de Arendt, é alguém que *dialoga* e se *apropria* de parte de seu pensamento, ressignificando-o e levando-o adiante, para pensar problemas da ordem do dia. Butler, desta maneira, traz para o âmbito da política a condição social e a vida precária, de onde a luta por direitos pode se alicerçar. Enfim, a influência do pensamento de Arendt sobre Butler revela uma perspectiva interessante de pesquisa sobre ambas.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. 2ªed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** 4ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Barueri, SP: Amariyls, 2016.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 13ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 7ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização

Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. Tradução de Aléxia Bretas. **Idéias**. Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 227-248, jul./dez., 2016.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes**: judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BEKKER, Thais de; RODRIGUES, Carla. Judith Butler: formas de violência do Estado-nação. **Reflexiones Marginales** [Internet]. 2019 [acesso em 28 jul 2021]; (54). Disponível em: <https://revista.reflexionesmarginales.com/judith-butler-formas-de-violencia-do-estado-nacao/>

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. *In*: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**. Fortaleza, Ano 5, n. 9, pp. 39-62, jan./jun., 2013.

DUARTE, André. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. *In*: CANDIOTTO, Cesar; OLIVEIRA, Jelson. (Org.). **Vida e Liberdade**: entre a ética e a política. 1ed. Curitiba: PUCPRESS. ResearchGate [Internet]. 2016 [acesso em 24 mar 2021]; 1: 311-336. Disponível em: [\(PDF\) Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política \(researchgate.net\)](https://www.researchgate.net/publication/311111111)

DUARTE, André. Diálogos Arendtianos: a influência de Hannah Arendt nas teorias de Judith Butler [You Tube]. São Paulo: Centro de Estudos Hannah Arendt – CEHA; 2020 [acesso em 8 mar 2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rHjCD-zRMxLs&list=PLWMum6Tm4laHmMN9TqCOJIVTgYiyWEJx8>

FRASER, Nancy. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. Tradução de Aléxia Bretas. **Idéias**. Campinas, SP, v. 8, n. 1, p. 227-294, jan./jun., 2017.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LAFER, Celso. Prefácio. *In*: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.