

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*

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo ▪ **Ambivalências da
sujeição** ▪ Performatividade e real ▪ **Imagens do sofrimento
humano segundo Butler e Sontag** ▪ Quadros que falam ▪ **Judith
Butler e a crítica à violência de Estado** ▪ O desejo mimético e
seus mecanismos no pensamento de René Girard a partir da
tragédia de Édipo ▪ **A natureza econômica da investigação física**

Equipe Editorial

Editores Gerais

*Coordenação do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia*

Coordenador:

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Vice-coordenadora:

Prof^a, Dr^a, Michela Bordignon
(gestão 2021-2023)

Editores Responsáveis

Izabela Loner Santana (UFABC)

Pedro Casalotti Farhat (UFABC)

Editora Convidada

Prof^a, Dr^a, Aléxia Bretas (UFABC)

Comissão Editorial

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Gregory Augusto Carvalho Costa (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Luiz Renato Seixas Maffei (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

Roberto Carlos Conceição Porto (UFABC)

Yasmin Alcantara Galvão Pereira (UFABC)

Conselho Editorial

Prof^a, Dr^a, Aléxia Bretas (UFABC)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof^a, Dr^a, Léa Silveira (UFLA)

Prof^a, Dr^a, Luciana Zaterka (UFABC)

Prof^a, Dr^a, Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof^a, Dr^a, Suze Piza (UFABC)

Instauratio Magna

Revista do Programa de
Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade
Federal do ABC

v.1, n.3 (2021)

ISSN: 2763-7689

[https://periodicos.ufabc.edu.br/
index.php/instauratiomagna](https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/instauratiomagna)

Para contato:

instauratio.magna@ufabc.edu.br



Sumário

Editorial	1
Dossiê: Diálogos ético-políticos com Judith Butler	
Apresentação Aléxia Bretas	2
Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo Edvan Aragão Santos	8
Ambivalências da sujeição: Judith Butler, Foucault e a psicanálise em <i>A vida psíquica do poder</i> Michele Teixeira Bonote	53
Performatividade e real: os limites da subversão em Judith Butler Izabela Loner Santana	91
Imagens do sofrimento humano segundo Butler e Sontag: a questão da eficácia ético-política da fotografia Jean Rodrigues Siqueira	134
Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária Ada Cristina Ferreira	178
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	208
Artigo	
O desejo mimético e seus mecanismos no pensamento de René Girard a partir da tragédia de Édipo Diego dos Anjos Azizi	245
Tradução	
A natureza econômica da investigação física, de Ernst Mach Luis Valter Machado Junior	273



Editorial

Neste número da *Revista de Filosofia Instauratio Magna* vem a público o Dossiê intitulado “Diálogos ético-políticos com Judith Butler”, a ser apresentado, em seguida, pela Prof^a. Dr^a. Alécia Bretas, conselheira editorial de *RFIM*, professora do PPG-FIL/UFABC e editora convidada deste número. Além dos artigos publicados no Dossiê, também estão incluídos, na sequência, um artigo e uma tradução provenientes das submissões em fluxo contínuo.

Agradecemos aos membros do corpo editorial que se engajaram na realização deste número, bem como a todas as autoras e todos os autores que tiveram interesse em publicar conosco.

Izabela Loner e Pedro Farhat,

Editores responsáveis



Apresentação

Diálogos ético-políticos com Judith Butler

Imaginado coletivamente, este dossiê surgiu de um curso de Temas de Filosofia Política ministrado por mim junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC durante o primeiro quadrimestre de 2021 com o título de “A ético-política de Judith Butler”.

A partir de uma leitura rigorosa de textos selecionados por uma escuta filosófica sensível às interpelações do tempo do agora, temas butlerianos como feminismo e desconstrução das identidades; gênero como performance; tornar-se sujeito como submissão e subversão; precariedade e condição precária; o luto público como resistência política; e o que pode a não violência foram apresentados e debatidos por uma turma vibrante de mestrandas/os, doutorandas/os e ouvintes.

Fazer isso em um contexto pandêmico foi uma experiência desconcertante. Éramos vinte e cinco pessoas reunidas duas vezes por semana em um espaço virtual animado pelas imagens

dialéticas e pelo léxico performativo de Judith Butler a reverberar contra um *background* desolador onde a vulnerabilidade, o sofrimento e o luto eram presenças indeléveis. De um só golpe, a pertinência das categorias, enquadramentos e modos de análise desenvolvidos pela autora de *Quadros de guerra e Vida precária* se tornara pungente, numa aderência quase insuportável com a realidade. Rimos, choramos e nos inquietamos juntas/os.

Mas como nos ensina Walter Benjamin, o pensamento crítico requer uma distância justa. Assim, entre os extremos da empatia incondicional e da alienação pragmática, os seis ensaios que compõem este volume muito nos dão a pensar sobre as insuficiências de noções canônicas como as de liberdade e autonomia para lidar com os impasses produzidos em democracias liberais transfiguradas pela reversão dos direitos humanos em pura e simples necropolítica.

Assinado por Edvan Aragão Santos, o primeiro artigo toma como objeto de análise o lugar – ou melhor, o não lugar – ocupado por Judith Butler entre duas tradições filosóficas, até bem pouco tempo, consideradas antagônicas ou mesmo incompatíveis: a teoria crítica de extração hegelo-marxista e o pós-estruturalismo francês. O que pode parecer inviável para intérpretes mais sectários e/ou ortodoxos se converte em ponto de partida para a redação do texto “Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo”.

Com sorte, sua leitura pode nos ajudar a superar persistentes antinomias que atravessam o pensamento contemporâneo de Norte a Sul – e vice-versa.

Já o segundo artigo trata do diálogo travado por Judith Butler com a teoria psicanalítica mediada pela leitura crítica de *Vigiar e punir*. De autoria de Michele Bonote, “Ambivalências da sujeição: Judith Butler, Foucault e a psicanálise em *A vida psíquica do poder*” se detém na questão da agência humana, tematizada a partir do movimento duplo pelo qual alguém se torna sujeito: submetendo-se ao poder, mas também impondo resistências a ele. O resultado é a proposição de uma “teoria do eu” na qual o papel da melancolia é revisto e ressignificado, revelando-se fundamental como instrumento de resistência e ação – não além, senão no âmago mesmo das dinâmicas de subjetivação (*assujettissement*).

Dando prosseguimento aos debates com a psicanálise, é a vez de Izabela Loner chamar atenção para a viabilidade das operações de sublevação contra os discursos hegemônicos, no caso de Butler, numa relação inextrincável com a noção de performatividade. A fim de discutir os escritos butlerianos não a partir de seus pressupostos, mal-entendidos ou apropriações indevidas, mas, em vez disso, pela consideração de seus efeitos, “Performatividade e real: os limites da subversão em Judith Butler” con-

voca interlocutoras/es como Alenka Zupančič, Sabine Prokhoris, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek para uma conversa propositiva com Jacques Lacan articulada pelas tensões entre o real e o simbólico na controvertida teoria da performatividade de Judith Butler.

Jean Rodrigues Siqueira, por seu turno, detém-se nas reflexões engendradas na encruzilhada entre a estética, a epistemologia, a ética e a política iluminada pela noção de enquadramento (*frame*). Em "Imagens do sofrimento humano segundo Butler e Sontag: a questão da eficácia ético-política da fotografia", o autor discute até que ponto a exposição pública dos traumas de guerra pela fotografia pode, de fato, levar da comoção à revolta e daí à ação política. Enquanto Susan Sontag interpreta imagens produzidas no contexto da guerra do Vietnã, Butler faz algo parecido a partir da cobertura visual das intervenções militares dos Estados Unidos no Oriente Médio. Desta interessante contraposição, surge a pergunta incontornável: em meio aos dispositivos midiáticos de produção de choque, terror e compaixão seletiva, o que pode a fotografia diante da dor dos outros?

Pois se todo quadro demarca um interior e um exterior da cena representada, quais critérios desenham tais limites, bordas ou fronteiras? Atenta às violências criadoras e mantenedoras de linhas divisórias entre mundos linguísticos, culturais e econômi-

cos em conflito, Ada Cristina Ferreira redige o instigante “Quadros que falam: um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária”. Orquestrando um dueto entre duas autoras fundamentais para o feminismo cuir interseccional, o artigo desloca a noção butleriana de precariedade para pensar a condição de vida de pessoas marcadas pelas opressões entrelaçadas de raça, gênero e orientação sexual situadas no Sul global – como, aliás, é o caso da própria escritora lésbica, “mestiça” e chicana com quem Butler dialoga do lado de lá da fronteira México-EUA.

Finalmente, o sexto e último artigo trata das questões concernentes ao poder e à violência – duas constantes nos escritos mais recentes da filósofa. Escrito por Robério Honorato dos Santos, o texto “Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt” coloca em relação as ideias políticas de duas intelectuais de ascendência judaica que, apesar das afinidades eletivas, mantêm posicionamentos bastante distintos quanto ao papel do Estado e à viabilidade de um poder não violento.

Sem querer produzir uma falsa totalidade pela homogeneização dos ensaios que compõem este dossiê e, ao mesmo tempo, buscando apontar preocupações comuns entre eles, a lição

que uma leitura dialógica dos escritos ético-políticos de Judith Butler nos ensina pode ser resumida nestas palavras derradeiras – vocalizadas pela própria autora, publicadas originalmente na revista *Time* e traduzidas por *A terra é redonda* em maio deste ano:

“A pandemia iluminou e intensificou desigualdades [de gênero], raciais e econômicas ao mesmo tempo em que aguçou os sentidos globais de nossas obrigações com os outros e com o planeta. Há um movimento com direção mundial, baseado em uma nova noção de vulnerabilidade e interdependência. A experiência da finitude está associada a uma aguçada percepção das desigualdades: quem morre prematuramente e por quê? E para quem estão ausentes a infraestrutura ou a promessa social de continuidade da vida?

Essa percepção da interdependência do mundo, fortalecida por uma crise imunológica comum, desafia a concepção de nós mesmos como indivíduos isolados e encapsulados em corpos discretos, sujeitos a fronteiras estabelecidas. Quem negaria, nesta altura, que ser um corpo significa estar vinculado a outras criaturas vivas, às superfícies e aos elementos, incluindo o ar que pertence a ninguém e a todos?”.

Profª. Aléxia Bretas

São Bernardo do Campo, 24 de novembro de 2021



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

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Edvan Aragão Santos

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

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.542

Recebido em: 31 de agosto de 2021.

Aprovado em: 14 de setembro de 2021.

Contato do autor: edvanaragaosantos@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3613864054592725>

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Resumo

Pretende-se neste artigo desenvolver uma conversação crítica da filósofa Judith Butler com Hegel e Foucault a partir de um trecho da famosa preleção *A ordem do Discurso*, de Foucault. Ao se articular com a desconstrução e a crítica da identidade tal como posta pelos pós-estruturalistas ao mesmo tempo em que abre um diálogo com Hegel e a teoria crítica, Butler oferece uma original perspectiva que não se resume aos limites das respectivas "escolas". Ou seja, se assim é possível afirmar, na obra de Butler existem diálogos constantes entre teorias aparentemente distintas nos quais sua filosofia oferece perspectivas originais que permitiriam pensar numa superação de antinomias do pensamento contemporâneo, sobretudo nesse debate entre Hegel e os chamados pós-estruturalistas.

Palavras-chave: Butler, Foucault, Hegel, pós-estruturalismo, identidade, diferença.

—

Butler between Hegel and poststructuralism

Abstract

The aim of this article is to develop a critical conversation between the philosopher Judith Butler with Hegel and Foucault based on an excerpt from the famous lecture *The order of Speech*, by Foucault. By articulating with deconstruction and critique of identity as posed by poststructuralists while opening a dialogue with Hegel and criti-

cal theory, Butler offers an original perspective that is not limited to "schools". In other words, if so is it possible to affirm, in Butler's work there are constant dialogues between apparently distinct theories in which her philosophy offers original perspectives that would allow us to think about overcoming some antinomies of contemporary thought, especially in this debate between Hegel and the so-called post-structuralists.

Keywords: Butler, Foucault, Hegel, poststructuralism, identity, difference.

—

Butler entre Hegel y el postestructuralismo

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar una conversación crítica entre la filósofa Judith Butler con Hegel y Foucault a partir de un extracto de la famosa conferencia *El orden del Discurso*, de Foucault. Al articularse con la deconstrucción y la crítica de la identidad planteada por los postestructuralistas mientras abre un diálogo con Hegel y la teoría crítica, Butler ofrece una perspectiva original que no se limita a las respectivas "escuelas". Es decir, si es así es posible afirmar, en la obra de Butler hay diálogos constantes entre teorías aparentemente distintas en los que su filosofía ofrece perspectivas originales que nos permitirían pensar en la superación de antinomias del pensamiento contemporáneo, especialmente en este debate entre Hegel y los llamados postestructuralistas.

Palabras clave: Butler, Foucault, Hegel, postestructuralismo, identidad, diferencia.

Butler entre Hegel e o pós-estruturalismo

Edvan Aragão Santos

Preâmbulo: Localização do problema

Foucault em sua famosa aula inaugural no *Collège de France* em 1970, *A ordem do discurso*, publicada posteriormente em livro, em um momento crucial do texto, nos coloca em um debate que definiu, em grande medida, os rumos do pensamento contemporâneo europeu continental:

[...] toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano. [...] Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós, supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artilho que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar. (FOUCAULT, 1996, p. 72 e 73)

Foucault, na ocasião desta aula, estava substituindo a cadeira antes preenchida por um dos seus mestres, Jean Hyppolite – um dos responsáveis, junto com Alexandre Koyré, Jean Wahl e Ale-

xandre Kojève¹, por trazer Hegel ao solo francês. Esta questão nos remete a um debate caloroso que encontra seu ponto alto em meados da década de 1960, na qual uma geração inteira de pensadores se volta contra Hegel, contra a dialética hegeliana e seus pressupostos para repensar a realidade por outras vias, sobretudo pela via de uma ontologia afirmativa².

Havia, nesse contexto, uma tentativa de fugir às teorias críticas e ao negativo, cujas demandas pediram novas abordagens que passam a figurar no pensamento do século XX, sobretudo na mudança de paradigma³ do chamado estruturalismo para o pós-estruturalismo⁴. Nesse período, o chamado pós-estruturalismo

1 Capítulo à parte, caberia uma tese ou outro artigo sobre esse tópico. Há um estudo amplo da recepção de Hegel na França e Kojève tem um lugar de destaque nessa recepção com seus cursos sobre Hegel, frequentados por ilustres pensadores do século XX, como Sartre e Lacan. A influência da interpretação de Kojève é decisiva no modo como os franceses interpretarão Hegel; trata-se de uma espécie de Hegel existencialista e materialista numa leitura concentrada na dialética do senhor e do escravo.

2 Se levarmos em conta uma perspectiva deleuziana influenciada sobretudo por Nietzsche, numa crítica ontológica e moral contra Hegel. O próprio Deleuze vai afirmar que sua filosofia consiste num "anti-hegelianismo generalizado" (DELEUZE, 2020, p. 13).

3 Usaremos o termo *paradigma*, ainda que soe exagerado. Pensamos que o fato de se tratar de uma reviravolta da filosofia justifica o uso. No entanto, é importante frisar que, ao mesmo tempo, isso não quer dizer que existiu uma superação total em relação ao estruturalismo, por isso o prefixo "pós".

4 "Devemos interpretar o pós-estruturalismo, pois, como uma resposta especificamente filosófica ao status pretensamente científico do estruturalismo e à sua pretensão a se transformar em uma espécie de megaparadigma para as ciências sociais. O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob inspi-

francês estabeleceu — entre uma série de mudanças de paradigmas — um combate mais incisivo contra o mais célebre conceito da filosofia hegeliana, a dialética, combate que já estava sendo realizado desde o estruturalismo de Lévi-Strauss, perpassando o pensamento do primeiro Foucault, além de Althusser e Sartre, autores que já expressavam uma reação à dialética como uma espécie de filosofia normativa e conservadora “no interior de uma concepção teleológica e necessitarista da história, de um movimento de integração sem rupturas efetivas” (SAFATLE, 2019, p. 221). Ainda que estivesse no horizonte destes autores uma crítica ou reformulação da dialética, foi mais especificamente em um momento posterior — mesmo que o chamado estruturalismo não tivesse definitivamente terminado ou sido superado —, em meados da década de 1960, que teóricos e pensadores inclinaram de modo mais enfático suas críticas à dialética, com objetivo de trazer o fim de uma filosofia com pretensões à totalidade e com o intuito de sepultá-la enquanto motor intelectual das filosofias que pensaram o movimento e o trabalho do negativo. Mas, como bem atenta Foucault, talvez seja necessário pensar em que sentido é possível fugir desse espectro hegeliano e as consequências e possibilidades reais dessa saída, caso ela precise ser de fato consumada.

ração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”; a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista” (PETERS, 2000, p. 10).

Suspendendo nosso juízo provisoriamente, fato é que este debate demarcou e consolidou uma espécie de fratura entre tradições. De um lado, a teoria crítica que vinha ancorada pelo diálogo com a dialética e o hegelianismo e, de outro lado, o pós-estruturalismo em seu desconstrutivismo em relação à dialética e às questões do sujeito, da identidade e da teleologia histórica, para citar algumas questões nodais.

Se não era possível visualizar pontos de convergências ou saídas para este embate, talvez o tempo precisasse fazer a sua parte e permitir que a sua duração trouxesse um amadurecimento natural e respostas significativas⁵. Em história recente, num período mais contemporâneo a nós, no que poderíamos arriscar chamar aqui já de pós do pós-estruturalismo, alguns autores efetivariam algumas soluções próprias para sair desse embate. É o caso extraordinário da filósofa Judith Butler.

Butler, como leitora privilegiada tanto da tradição crítica quanto dos pós-estruturalistas — tanto da matriz hegeliana⁶ quanto de Foucault —, ao desenvolver diálogos entre pensamentos apa-

⁵ Este debate é feito sobretudo por Deleuze e Derrida, que de fato enfrentam o hegelianismo em diversas frentes. Esta ojeriza a Hegel será uma marca definidora dessa geração.

⁶ A tese de doutorado de Butler, *Sujeitos do desejo*, versou sobre a influência de Hegel no século XX na filosofia francesa, pensamos que valeria um debate particular sobre a questão do desejo em outro artigo.

rentemente distintos e que se contrapõem, parece equacionar soluções a partir de frutíferos diálogos, a princípio já por seu próprio estilo de leitura e apropriação, que destacaremos adiante. Mas, sobretudo, ao entrar em contato com a crítica à identidade dos pós-estruturalistas pela via da diferença, ao mesmo tempo, Butler leva em consideração o estatuto crítico e ético das questões sociais de dimensão macrossocial e suas condições materiais, possibilitando, desse modo, diálogos convergentes sem amarras, seja a partir da tentativa de fuga da dialética ou filiada puramente à teoria crítica, talvez porque novas demandas pedissem que as convergências fossem possíveis⁷.

Com efeito, Robert Sinnerbrink em seu livro intitulado *Hegelianismo* no qual faz uma espécie de sobrevoo da influência de Hegel na filosofia e suas ramificações situa Butler como uma privilegiada interlocutora, que retoma importantes debates hegelianos dialogando com as críticas pós-estruturalistas, como atesta já no prefácio do seu livro:

Como conclusão, aceno brevemente para pensadores contemporâneos (como Judith Butler e Slavoj Žižek), cuja obra produtivamente se apropria de temas hege-

⁷ Será que estaríamos falando aqui de um esgotamento do pós-estruturalismo como crítica ao capital? Se podemos nos antecipar um pouco, Butler pensa a *diferença* radical, mas sem perder as relações materiais de produção e a coletividade ética como horizonte de uma política efetiva. Poderíamos afirmar que Butler é, também, uma pensadora da teoria crítica.

lianos além de integrar as críticas de Hegel encontradas na teoria crítica e no pós-estruturalismo. (SINNERBRINK, 2017, p. 9)

Trataremos de algumas derivações desta hipótese na conclusão de nosso trabalho. Feito este breve preâmbulo, trata-se, neste artigo, de mostrar como Butler encontra soluções para responder a essas antinomias do pensamento contemporâneo articulando diferentes tradições de modo crítico. Para tanto, atenção especial será conferida a dois de seus principais interlocutores, a saber: Hegel e Foucault. Entraremos, desse modo, em algumas obras de Butler para dar vazão a essa fecunda articulação.

Foucault como interlocutor privilegiado de Butler: diversidade versus identidade?

Butler, em *Problemas de gênero*, livro que de certo modo a coloca nos holofotes da mídia e lhe dá uma notoriedade filosófica, seja como construtora da teoria *Queer*⁸, seja como feminista progressista — causando uma série de reverberações tanto positivas quanto reativas dos seus detratores⁹ —, tem Foucault como

⁸ Termo que originalmente se refere a estranho, esquisito, que depois foi incorporado aos que estavam à margem, sendo apropriado pelo debate sobre gênero e sua multiplicidade.

⁹ É o caso, sobretudo, da ala conservadora. Butler tem o talento de conseguir, na erupção do seu pensamento, provocar tanto a direita conservadora quanto a esquerda ortodoxa. Eis a característica de um pensamento intempestivo e inovador.

um dos seus aliados, reconhecendo alguns débitos para com ele tanto em relação à crítica à noção de identidade quanto a uma interpretação crítica da heterossexualidade compulsória que determinaria uma perspectiva binária do gênero a partir de uma naturalização do sexo como modo de organização social e da vida. Nesse sentido, Foucault aparece, sobretudo com a *História da sexualidade*, como um articulador privilegiado, ainda que ela forneça algumas críticas que veremos adiante sobretudo no caso dos diários da hermafrodita Herculine Babin. Desse modo, faz-se necessário pontuar algumas considerações butlerianas acerca de algumas referências de Foucault em sua obra, especialmente tendo como escopo geral neste artigo duas de suas obras — mas sem deixar de fazer alusões a outras quando pertinentes — a saber: *Problemas de gênero* e *A vida psíquica do poder*.

Posta esta pequena introdução, vamos diretamente ao *Problemas de gênero*. Nesta obra Butler nos diz que Foucault teria trazido uma novidade em relação à interpretação de gênero a partir da sua genealogia, novidade que pressupõe não uma busca de uma origem da condição heteronormativa, mas sim das suas construções a partir dos dispositivos de poder. Ela nos situa:

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as

origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. (BUTLER, 2018, p. 7-8)

Butler conversa com Foucault para pensar, sobretudo, a crítica a uma metafísica substancial, na qual incluiria uma crítica da ideia de uma origem natural da sexualidade, e a crítica de uma filosofia da identidade e das identidades, inclusive a feminina, que aparece, segundo ela, em último caso, como difícil de ser identificada substancialmente, isto é, para Butler, como uma categoria, é em si mesma instável e errante. Para Foucault, estas identidades mesmas são formas sociais produzidas por forças políticas de controles de corpos com fins de docilização e organização social e da vida. Em vista dessa perspectiva, é com Foucault que Butler investe contra uma teoria da identidade ou das identidades em sua radicalização, tendo como horizonte a *diferença*, mola mestra do pós-estruturalismo e base da teoria *Queer*, como ela aponta em algumas questões centrais deste livro:

Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas

feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2018, p. 8)

Trata-se, pois, de repensar uma essência ou ontologia da identidade, a qual, de uma perspectiva sobretudo feminista¹⁰, Butler estaria pondo em questão, tanto incluindo as teorias essencialistas feministas, quanto tendo em vista inclusive as feministas de segunda geração, como Simone de Beauvoir¹¹, por exemplo, radicalizando a construção da própria perspectiva do feminino enquanto uma essência própria ou contrária ao masculino.

Com efeito, ela engendraria, desse modo, uma percepção de uma pluralidade muito maior de gêneros, tese esta que tem em grande parte como propedêutica uma crítica da castração proporcionada pela dicotomia masculino e feminino. Segundo a autora, a leitura foucaultiana, ao observar como se consolidam as normas de poder a partir dos aparatos — políticos, sociais e jurídicos —

10 Vale notar que, apesar de dirigir suas críticas às identidades binárias, o que mobilizaria múltiplas possibilidades de existência, Butler se coloca a partir de um referencial feminista.

11 "A teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Apesar de meus próprios esforços anteriores de argumentar o contrário, fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos. A preservação dessa distinção pode ser lida como sintomática do próprio falocentrismo que Beauvoir subestima." (BUTLER, 2018, p. 25).

baseados no negativo¹², nas formas de controle, legitima essas formas de poder sobre os corpos, determinando uma verdade do sexo. Butler comenta:

A noção de que pode haver uma "verdade" do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre "feminino" e "masculino", em que estes são compreendidos como atributos expressivos de "macho" e de "fêmea". (BUTLER, 2018, p. 31)

A matriz cultural que organiza essas identidades fixas, a partir das quais certos gêneros passam a existir e regular as formas sociais, pressupõe a exclusão de outros, isto é, a heterossexualidade exige que algumas práticas não possam existir nem no sexo, nem no gênero. Trata-se de algo ainda mais radical: as outras modalidades de sexo e gênero seriam uma espécie de "falhas no desenvolvimento ou impossibilidades lógicas" (BUTLER, 2018, p. 31), determinando desse modo aqueles que são normais

¹² "A *relação negativa*. Com respeito ao sexo, o poder jamais estabelece relação que não seja de modo negativo: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento. O poder não "pode" nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não; não se produz alguma coisa, são ausências e falhas; elide elementos, introduz descontinuidades, separa o que está junto, marca fronteiras. Seus efeitos tomam a forma geral do limite e da lacuna." (FOUCAULT, 1999, p. 81).

e aqueles que não o são, estes existindo como patologias ou anormalidades.

Reconhecendo sua relação com os pós-estruturalistas, Butler circunscreve pelo menos duas linhas interpretativas com as quais ela trava diálogo e mostra sua filiação com a tradição feminista pós-estruturalista francesa para a questão da identidade sexual, a saber: o pensamento de Luce Irigaray¹³, autora que explicita a existência de apenas um sexo, o masculino, e os posicionamentos de Foucault, “que presumem que a categoria do sexo, tanto masculino como feminino, é produto de uma economia reguladora difusa da sexualidade” (BUTLER, 2018, p. 32).

Com efeito, o intercessor fundamental de Butler é Foucault cuja obra a ajuda a pensar uma crítica à substância, esta que define uma noção identitária fixa do sexo:

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância — isto é, constituinte

13 Importante interlocutora de Butler também, Irigaray tem uma obra interdisciplinar na qual dialoga com psicanálise, linguística, filosofia, sendo um dos nomes importantes do feminismo.

da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. (BUTLER, 2018, p. 39)

A filósofa retoma Nietzsche em *Genealogia da Moral* — autor de referência para Foucault — para criticar essa noção substancial de que haveria um agente por trás do fazer, isto é, não haveria, para Nietzsche, um ser por trás do fazer, do realizar, do tornar-se; a obra é tudo e o sujeito se constitui a partir do ato, não há, portanto, um sujeito fundante e essencial. Neste sentido, ela afirma que não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero, ou seja, as identidades são performaticamente construídas. Neste sentido, não teríamos aqui em Butler uma evidente relação com uma crítica ao sujeito humanista tão presente no pós-estruturalismo¹⁴?

A perspectiva de Foucault, segundo Butler, articula uma relação entre lei, poder e desejo em concomitância, de modo que se contrapõe a outras leituras como as de Freud e Marcuse, pois estes, segundo a autora, pressupõem uma lei do desejo inaugural; no caso do tabu do incesto, em especial, a leitura de Foucault não iria impor nenhuma predisposição primária. Butler nos esclarece:

14 Se entendermos o pós-estruturalismo também, tal como o estruturalismo, como uma crítica ao sujeito, descentralizando-o.

Foucault defende uma lei produtiva sem a postulação de um desejo original; a operação dessa lei se justifica e se consolida pela construção de uma explicação narrativa de sua própria genealogia, a qual de fato mascara sua própria imersão nas relações de poder. Assim, o tabu do incesto não reprimiria nenhuma predisposição primária, mas criaria efetivamente a distinção entre as predisposições "primárias" e "secundárias", para narrar e reproduzir a distinção entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima. (BUTLER, 2018, p. 93-94)

O incesto que produz proibição e limitações determinando o tipo de sexualidade e relações toleráveis em uma sociedade não pressupõe uma anterioridade genuína e substancial. Foucault, neste ponto, estaria se contrapondo à perspectiva de Gayle Rubin¹⁵, que dispõe uma noção de um sexo distinto de um gênero, um sexo anterior, bissexual ou polimórfico. É justamente neste ponto que ele insiste na concomitância ou precedência da lei ao sexo:

Mas, se aplicarmos a crítica foucaultiana da hipótese de repressão ao tabu do incesto — esse paradigma da lei repressiva —, veremos que a lei parece produzir tanto a heterossexualidade sancionada como a ho-

15 Gayle Rubin é uma antropóloga que escreveu grande número de artigos muito influentes, entre os quais *"The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex"*, *"Thinking Sex"*, *"The Leather Menace"* e *"Misguided, Dangerous and Wrong: An Analysis of Anti-Pornography Politics"*.

mossexualidade transgressora. Ambas são na verdade efeitos, temporal e ontologicamente posteriores à lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei. (BUTLER, 2018, p. 95)

Para o filósofo francês, portanto, o corpo não é sexuado antes de sua determinação em um discurso, isto é, o corpo só ganha sentido dentro de um contexto de relações de poder. Desse modo, esta lei corresponde a um dado momento que produz e gera o desejo reprimido. Ele prescreve, portanto, uma teoria na qual não se poderia universalizar o desejo, o sexo, sem entender suas condições e relações que envolvem o modo de existência desse desejo.

Nos diários da hermafrodita Herculine Barbin, que Foucault analisa em sua relação com *A História da Sexualidade*, encontramos um ponto importante de um debate em que Butler circunscreve a posição de Foucault em relação ao sexo e o poder e sua coextensão, ratificando a posição de Foucault e o investindo contra ele mesmo.

Na introdução de Foucault ao diário de Herculine Barbin, ele traz uma reflexão da experiência da hermafrodita para pensar uma sexualidade que foge das categorias binárias de masculino e feminino, que não se encaixa nos discursos médicos legais. Butler afirma:

A introdução de Foucault aos diários do hermafrodita Herculine Barbin sugere que a crítica genealógica das categorias reificadas do sexo é uma consequência inopinada de práticas sexuais que não podem ser explicadas pelo discurso médico-legal da heterossexualidade naturalizada. Herculine não é uma “identidade”, mas a impossibilidade sexual de uma identidade. Embora elementos anatômicos masculinos e femininos se distribuam conjuntamente por seu corpo, e dentro dele, não está aí a verdadeira origem do escândalo. (BUTLER, 2018, p. 38)

Este caso é deveras importante para Foucault pois foge das diretrizes tanto heterossexuais quanto homossexuais, o corpo do hermafrodita destrói não só a fisiologia dos corpos binários como a gramática que o ratifica. Esta heterogeneidade sexual explicitada em um hermafrodita não só desconcerta a sexualidade binária, mas também a metafísica subjacente que a implica. Isto é, o que seria identificado enquanto causa do gênero — uma anatomia sexual pré-definida —, na verdade, para Foucault, aparece como um efeito dado por um regime de sexualidade historicamente localizado, detentor de uma metafísica da substância identitária que sustenta este regime binário, sendo, no fim, um modo de operação do poder.

Na esteira desse debate sobre outras formas de sexualidade, Foucault estaria propondo, para Butler, um ideal emancipatório

não reconhecido que se mostraria cada vez mais difícil de se manter, nas palavras da autora:

(...) ao considerarmos aquelas ocasiões textuais em que Foucault critica as categorias do sexo e o regime de poder da sexualidade, torna-se claro que sua teoria sustenta um ideal emancipatório não reconhecido, que se mostra cada vez mais difícil de manter, mesmo dentro do rigorismo de seu próprio aparato crítico. (BUTLER, 2018, p. 117)

Em relação à sexualidade de Herculine¹⁶, Butler dirá que Foucault deixará de reconhecer as condições concretas de sua sexualidade, parecendo romancear o mundo dos prazeres, um mundo que ultrapassa as categorias do sexo e da identidade. Neste sentido, a filósofa vê uma diferença fundamental de contraste entre os próprios escritos de Herculine com a apropriação romanceada feita por Foucault.

Mas Butler também reconhece que Foucault, ao explicitar a relação intrínseca entre poder e sexo, critica a separação dessas instâncias, separação que definiria o poder como algo à parte, um fora que estivesse ora proibindo ora dando expressão à se-

16 "A teoria da sexualidade de Foucault, apresentada em *História da sexualidade 1*, é de algum modo contraditada em sua pequena mas significativa introdução aos diários que ele publicou de Herculine Barbin, um hermafrodita francês do século XIX. No nascimento, atribuíram o sexo 'feminino' a Herculine. Na casa dos 20 anos, após uma série de confissões a padres e médicos, ela/ele foi legalmente obrigada/o a mudar seu sexo para 'masculino'" (BUTLER, 2018, p. 116-117).

xualidade, negligenciando que o poder faz parte do próprio sexo - na verdade sendo este sexo um efeito e não causa das relações de poder. O que ocorreria é que esta relação de distância externa omite o poder e o perpetua, e, ao se institucionalizar em aparato jurídico, o poder serve como modo de coerção:

Quando o "sexo" é essencializado dessa maneira, torna-se ontologicamente imune às relações de poder e à sua própria historicidade. Como resultado, a análise da sexualidade descamba em análise do "sexo", e qualquer indagação sobre a produção histórica da própria categoria de "sexo" é impedida por essa causalidade invertida e falsificadora. (BUTLER, 2018, p. 119)

A autora identificaria, desse modo, uma espécie de contradição em Foucault na qual ele oscilaria entre uma perspectiva de uma sexualidade anterior ao poder, numa multiplicidade de prazeres em si, um tipo de sexualidade anterior à lei e que espera sua emancipação dos grilhões do poder, e, de outro lado, uma concepção de poder e de sexualidade que os tomaria como coextensivos. Butler assinala:

Os diários de Herculine fornecem uma oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo, ou talvez, mais apropriadamente, de denunciar a contradição que constitui esse tipo de convocação antiemancipatória à liberdade sexual. (BUTLER, 2018, p. 121)

O que Butler quer nos dizer com isso? O que está em jogo no caso de Herculine é uma espécie de diferença entre uma sexualidade antes e depois de sua imposição forçada para aderir juridicamente¹⁷ a uma identidade sexual social, o que foi o seu caso, tendo sido ele/ela condenado/condenada a assumir a sexualidade como homem, o que o levaria ao suicídio posteriormente. Foucault, contrariamente a uma perspectiva que defenderia em *História da sexualidade*, obra na qual define uma coexistência entre sexo e poder, no estudo sobre os diários de Herculine Babin estaria se contrapondo a esta perspectiva ao falar sobre como Herculine goza de prazeres livres das determinações jurídicas - um tipo de prazer livre das amarras das leis. É esse o ponto em que Butler insistiria numa leitura equivocada de Foucault, colocando-o contra si mesmo. Foucault não teria percebido que as amarras das leis, dos poderes, ainda que difusas, estão sempre existindo junto com a sexualidade; os prazeres são sempre capturados "pela própria lei que pretensamente desafiaríamos" (BUTLER, 2018, p. 122).

Isto é, Butler insiste em como o poder impera mesmo nesta instância supostamente neutra ou pré-legal do sexo. Essa "romanceação" que Foucault cria como uma sexualidade múltipla, para a autora, ainda assim é produzida por narrativas que regulam essas formas de sexualidade. Butler pontua:

17 Idem, p. 122.

Dentre as várias matrizes de poder que produzem a sexualidade entre Herculine e suas parceiras, figuram claramente as convenções sobre a homossexualidade feminina, a qual tanto é estimulada como condenada pelo convento e pela ideologia religiosa que o sustenta. Uma coisa que sabemos sobre Herculine é que ela/ele lia, e lia muito, que sua educação oitocentista francesa abrangia os clássicos e o romantismo francês, e que sua própria narrativa ocorre nos termos de um conjunto de convenções literárias estabelecidas. Na verdade, essas convenções produzem e interpretam para nós aquela sexualidade que tanto Foucault como Herculine consideram estar fora de qualquer convenção. (BUTLER, 2018, p, 122 e 123)

Não há um fora ou antes, tudo engloba poderes que definem os modos de sexualidade. Butler, ao investir Foucault contra ele mesmo, permite evidenciar o quanto ele esteve certo ao determinar a relação entre sexo e poder sempre interlaçadas. Na verdade, este efeito de considerar algo fora do poder não seria um subterfúgio do próprio poder em se omitir?

No entanto, para Butler, ainda assim essa ambivalência da leitura de Foucault talvez se justificasse: ela expressaria uma outra perspectiva na qual Foucault, dentro de um contexto homossexual insistiria nessa dimensão da não identidade como uma subversão da identidade. Mas Butler, novamente, insiste no caráter problemático dessa assertiva ao ainda compreender os aspectos

de poder envolvidos nesta sexualidade e na sexualidade. O Foucault que importa para Butler é aquele que mostra como o poder se imiscui em todas as instâncias da sexualidade e do sujeito, de modo que o constitui, o assujeita, da mesma forma como acontece com a compreensão hegeliana de sujeição.

Feitas estas ponderações acerca de algumas leituras butlerianas de Foucault, iremos agora entrar em um debate sobre a persistência de Hegel, sobretudo em Butler, para depois enfatizarmos alguns aspectos possíveis de articulações da leitura desses dois teóricos aparentemente tão dispares, já que o próprio Foucault clama por uma destituição do sentido binário, do eu e do outro, numa subversão da dialética hegeliana, como dirá a própria Butler.

A persistência de Hegel

Ainda que Foucault e os pós-estruturalistas sejam objeto de debate por parte de Judith Butler, sobretudo em *Problemas de gênero*, o que a situa nesse espectro teórico, seu diálogo com Hegel¹⁸

¹⁸ Desde seu primeiro livro, sua tese em filosofia, *Sujeitos do Desejo*, Butler vinha dialogando com Hegel, sobretudo com o espectro hegeliano na filosofia francesa do século XX. De Kojève a Deleuze e Foucault, a questão do desejo perpassa historicamente sua leitura apontando as derivações desse conceito e suas recepções. Mas vamos aqui focar preferencialmente no debate estabelecido com Hegel em *A vida psíquica do poder*, ainda que tenhamos a intenção de aprofundar este debate de sua tese posteriormente.

é antigo, indo desde sua tese *Sujeitos do desejo* até o *Clamor de Antígona*¹⁹. Hegel é uma referência privilegiada de Butler acima de tudo por causa das relações que ela tece com a teoria do reconhecimento (a questão da intersubjetividade tão cara à filosofia alemã) e com a dialética do senhor e do escravo (tão cara à tradição francesa), sendo estes elementos cruciais para discutir a formação do sujeito. No nosso caso, vamos dar evidência ao debate contido em *A vida psíquica do poder*. Neste livro, de início, ela questiona, com Hegel, o porquê de o sujeito negar a si mesmo, isto é, ser conduzido a sua sujeição:

Considerado sob linhas nietzschianas e hegelianas, o sujeito tolhe a si mesmo, realiza sua própria sujeição, deseja e forja seus próprios grilhões, e assim se volta contra um desejo que ele sabe – ou sabia – ser seu. (BUTLER, 2017, p. 32)

Essa perspectiva paradoxal do sujeito que, ao tentar se libertar, constrange a si mesmo é o ponto nodal deste livro de Butler, que almeja entender como as estratégias de poder não se fundam apenas a partir da exterioridade, mas que o processo de sujeição

19 “Finalmente, Butler voltou recentemente à famosa interpretação hegeliana de Antígona (uma figura de interesse duradouro para as feministas). Antígona é uma figura da outridade radical, argumenta Butler, cuja transgressão não é, como Hegel reivindicou, uma articulação da contradição entre as esferas feminino-familiar e masculino-política. Em vez disso ela é uma figura liminar da outridade radical cujo destino é também uma interrogação do parentesco e das relações sexuais que desafiam a abordagem de Hegel das relações de gênero, da família, da sociedade civil e do Estado” (SINNERBRINK, 2017, p. 287 e 288).

a ele se dá na interioridade, na constituição do próprio sujeito, isto é, seu *assujeitamento* é feito de modo que sua própria identidade é forjada dentro dessa dimensão.

Esta contradição de uma libertação ao mesmo tempo escravizada se intensifica ainda mais quando percebemos que a própria liberdade conduz a uma condição de subserviência. Para além do debate sobre a reiteração do trauma sob a perspectiva de Lacan²⁰, é numa já primeira articulação entre Foucault e Hegel que Butler explica melhor essa relação paradoxal na qual, segundo Hegel, a liberdade se dissolveria numa escravidão de si:

Foucault sugeria que o propósito da política moderna não é mais libertar o sujeito, mas sim interrogar os mecanismos reguladores pelos quais os "sujeitos" são produzidos e mantidos. Ainda que o vocabulário de Foucault não se confunda com o de Hegel, sua preocupação com as ambíguas implicações do sujeito (*assujettissement*: formação e regulação simultâneas do sujeito) de certa forma está prefigurada no relato hegeliano de como a libertação do escravo resulta em várias formas de autocensura ética. (BUTLER, 2017, p. 40)

²⁰ Butler traz Lacan para o debate ao pensar o modo como, na formação da identidade, o sujeito, ao negar sua condição de subserviência, busca constituir sua autonomia, mas, ao mesmo tempo, reitera o trauma daquilo que nega. Esse tema envolveria uma discussão mais articulada de Butler com a psicanálise.

Ora, já teríamos aqui os primeiros passos da complexa teia que Butler irá tecer sobre o *assujeitamento* e a relação entre Foucault e Hegel que queremos trilhar. As promessas de liberdade vão sendo substituídas pela compreensão das relações de poder e de como o sujeito se constitui no mundo e com o outro. No caso de Hegel, esta relação é conhecida na sua discussão acerca da consciência infeliz na *Fenomenologia do espírito* no debate sobre a dialética do senhor e do escravo, demonstrando neste capítulo uma interdependência da relação entre o eu e o outro com as supressões éticas que o escravo sofre até alcançar sua independência. Esta autocensura é efetuada sobretudo porque já existe uma interdependência entre o senhor e o escravo, minando qualquer possibilidade de autonomia. Hegel nos diz em um primeiro momento:

A consciência de si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2014, p. 142)

O reconhecimento de si se dá sempre a partir de uma relação, o outro me constitui, forma meu próprio eu. A filosofia hegeliana percebe, desse modo, sempre uma interrelação como forma constituinte do ser e da realidade, rompendo com o sujeito solipsista²¹. Ainda que se mantenham aparentemente separados e distintos é na relação que se dá a identidade tanto de si quanto do outro, condição crucial para a constituição da consciência do senhor e do escravo, pois eles não existem separadamente, só existe o senhor se existe o escravo e vice-versa:

São essenciais ambos os momentos: porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2014, p. 146 e 147)

Nessa dependência entre o senhor e o escravo jaz uma relação entre a vida e a morte. No horizonte último, não só o escravo como também o senhor depende da vida do outro, mas é no medo da morte que há no escravo o motivo crucial de aceitar

21 Esse é um debate longo em relação à teoria do conhecimento em Hegel e sua crítica a Kant, debate que envolve a ideia de que, enquanto em Kant a coisa em si deixa de ter comprovação de existência — o que existiria são os fenômenos percebidos pelo sujeito —, em Hegel, o sujeito se insere dentro de um esquema de relação, no qual subtende o outro e a história, retomando a coisa em si como absoluto.

sua submissão. Este corpo do escravo é sujeito a negações, "subordinado a uma exigência ética" (BUTLER, 2017, p. 40). Estas instâncias da constituição de uma vida cheia de privações e negações formam uma ética autoimposta, processo muito parecido, segundo Butler, com o modo como Nietzsche comenta a ética do escravo na *Genealogia da moral*:

"A consciência infeliz" estabelece uma relação entre a escravidão de si como sujeição corporal e a formulação de imperativos éticos autoimpostos que prefiguram a crítica de Nietzsche à mesma questão em *Genealogia da moral* e a apropriação dessa crítica por Foucault. (BUTLER, 2017, p. 41)

Essa relação com Nietzsche não é gratuita, pois esse desejo íntimo de liberdade decorrente dos processos de negação da subjetividade envolve uma relação própria com a "má consciência". Este processo de libertação para Foucault, ao recorrer a Nietzsche, lhe permite pensar o quanto essa libertação exterior é insuficiente e implica algo ainda mais contundente: "Devemos entender que os limites da libertação não são apenas autoimpostos; mais fundamental que isso, eles são a condição prévia da própria formação do sujeito" (BUTLER, 2017, p. 41). Neste ponto, Butler retoma Foucault para entender como o mecanismo de poder influi na própria formação do sujeito. Veiculando esse atravessamento entre Hegel e Foucault, Butler retoma *Vigiar e Punir*:

O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma "alma" o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1999, p. 29)

Com relação a este ponto, Butler insistiria na possibilidade de trazer para este debate não só a importância da questão da sujeição em Foucault, mas também a ideia de que recuperar Hegel poderia nos ajudar a dar luz a este problema a partir da compreensão dessa *consciência infeliz*, na qual aparece um discurso crítico sobre a negação da vida corporal, seu sacrifício, e a resultante de uma ética construída sob essas condições, demonstrando, então, dirá Butler, "paradoxos esclarecedores"²² (BUTLER, 2017, p. 42).

Butler deixa explícito em seu movimento de recuperação de *A consciência infeliz* de Hegel, a possibilidade de, com isso, entender o apego do corpo e sua sujeição e como esta ideia é novamente posta por Foucault:

Sem pressupor uma linha de influência direta, sugiro que as ideias de Hegel em "A consciência infeliz" so-

²² Butler irá aqui se valer do termo "autorebaixamento" a partir das articulações também com Freud e Nietzsche.

bre a inevitabilidade do apego do corpo e ao corpo em sujeição são reiteradas no referencial foucaultiano, e também sugiro que o relato foucaultiano da sujeição, apesar de ultrapassar a lógica dialética em alguns aspectos importantes, continua ligado à formulação hegeliana. (BUTLER, 2017, p. 42 e 43)

Esse casamento de autores que de algum modo aparentam se confrontar na rixa pós-estruturalista com Hegel, em Butler, é facilmente articulado a partir do entendimento dessa ambiguidade da sujeição - ainda que ela identifique que o corpo quase nunca seja foco de debate na *Fenomenologia do espírito*, diferentemente do que ocorre com Foucault e com a "tradição"²³ na qual ele se insere.

Na *consciência infeliz*, o corpo aparece vinculado a elementos importantes, mas eles são díspares entre o senhor e o escravo. Na verdade, a figura do senhor aparece enquanto um elemento descorporificado e que buscaria uma autorreflexão, já o escravo seria o corpo instrumental do senhor, aquele que trabalha, mas não retira o gozo e a realização desse trabalho.

Butler identifica nessa relação um truque inteligente no esquecimento que o senhor faz da atividade do escravo, fazendo com

23 Um elemento importante de notar é essa distinção entre uma tradição conceitual e/ou idealista e outra, como a francesa, em que o corpo aparece como elemento fundamental na filosofia.

que o Outro se torne uma espécie de cúmplice da relação, isto é, ao pôr a atividade ou o trabalho no escravo e sugerir uma autonomia a ele, em vez de parecer uma projeção orquestrada apenas pelo senhor, há na verdade um consentimento implícito neste ato. Butler:

Com efeito, o que se coloca como imperativo para o escravo consiste no seguinte: seja meu corpo para mim, mas não me deixe saber que este corpo em que você está é meu. Aqui se realizam uma injunção e um contrato de modo que os movimentos que garantem o cumprimento da injunção e do contrato sejam imediatamente encobertos e esquecidos. (BUTLER, 2017, p. 44)

Essa subserviência marca o modo ético do escravo. O corpo, assim como o trabalho e as marcas que o escravo acredita colocar em seu trabalho, não se reflete sobre ele mesmo. Na verdade, a marca que define seu negativo é de uma expropriação do objeto criado por seu trabalho, que passa a pertencer ao senhor:

Poderíamos dizer, em última instância, que esse trabalho refletido pertence ao escravo? Vale lembrar que o senhor renegou seu próprio ser trabalhador, renegou seu corpo como instrumento de trabalho, e determinou o escravo como aquele que ocuparia seu corpo para si. Neste sentido, o senhor contratou o escravo como sub-rogado ou substituto. (BUTLER, 2017, p. 44)

No entanto, o que está em jogo não é só o fato de o corpo do escravo não pertencer a ele e sim ao senhor, mas também o fato de o escravo carecer de reconhecimento, já que, para que o escravo fosse reconhecido pelo outro, que é o senhor, seria necessário que o senhor também se reconhecesse no escravo. Mas este não quer expor um corpo que não quer ser. Sobre este reconhecimento não realizado, Hegel conclui:

(...) para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (HEGEL, 2014, p. 148)

Nem o trabalho nem o objeto desse trabalho, seu resultado, pertencem ao escravo ainda que ele ache que possa pertencer, ainda que acredite que sua autonomia e liberdade se deem por essa instância, ele não faz mais do que mimetizar o senhor. Butler insistirá aqui em um efeito dissimulado, sendo que o objeto do trabalho tem por função encobrir esse efeito. Trata-se, pois, de uma ilusão de autonomia, mas que, em último caso, revela também a ilusão da autonomia do senhor, que dissimula sua autonomia no escravo, as duas autonomias excluindo-se recíproca e radicalmente:

O escravo descobre sua autonomia, mas (ainda) não vê que sua autonomia é o efeito dissimulado da auto-

nomia do senhor. (Tampouco vê que a autonomia do senhor é ela mesma uma dissimulação: o senhor efetua a autonomia da reflexão descorporalizada e delega a autonomia da corporificação ao escravo, produzindo assim duas "autonomias" que, a princípio, parecem excluir radicalmente uma à outra). (BUTLER, 2017, p. 45)

Esta odisseia da relação entre o senhor e o escravo dá margem a uma luta que tem como horizonte último uma luta entre a vida e a morte, neste processo de autonomia negada e apagada consecutivamente pela apropriação do senhor. No entanto, em Hegel, no fim do capítulo, o escravo chega a um reconhecimento de si depois dessas etapas de privações, isto é, existe o reconhecimento de si no final, mas sob a condição de um *medo absoluto*.

Nesta lógica existe um medo de perder o controle, "uma certa transitoriedade e expropriabilidade produzida pela atividade do trabalho" (BUTLER, 2017, p. 47) condenando o objeto a uma eterna transitoriedade, no consumo do objeto e no próprio corpo do escravo. O trabalho, para Hegel, seria o único lugar onde poderia haver uma retenção dessa transitoriedade ao dar forma ao objeto, na atribuição de uma característica não transitória. Mas o consumo é a deformação do objeto, irrompe o transitório e esvai a forma. O problema, no caso do escravo, é de uma natureza ainda mais precária, o objeto que ele produz, o qual possibilitaria que ele deixasse uma marca e que se reconhecesse nessa marca e

no objeto criado, só se dá a partir de uma expropriação, quando o objeto é entregue ao senhor.

As marcas do sacrifício constantes definem a identidade do escravo. Reconhecer-se é reconhecer esse reiterado sacrifício. Se, em um primeiro momento, havia uma luta entre a vida e a morte, em um segundo há uma limitação desse contrato entre o senhor e o escravo para depois haver uma reiteração do medo da morte por parte do escravo, em sua condição sempre precária de subserviência. Butler assinala:

Esse confronto com a morte no final do capítulo lembra a luta de vida ou morte do início. A estratégia de dominação teria como objetivo substituir a luta de vida ou morte. Mas na versão anterior a morte se dava por meio da violência do outro; a dominação era uma forma de forçar o outro a morrer *dentro* do contexto da vida. O fracasso da dominação como estratégia reintroduz o medo da morte, mas a institui como o destino inevitável de todo ser cuja consciência é determinada e corporificada, e não mais como uma ameaça posta pelo outro. (BUTLER, 2017, p. 49)

Ao destino inevitável da morte e seu reconhecimento devastador, o escravo se apega obstinado a si mesmo, a fim de não saber que a morte está sempre presente como horizonte. Essa obstinação é uma espécie de liberdade que permanece ainda no interior da escravidão. Neste contexto, surge a *consciência infeliz* na qual o

terror é remediado por uma obstinação que posteriormente será redefinida como uma presunção religiosa. O corpo do escravo é um corpo transitório: "o reconhecimento da morte do corpo é evitado, no entanto, em função de um modo de vida em que o corpo morre sem cessar: daí a passagem da servidão do escravo para a da consciência infeliz" (BUTLER, 2017, p. 50).

O campo ético surge como um efeito contra o medo absoluto da morte, a consciência ao mesmo tempo que é obstinada não deixa de ser uma forma de escravidão. Esse campo ético origina uma regulação de normas a partir do medo²⁴:

A sujeição que ocorre sob o signo do ético é uma fuga do medo, e por isso se constitui como uma espécie de fuga e negação, uma fuga terrível do medo que primeiro encobre esse medo com a obstinação e depois com a presunção religiosa." (BUTLER, 2017, p. 51)

Essa negação do corpo leva de alguma maneira à busca por uma imutabilidade que só existe no pensamento e no além vida, sacramentada nos rituais de mortificação, de jejum. Esse espaço/lugar onde o autossacrifício passa a existir é a vontade do outro, espaço no qual se possibilita a comunhão com outro e com o sacerdote.

²⁴ Essa reflexão não teria relações novamente com Foucault via Nietzsche?

Butler investiga essa dualidade corpo e alma em Hegel, na qual o corpo é sempre uma ameaça, algo expropriado e que sempre pode ser de um outro, ameaçando uma segurança e autossuficiência que rege a *Fenomenologia do espírito*. O corpo aparece como uma negação e a salvação, para ele, só seria uma fuga pela via de uma vida pós morte. para nomear esse processo de subordinação e de interiorização de uma *consciência infeliz*, Butler usará a expressão "reversão dialética". Mas eis a grande contradição: "neste sentido, portanto, a renúncia ocorre *por meio* do próprio desejo que é renunciado, e isso equivale a dizer que o desejo *nunca* é renunciado, mas se preserva e se reafirma na própria estrutura da renúncia" (BUTLER, 2017, p. 63).

Em Foucault, o que temos é uma reiteração parecida, pois corpo e poder são concomitantes, havendo um fracasso no modo como a repressão age porque ela produz os mesmos prazeres e desejos que procura regular:

O regime repressivo, como Foucault o chama, requer a própria ampliação e proliferação. Como tal, requer que o campo dos impulsos corporais se expanda e se prolifere como um campo moralizado, de modo que nunca lhe falte material novo para articular seu próprio poder. (BUTLER, 2017, p. 65)

Neste sentido, Butler observa uma diferença entre Hegel e Foucault, pois se em Hegel se presume um corpo no qual existe um

campo de anterioridade na sujeição, em Foucault a sujeição e a proliferação do campo corporal e lugares de regulação e controle são constantes e simultâneas; além de produzir o corpo, o poder o prolifera.

Dentro do referencial hegeliano, o sujeito, que se cinde do corpo, requer esse corpo a fim de sustentar sua atividade de separação; o corpo que há de ser suprimido, desse modo, é mobilizado a serviço dessa supressão. Para Foucault, o corpo a ser regulado é similarmente mobilizado a serviço da supressão, mas o corpo não se constitui antes da regulação. (BUTLER, 2017, p. 66)

No entanto, eis um ponto chave nessa leitura de Foucault: esse mesmo lugar de proliferação dessa regulação é o lugar de onde pode vir a resistência, o poder também gera suas resistências. A proliferação desse corpo tem também um elemento de imprevisibilidade a partir do qual a resistência à sujeição seria possível. Neste sentido, o desejo pode ser o elemento libertador das sujeições, pois os efeitos que a regulação produz e os poderes nem sempre são controlados. Por fim, Butler retoma Hegel:

O que Hegel conclui em "A consciência infeliz" não é apenas que a infelicidade moral não pode ser sustentada de forma coerente, que ela reconhece invariavelmente o ser corporal que procura negar, mas sim que busca da infelicidade, o apego à infelicidade, é tanto a condição dessa sujeição quanto sua potencial anulação. (BUTLER, 2017, p. 67)

Aqui teríamos uma imbricação possível entre Foucault e Hegel, posto que ambos estão de alguma maneira explicando o modo como se constitui o sujeito, sem cair numa compreensão ingênua sobre a autonomia e a liberdade, baseada em um sujeito que faz escolhas e é dotado da livre ação. Mas o paradoxo da sujeição exige que entendamos como as formas de poder e a relação com o outro engendram nosso modo de estar no mundo e que a superação das condições precárias de vida e das repressões só é possível mediante a compreensão desses mecanismos. Essa compreensão pode nos levar a perceber que as mesmas armas que produzem a escravidão podem ser utilizadas para produzir a liberdade.

Excursão: Butler entre o pós-estruturalismo e a teoria crítica

O que estava em jogo nesse debate entre matrizes teóricas distintas, entre o pós-estruturalismo e a teoria crítica? De um ponto de vista mais geral, podemos dizer que a crítica pós-estruturalista visava minar alguns pressupostos hegelianos enraizados em filosofias do século XX, como a totalidade do absoluto, as ideias de identidade que se voltavam para uma filosofia do Estado. Cabe lembrar que, nas últimas décadas do século XX, temos um contexto pós-guerra em que o Estado de bem-estar social aparecia como reforma indispensável para a organização social, mas que iria apresentar limitações na ação política e que viria a

se mostrar insuficiente ante a ascensão do neoliberalismo. Neste horizonte de discussão, Butler parece se colocar de um modo peculiar e muito original, ao se apropriar de maneira mais criativa dos seus interlocutores — alguns acusando-a de má leitora ou de polemista. Ela apresenta não só críticas contundentes, mas engendra, a partir do pensamento dos autores com os quais dialoga, propostas novas e criativas em sua filosofia²⁵.

O interesse de Butler pelo pós-estruturalismo fica claro em *Problemas de gênero*, como já circunscrevemos acima, mas a sua filiação à teoria crítica não deixa de ser menos evidente, não apenas em sua articulação com o filósofo da dialética do século XIX, mas também com seus descendentes no século XX, tal como Adorno, para citar um dos mais ilustres. Neste ínterim, é importante notar que Butler faz, em 2012, uma conferência publicada em texto quando foi contemplada com o prêmio Adorno, cujo título é, numa das possíveis traduções: *Pode-se viver uma vida boa em uma vida ruim?* Nesta conferência, a filósofa dialoga com a questão ética levantada por Adorno em *Minima Moralia*, ora fornecendo sua interpretação com uma articulação com Hannah Arendt — pensando ao contrário dela numa política privada e dos corpos — ora seguindo Adorno ao clamar por uma impossi-

²⁵ Se é o caso de um autor ser um mal historiador de filosofia, pode ser que, ao contrário, seja o caso de ser ao mesmo tempo um excelente filósofo - a própria história da filosofia está cheia desses casos. Não cremos também que seja o caso de Butler ser uma má historiadora ou intérprete.

bilidade ética de se levar uma vida boa dentro de uma vida ruim. Para Butler, numa sociedade que constrange e exclui uma parte significativa de sua população, é preciso ter como horizonte um engajamento ético mais amplo e com fins direcionados para o todo da sociedade e suas condições materiais, o que engloba o Outro. Se, em um primeiro momento seu objeto se voltou aos debates sobre gênero e feminismo, Butler pensará em uma esfera de diálogo com as condições sociais, na qual incluiria todos aqueles que estão à margem do sistema, cujos corpos não são passíveis de luto e de representação política - representação esta, para ela, não sendo suficiente, ainda que necessária. Para Butler, é preciso dar vazão às *diferenças* que não estão reconhecidas pela sociedade civil ou pelo Estado, abrindo espaço às potências imanentes da vida e da ação concreta.

Se Butler, portanto, se situa nestas querelas, ao articular com os personagens à margem da sociedade, poderíamos dizer que de algum modo ela também caminha à margem das escolas? Isto é, ela se permite conversar e transitar por questões que estavam em outro momento em um conflito aberto?

Desse modo, o que temos como horizonte aqui, mesmo que de modo inicial é dar a devida atenção a Butler como uma boa opção de aprofundamento e superação²⁶ de antinomias envolvidas

²⁶ Penso que esta é uma questão de tom hegeliano, pois algo próximo à famosa

no debate entre a *dialética* e a *diferença*, confronto este para o qual não sabemos se haveria uma resolução, mas a respeito do qual Butler possibilita, em seus diálogos e no seu fazer filosófico, alcançar uma conversação original, como é o caso de suas referências a Hegel e Foucault. Sinnerbrink comenta, nesse sentido:

A este respeito podemos dizer que a integração de ideias hegelianas, tanto do pós-estruturalismo quanto da teoria crítica nas obras de Butler e Žižek, aponta para uma “suprassunção” parcial de aspectos da divisão filosófica francês/alemão²⁷. Isto fica mais evidente nos recentes debates *entre* Butler e Žižek sobre subjetividade, política e universalidade na Modernidade... (Žižek permanece em uma orientação mais hegeliano-marxista enquanto Butler é mais nietzschiano-pós-estruturalista). Tais debates novamente apontam para a tensão produtiva entre as versões francesa e alemã do hegelianismo, e sugerem possibilidades futuras para a teorização de inspiração hegeliana da subjetivi-

suprassunção estaria em jogo aqui. Caberia uma discussão mais refinada em algum outro artigo, talvez movida pela seguinte questão: faria sentido pensar a obra de Butler como uma espécie de filosofia pós-hegeliana?

27 Paulo Arantes, em *Formação e desconstrução: Uma visita ao museu da ideologia francesa*, nota que esse diálogo se dará em outro continente, longe do lugar de origem desse debate, a saber, nos EUA, na recepção americana do pós-estruturalismo e da teoria crítica: “Pois foi nessa encruzilhada que a Nova Teoria Crítica alemã (antiga Escola de Frankfurt) tomou conhecimento pela primeira vez do pensamento francês contemporâneo. E vice-versa, também foi nos Estados Unidos que os franceses descobriram que havia na filosofia alemã algo mais do que Nietzsche e Heidegger” (ARANTES, 2021, p. 23). Podemos situar Butler, como americana, neste contexto? Tudo indica que sim.

dade, da política e da Modernidade. (SINNERBRINK, 2017, p. 288)

Questão esta que, não em vão, Sinnerbrink dirá ser um dos problemas mais pertinentes da filosofia contemporânea continental, de modo que, ao tentar dar direções para esse problema, possamos repensar a ontologia e a política contemporâneas. Isto é: podemos nos perguntar de que maneira as questões das diferenças perpassam também a questão do reconhecimento e do engajamento em um lugar comum com o outro, de modo a talvez podermos restituir o horizonte ético material sem ao mesmo tempo *suprassumir a diferença* em um todo.

Referências bibliográficas

ARANTES, Paulo Eduardo. **Formação e desconstrução**: Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021.

BARBIN, Herculine. **O diário de um hermafrodita**. Trad. Irley Franco. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Subjects of desire**: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York: Columbia University Press, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: O cuidado de si**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Trad. Raquel de Ramalhete, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SINNERBRINK, Robert. **Hegelianismo**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.



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

**Ambivalências da sujeição:
Judith Butler, Foucault e
a psicanálise em
*A vida psíquica do poder***

Michele Teixeira Bonote

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

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.541

Recebido em: 31 de agosto de 2021.

Aprovado em: 8 de novembro de 2021.

Contato da autora: michelebonote@hotmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1932947206200773>

Ambivalências da sujeição: Judith Butler, Foucault e a psicanálise em *A vida psíquica do poder*

Resumo

Em *A vida psíquica do poder* (1997 [2019]), Judith Butler debruça sobre o processo de formação do sujeito e sua capacidade de agência a partir da forma psíquica que o poder assume. Parte do objetivo da autora, neste livro, é enfrentar o paradoxo sobre a agência humana que ela herda de Foucault. Afirmar que as normas sociais são internalizadas, como reconhece, não é suficiente para explicar o que é essa incorporação. Tendo isso em vista, exploraremos neste artigo como a filósofa concebe o processo de incorporação psíquica da norma e recusa a separação dualista ontológica entre psíquico e social, situando-se entre Foucault e a psicanálise. Além disso, mostraremos como a autora elabora uma “teoria do eu” que parte do processo da melancolia e passa a considerar a ambivalência do sujeito como a característica que o permite agir *na* sujeição.

Palavras-chave: Judith Butler, Sujeição, Melancolia, Ambivalência.

—

Ambivalences of subjection: Judith Butler, Foucault and psychoanalysis in *The Psychic Life of Power*

Abstract

In *The Psychic Life of Power* (1997), Judith Butler focuses on the process of formation of the subject and his capacity for agency based on the psychic form that power assumes. Part of her goal in this book is

to confront the paradox about human agency that she inherits from Foucault. Claiming that social norms are internalized, as she acknowledges, is not enough to explain what this incorporation is. With this in mind, we will explore in this article how the philosopher conceives the process of psychic incorporation of the norm and refuses the ontological dualist separation between psychic and social, placing herself between Foucault and psychoanalysis. Furthermore, we will show how she elaborates a “theory of the subject” that starts from the process of melancholia and consider the subject’s ambivalence as the characteristic that allows him to act in subjection.

Keywords: Judith Butler, Subjection, Melancholy, Ambivalence.

Ambivalencias de la sujeción: Judith Butler, Foucault y el psicoanálisis en *Mecanismos psíquicos del poder*

Resumen

En *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), Judith Butler centra en el proceso de formación del sujeto y su capacidad de agencia a partir de la forma psíquica que el poder asume. Parte del objetivo de la autora en este libro es confrontar la paradoja sobre la agencia humana que hereda de Foucault. Afirmar que las normas sociales están internalizadas, como ella misma reconoce, no es suficiente para explicar en qué consiste esta incorporación. Teniendo en cuenta esto, exploraremos en este artículo cómo la filósofa concibe el proceso de incorporación psíquica de la norma y rechaza la separación on-

tológica dualista entre psíquico y social, ubicándose entre Foucault y el psicoanálisis. Además, mostraremos cómo la autora elabora una "teoría del yo" que parte del proceso de melancolía y pasa a considerar la ambivalencia del sujeto como la característica que le permite actuar en la sujeción.

Palabras clave: Judith Butler, Sujeción, Melancolía, Ambivalencia.

Ambivalências da sujeição: Judith Butler, Foucault e a psicanálise em *A vida psíquica do poder*¹

Michele Teixeira Bonote

Ciente das limitações da análise foucaultiana em sua compreensão da interioridade do sujeito, Judith Butler procura oferecer uma “teoria do eu” em *A Vida Psíquica do Poder* (1997 [2019]). Além de Foucault e da psicanálise, o processo de formação do sujeito será pensado, também, com base nos escritos de Hegel, Nietzsche e Althusser. Daí ela destacar que, tanto na “consciência infeliz” do escravo de Hegel, na imagem da má consciência voltada contra si mesma em Nietzsche, como no “retorno” que o indivíduo realiza ao chamado de uma autoridade em Althusser, “o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume a forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 11).

A figura do poder que “dá vida” ao sujeito revela-se com a imagem do retorno, de uma volta contra ou sobre si mesmo, que

¹ O presente artigo reproduz parte de um capítulo de minha dissertação de mestrado, com algumas modificações, defendida em 2021 sob orientação da Prof^ª Dr^ª Nathalie de Almeida Bressiani, na UFABC. A pesquisa contou com apoio FAPESP (processo nº 2018/19391-3).

Butler relaciona aos atos de autocensura, consciência e melancolia. Se não há previamente um sujeito, então não é possível supor um que realize essa volta. Na realidade, o movimento do retorno “parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo *status* ontológico se mantém permanentemente incerto” (BUTLER, 2019, p. 11). Ao chamar atenção para isso, a autora quer mostrar que, sempre que buscamos descobrir como o poder produz o sujeito, caímos em um dilema, visto que é contraditório pressupor um sujeito para poder explicar sua própria formação, na medida em que este ainda não adquiriu existência.

A filósofa afirma, assim, que não guiará sua discussão pela lógica adotada por teorias contemporâneas sobre a questão do sujeito e sua capacidade de ação. De acordo com ela, temos, neste controverso debate, por um lado, afirmações de que o sujeito é a precondição necessária para a ação e, por outro, afirmações de que o sujeito é um sinal de “controle” a ser recusado². Sem assumir nenhuma dessas posições, ela não pretende resolver a questão, mas mostrar como a própria estrutura da discussão desemboca em um paradoxo. Como exemplifica: “se a subordinação é a condição de possibilidade da ação, como podemos pensar a ação contraposta às forças da subordinação?” (BUTLER, 2019, p. 19).

² Apesar de Butler não indicar diretamente quais teorias são essas que se refere, é possível supor que ela esteja se referindo ao debate que trava com outras teóricas feministas em cf. BENHABIB et al, 2018.

Enquanto alguns acreditam que a ação implicada na subordinação gera uma contradição fatal para o núcleo do sujeito, outros retomam uma ideia antiga de sujeito, derivada de alguma formulação "liberal-humanista clássica", e acreditam que a ação é sempre oposta ao poder. Para Butler, ao contrário, o sujeito deriva sua ação precisamente do poder ao qual se opõe. O sujeito não é nem completamente determinado pelo poder, nem totalmente determinante do poder, ou seja, ele "ultrapassa a lógica da não-contradição – é uma excrecência da lógica" (BUTLER, 2019, p. 26). Tendo isso em vista, a autora ressalta que é necessário abraçar a ambivalência do sujeito para pensar a sua ação.

Para tanto, ela caracteriza a volta contra si mesmo, isto é, a reflexividade, como o momento de inauguração do sujeito, para então relacioná-la aos processos de regulação social. Só assim ela consegue avançar na descrição da sujeição, nos oferecendo uma "teoria do eu", na qual une uma análise foucaultiana com pressupostos psicanalíticos.

Partindo desse contexto, neste artigo reconstituímos o movimento que coloca Butler entre Foucault e as teorias psicanalíticas, buscando responder como é possível agir na sujeição. Primeiro, mostramos como Butler mobiliza a psicanálise como uma ferramenta importante para a compreensão da sujeição, ao mesmo tempo que mobiliza Foucault para se afastar de algumas concepções psicanalíticas. Segundo, nos debruçamos sobre o processo

de reflexão melancólica para entender a formação ambivalente do sujeito. Por fim, mostramos como é possível utilizar a agressão melancólica como instrumento de resistência e ação.

Entre Foucault e a psicanálise

Para Butler e Foucault, a sujeição é uma forma de poder que atua externamente a nós e, ao mesmo tempo, internamente em nossa própria constituição. Ela "significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder, quanto o processo de se tornar sujeito" (BUTLER, 2019, p. 10). A estranheza da sujeição reside no fato de que, para persistir enquanto sujeito, o indivíduo deve se submeter ao poder que o subordina.

Nesse sentido, na análise da sujeição, o sujeito não deve ser entendido estritamente como o "indivíduo" ou a "pessoa", ele deve ser descrito como uma categoria linguística. É isto que uma genealogia crítica do sujeito sugere, ou seja, pensar o sujeito como um "lugar-tenente, uma estrutura em formação" (BUTLER, 2019, p. 19). Dessa forma, para "se tornar" um sujeito é preciso primeiro ocupar seu lugar na linguagem, na história. O indivíduo, portanto, não pode ser tratado como um termo inteligível, justamente porque ele adquire inteligibilidade ao ocupar o lugar de sujeito, isto é, ao passar pelo processo de "subjetivação", no qual se submete ao poder. Tomemos como exemplo a descrição do processo de subjetivação do prisioneiro que Foucault relata em *Vigiar e Punir*

(1975 [1998]).

Nos séculos de monarquia absoluta, a punição simbolizava a vingança do rei sobre seus súditos, representada por um show de horrores de execução pública, precedida por variadas torturas e súplicas – Foucault traz relatos oficiais e detalhados das punições (FOUCAULT, 1998, pp. 9-114). Todavia, na virada do século XVIII para o XIX, a eficiência e a economia são deslocadas para o centro da sociedade francesa. Isso indicava a necessidade de mecanismos punitivos mais organizados. Para Foucault, isso resultou na expansão exponencial da capacidade do Estado de vigiar, que passou a monitorar não só os criminosos, mas todos os cidadãos. Foi assim que a punição passou a integrar um sistema de controle social mais amplo que, através do poder disciplinar, criava “corpos dóceis”. Como ele descreve:

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (FOUCAULT, 1998, p. 119)

Vemos, assim, a “subjetivação” do prisioneiro realizada através do corpo, o qual “não aparece apenas como signo de culpa e transgressão, como a corporificação do proibir” (BUTLER, 2019, p. 89), mas como um corpo e sujeito circunscrito e formado a partir do interesse e do poder de uma matriz discursiva de um sujeito jurídico. O prisioneiro, então, não pode ser compreendido somente como alguém que é subordinado e coagido por um poder exterior e vertical a ele. Ao contrário, a própria figura do prisioneiro surge por meio da construção discursiva de sua própria identidade, em que “a sujeição, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito” (BUTLER, 2019, p. 90), a qual domina determinado indivíduo ao agir sobre ele, ao mesmo tempo que o ativa. Nesse sentido, o sujeito subordinado é a mesma coisa que o sujeito produzido. Retirar o prisioneiro da instituição da prisão não seria o suficiente para “libertá-lo”, por exemplo. Como Butler revela, o corpo do prisioneiro foi invadido e cercado pelas práticas significantes da prisão, como “a inspeção, a confissão, a regularização e normalização dos movimentos e gestos corporais, os regimes disciplinares do corpo” (BUTLER, 2019, p. 91), que o obrigam a se aproximar de um ideal, de uma norma de comportamento e obediência. É por meio dessas práticas que se produz discursivamente a individualidade coerente e totalizada do prisioneiro. Foucault chama esse ideal normativo de “alma”, a prisão do corpo (FOUCAULT, 1998, p. 23).

O instrumento de poder que forma o corpo é a alma³. Para a filósofa, é possível entender este termo como uma referência, mesmo que reelaborada, à teoria aristotélica de corpo/alma, em que esta “é entendida como a forma e o princípio da matéria do corpo” (BUTLER, 2019, p. 97). A alma dá existência ao prisioneiro da mesma maneira como, em Aristóteles, ela imprime e enquadra a matéria, “dando forma” ao corpo. A própria materialidade, portanto, só se revela na medida em que há um investimento de poder que modela o contorno do corpo a partir de sua sujeição.

Para a filósofa, a descrição que Foucault faz do processo de subjetivação “parece privilegiar a metáfora da prisão” (BUTLER, 2019, p. 92), como se a produção discursiva de identidades implicasse um encarceramento ou invasão. Como entender tal asserção? Para fins de esclarecimento, sem chegar a responder diretamente à pergunta, a autora contrapõe a “alma” com a “psique” no sentido psicanalítico.

De acordo com a psicanálise freudiana, o ideal do sujeito – “alma” em Foucault –, é interpretado como o ideal do Eu, isto é, as idealizações com base nas quais o Supereu avalia e julga o Eu. Em “A significação do Falo” (1958 [1998]), Jacques Lacan, tal como Butler interpreta, indica que esse ideal corresponde à “posição” do sujeito dentro do Simbólico, à norma que instala o sujeito den-

³ Neste caso, “alma” é a tradução de *psyché* em grego.

tro da linguagem e, portanto, dentro dos esquemas disponíveis de inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2019, p. 92). Neste esquema, o indivíduo que adere a esse modelo de inteligibilidade, ou seja, que se sujeita, não realiza tal ação sem um custo e, como Butler explica, “tudo aquilo que resiste à exigência normativa pela qual os indivíduos são instituídos permanece inconsciente” (BUTLER, 2019, p. 92). Assim, se sujeito e psique são diferentes, pois a psique inclui o inconsciente, então, esta se torna o mecanismo que resiste à “alma”, ou às identificações discursivas a que Foucault se refere.

O problema aparece quando Foucault “trata a psique como se ela recebesse unilateralmente o efeito do Simbólico lacaniano” (BUTLER, 2019, p. 93), não dando espaço nem para o inconsciente nem para alguma consideração sobre a interioridade, como se esta recebesse passivamente os efeitos unilaterais do poder disciplinar. É assim que Butler se aproxima a uma crítica psicanalítica da teoria do *assujettissement* de Foucault, pois, para ela, é impossível tratar a sujeição sem falar sobre a análise psicanalítica da proibição como efeito formativo ou gerador. A análise foucaultiana da sujeição, ao ignorar o mundo psíquico, parece deixar uma lacuna na explicação de como as normas sociais regulatórias são incorporadas psiquicamente.

Após *Problemas de Gênero* (1990 [2016]), Butler fica cada vez mais preocupada com a dimensão psíquica da identidade e com

o papel das regulações sociais e de poder na formação da psique. Além disso, é possível observar sua crescente insatisfação com a relação da interioridade e exterioridade nos trabalhos de Foucault, autor que, como comenta Gill Jagger, "concebe o poder em termos de inscrições superficiais e que rejeita a psicanálise e a ideia da psique como aspectos do funcionamento do poder jurídico" (JAGGER, 2008, p. 90). Esses dois movimentos se tornam claros em *A Vida Psíquica do Poder*, onde Butler parece dar maior reconhecimento ao inconsciente para a formação do sujeito, ao mesmo tempo que opta por uma perspectiva psicanalítica mais "sociocêntrica" (MacNay, 1999, p. 186), que em vez de separar a psique do social, une ambos para mostrar como os limites do inconsciente são produtos de relações de poder que operam através de regulações sociais.

Reconhecer a importância do inconsciente para a formação do sujeito sem perder de vista o papel do social em sua formação é o que Butler defende. Nesse sentido, da mesma forma como acompanha o argumento Foucault até certo ponto, a filósofa também lança críticas a concepções psicanalíticas lacanianas que separam o Simbólico do Imaginário, ou seja, que compreendem a normatividade psíquica ou linguística como algo anterior ao social. Para a autora, o inconsciente não é "menos" estruturado pelas relações de poder que o próprio sujeito. Vejamos como se realiza essa fusão retomando brevemente a interpretação butle-

ria da teoria do psicanalista francês Jacques Lacan⁴.

Apropriando-se do tabu do incesto e da regra de exogamia como reprodutora da cultura de Levi-Strauss, Lacan reafirma que as estruturas de parentesco se formam através da Lei que proíbe a união entre mãe e filho. Ao introduzi-las no âmbito da psicanálise, ele observa que a proibição do laço mãe-bebê provocará uma série de deslocamentos libidinais, fazendo com que a criança tenha que redirecionar/deslocar sua libido original, no vocabulário de Lacan "o gozo". É o tabu do incesto, portanto, que leva à criação da linguagem como tentativa da criança de recuperar o gozo perdido. A fala só emerge em condições de insatisfação, aquela causada, em primeiro lugar, pela proibição do tabu. Dessa maneira, vemos o gozo sendo substituído pelo signo e o signo, em busca de significação, obrigado a desenvolver uma linguagem na tentativa de recuperar o prazer proibido.

Butler afirma que a linguagem em Lacan é o resíduo do desejo insatisfeito e também a alternativa de vazão encontrada por essa insatisfação. A proibição do incesto alicerça a possibilidade da linguagem, ao mesmo tempo que marca a ineficiência de seus gestos referenciais, pois a linguagem nunca consegue significar, ou seja, recuperar o gozo perdido. Lacan interessa a Butler

⁴ Utilizaremos a leitura que Butler faz de Lacan em *Problemas de Gênero* (BUTLER, 2016, pp. 84-106).

na medida em que sua teoria da linguagem contesta a primazia dada à ontologia na metafísica ocidental, substituindo a pergunta "o que é o 'ser'?" pela pergunta "como o 'ser' se institui através da Lei?". Para o psicanalista, o "ser" deve ser entendido como aquilo que é determinado pela linguagem, que, de acordo com a compreensão lacaniana, é estruturada pela Lei paterna e seus mecanismos de diferenciação. A linguagem, portanto, não apenas nomeia um corpo, mas o próprio ato de nomeação constitui o corpo. Vejamos como ela funciona.

Para entender como os "seres" são instituídos é necessário compreender o que é a Lei paterna. Para o autor ela se institui através da diferença sexual, ou seja, a diferença entre os sexos é o elemento principal que sustenta a inteligibilidade desse sistema linguístico de significação. Assim, ao se perguntar pelo "ser", é necessário averiguar o "ser" do Falo, ou seja, aquele significado pela diferença sexual. O psicanalista identifica duas posições sexuais divergentes possíveis no interior da linguagem: "ser" o Falo – posição feminina – e "ter" o Falo – posição masculina.

Butler compreende que "ser" o Falo é ser o significante do desejo do Outro, é ser o objeto, o Outro de um desejo masculino heterossexualizado, sua ausência e falta. Assim, para a mulher, "ser" o Falo significa refletir seu poder, prover o lugar em que ele penetra. Nesse sentido, a ordem simbólica lacaniana cria sua inteligibilidade cultural através de posições mutuamente excludentes, em que

as mulheres nunca são para si mesmas. Para "ser" o Falo – como aquelas que garantem a posição aparente do sujeito masculino – as mulheres têm de se tornar, "ser", precisamente aquilo que os homens não são, o que implica um "ser para" o sujeito masculino. Entretanto, essas posições – "ser" o Falo ou "ter" o Falo – sempre serão insatisfatórias. As mulheres jamais poderão refletir plenamente essa Lei, pois isso exigiria que elas renunciassem ao "próprio" desejo; da mesma forma, os homens "têm" o Falo, mas nunca o "são", pois o pênis não é o equivalente à Lei.

Conseqüentemente, o Simbólico nunca consegue recuperar plenamente o "gozo perdido", ou seja, significar plenamente sua libido original. Por isso, as posições sexuais das mulheres e homens na linguagem devem ser entendidas como fracassos. Dessa forma, a resistência às posições sexuais se encontraria no fracasso de significação do Simbólico, que é bombardeado pelas fantasias conscientes e inconscientes do Imaginário. Jacqueline Rose, por exemplo, seguindo a linha lacaniana, também aponta para o inconsciente como aquilo que destrói esse esforço simbólico de constituir uma identidade sexuada plena e coerente. Como ela indica:

O inconsciente revela constantemente o "fracasso" da identidade. Como não existe continuidade da vida psíquica, não existe estabilidade da identidade sexual, tampouco uma posição que as mulheres (ou homens) possam simplesmente alcançar. A psicanálise também

não vê esse “fracasso” como uma incapacidade especial [...] “fracasso” é algo repetido e revivido indefinidamente, momento a momento, ao longo de nossas histórias individuais. Ele aparece [...] nos sonhos, nos lapsos de língua e nas formas de prazer sexual rechaçadas às margens da norma [...] há uma resistência à identidade no cerne da vida psíquica. (ROSE, 1987, p. 90-1 *apud* BUTLER, 2019, p. 105)

Se, por um lado, Butler se afasta de Foucault ao revelar a importância do inconsciente para a formação da identidade, por outro, ela usa sua crítica para questionar o papel que teorias lacanianas dão ao Imaginário, como se este fosse o lugar privilegiado da resistência. Desse modo, ressalta-se que na análise de poder foucaultiana há a negação de “um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário” (FOUCAULT, 2014, p. 104). Em *A História da Sexualidade 1* (1976 [2014]), além de o autor apontar como as resistências são múltiplas, irreconciliáveis e muitas vezes conflituosas entre si, elas também nunca podem estar localizadas fora do domínio da Lei, ou seja, em outro registro como o Imaginário. Assim, em paralelo ao pensamento foucaultiano, Butler tece uma crítica ao lugar da resistência em teorias lacanianas.

Ela afirma que o fracasso da significação pelo Imaginário não é o suficiente para servir como uma resposta de resistência. Defende ainda que para autores que seguem a argumentação de Lacan,

a resistência de que falam sempre será derrotada. O Imaginário, apesar de impedir a eficácia da Lei, não consegue voltar-se contra ela própria e redirecionar seus efeitos. As resistências que aparecem no Imaginário não conseguem atingir o que estrutura o Simbólico. Assim, em vez de contornar os efeitos da Lei, acaba-se dando continuidade a ela, motivo pelo qual a resistência sempre é derrotada.

Dessa forma, a filósofa parece se situar entre Foucault e Lacan, de modo a afirmar a necessidade de investigar o domínio do inconsciente para pensar a resistência – indo além de a análise que Foucault pode oferecer – e, simultaneamente, analisando até que ponto pode seguir com teorias psicanalíticas (lacanianas neste caso) que oferecem algum relato sobre a resistência – utilizando-se da concepção de Foucault sobre o poder para tatear seu caminho.

Se, para a autora, não há nada que esteja fora do âmbito do poder, então será no próprio campo do Simbólico que poderão surgir possibilidades de subversões, o que a afasta, de certa forma, de Lacan; de forma análoga, não poderia se esperar que o sujeito fosse constituído unilateralmente pelo discurso disciplinar, o que a afasta de Foucault.

Sendo assim, como a autora pode situar a resistência entre Foucault e a psicanálise? Na melancolia. Para entender como é

possível encontrar na análise da melancolia uma capacidade de resistência, precisamos entender como Butler usa esse mecanismo para unir o psíquico com o social e dá conta do processo de formação do eu.

Reflexividade melancólica e ambivalência

Em *Luto e Melancolia* (1917 [2010]), Sigmund Freud faz sua primeira observação sobre a melancolia a partir da comparação com o processo de luto. Neste, vemos a situação de uma pessoa que perdeu um ser amado (ou de alguma abstração que estava no lugar dela). Este estado é caracterizado por uma tristeza profunda, suspensão do interesse pelo mundo externo, baixa autoestima etc. Afeto considerado normal, supondo que com o tempo esse sujeito consiga refazer seu investimento libidinal em outro objeto de amor. Na melancolia, o Eu também se encontra na situação de perda de um objeto de amor, mas, ao contrário do enlutado, o melancólico apresenta um quadro patológico, pois não sabe muito bem identificar o que perdeu e, por isso, tem dificuldade de superação dessa perda, o que caracteriza seu comportamento por fortes autorrecriminações e insulto de si mesmo. Assim, em vez de reconhecer a perda e desfazer seus laços gradualmente, o melancólico lida com ela internalizando o objeto amoroso, o que faz com que o Eu entre em conflito com o objeto introjetado.

Alguns anos depois, Freud escreve *O Eu e o Isso* (1923 [2011]). Neste texto, o psicanalista atribui um papel maior à melancolia,

reconhecendo-a como condição de formação do *caráter* do Eu. Como Carla Rodrigues indica: “os objetos perdidos vão sendo internalizados na formação do ‘eu’, de tal modo que vamos sendo constituídos pela história das nossas perdas” (2021, p. 194). Neste último texto, a identificação melancólica é uma exigência para “deixar o objeto ir”, ou seja, o apego ao objeto perdido nunca desaparece por completo (como supunha em *Luto e Melancolia*), mas é via de regra incorporado como identificação, dando forma ao Eu.

Nessa narrativa, portanto, o estado melancólico ocorre quando o Eu perde um objeto de amor e, ao não reconhecê-lo, toma a si mesmo como objeto de amor e, também, de ódio e agressão. Mas, se a melancolia é aquela que inaugura o Eu, então que lugar é esse, o do “si mesmo”, para o qual o Eu se volta? Como Butler explica, “essa sedução da reflexividade parece fracassar em termos lógicos” (BUTLER, 2019, p. 176), pois não existe tal lugar, não existe um Eu antes de sua própria formação. Tal retorno a “si mesmo” é responsável, justamente, por sua criação. Mais do que isso, quando o Eu incorpora o objeto perdido, também internaliza o apego que tinha a esse objeto. Porém, ao longo desse redirecionamento ocorre uma transformação, em que o apego transita do amor para o ódio e o Eu é produzido como objeto psíquico. Ao chamar atenção para esse ponto, a autora enfatiza como a melancolia inaugura o mundo interior, a esfera do psíquico. Em *O Eu e o Isso*, Freud admite como a melancolia é necessária

para a realização do luto. Se nele é possível declarar que o objeto está morto, na melancolia “nenhuma declaração é possível” (BUTLER, 2019, p. 178), visto que ela é precisamente o efeito de uma perda que não tem reconhecimento. Assim, se entendemos a melancolia como uma perda anterior à fala, então ela só pode ser a condição que possibilita a própria fala. Portanto, a impossibilidade de “falar sobre” a perda significa sua absorção pelo Eu, um movimento que “cria a divisão entre o Eu e o objeto, o mundo interno e mundo externo que parece pressupor” (BUTLER, 2019, p. 178). Além da produção do mundo interno estar envolvida com a reflexividade melancólica, a distinção entre interno e externo também estabelece um limite entre o psíquico e o social.

Em *Luto e Melancolia*, Freud parece presumir que o apego ao objeto já existiria antes de sua perda e que a melancolia só apareceria após o ocorrido. No entanto, Butler defende que não há Eu antes da volta melancólica, pois é ela que dá início à vida psíquica. O autor estaria utilizando termos para explicar a melancolia que, na realidade, são efeitos da própria melancolia. É assim, por exemplo, que ele visualiza a consciência como uma instância produzida e mantida pela melancolia.

Neste ensaio, ele indica que no luto há uma superação gradual do objeto perdido, enquanto na melancolia não há qualquer possibilidade de desconexão com o apego, devido à ambivalência que

permeia sua relação com o objeto. Como ele coloca, na melancolia “trama-se um sem-número de batalhas isoladas pelo objeto” (FREUD, 2010, p. 191): de amor, para defender o apego ao objeto, e de ódio, para desconectar o apego, forças ambivalentes que lutam para manter ou desligar o amor ao objeto. A ambivalência, portanto, é essencial para compreendermos a conexão entre luto e melancolia, pois se trata tanto de uma característica resultante da perda do objeto, como parte do processo de deixá-lo ir.

Na relação de ambivalência, vemos aspectos da psique ocuparem posições opostas, como um conflito entre o Eu e sua “instância crítica”. Isso explica a formação do Supereu em sua relação crítica com o Eu. Butler ressalta que a ambivalência precede a formação do Eu e Supereu, pois ela apareceria como um estado suspenso, subtraído da consciência, para depois tomar forma na consciência como Eu/Supereu. Ora, mas se a ambivalência representa esse estado subtraído da consciência, então no que consiste o desenlace dessa suspensão? Butler esclarece que a “melancolia implica a tentativa de substituir esse investimento pelo Eu, o que implica o retorno do investimento a seu ponto de origem” (2019, p. 183). Com isso, nos direcionamos ao entendimento da melancolia como uma reflexão do Eu sobre si mesmo.

De acordo com a autora, este movimento reflexivo deve ser entendido como uma subtração, retraimento ou recuo do amor. Assim, o recuo do amor para o Eu não implica uma maneira de “es-

capar à extinção”⁵. A palavra que se traduz como “extinção” é, em alemão, a polêmica *Aufhebung* que, desde os escritos de Hegel, traz inúmeros significados ambíguos como supressão, “cancelamento [...] suspensão, preservação e superação” (BUTLER, 2019, p.184). Dessa forma, o amor não “escapa à extinção”, mas subtrai ou suspende a possibilidade de destruição do objeto ao levar essa própria destrutividade e ambivalência para dentro de si, em um movimento que retira a *Aufhebung* de uma realidade externa e a coloca para dentro. Com isso, institui-se uma topografia psíquica na qual a ambivalência encontra uma articulação alterada, ou seja, a possibilidade de uma transformação.

De maneira geral, então, a “fuga” do amor para o Eu pode ser entendida como uma forma de esconder sua ambivalência da realidade externa, encontrando nova morada na topografia psíquica que simultaneamente inaugura. Para Freud, é precisamente essa fuga que possibilita a representação da melancolia na consciência, que será apresentada como o conflito entre Eu/Supereu. O processo da melancolia, portanto, inaugura a topografia psíquica produzindo a possibilidade de representação da vida psíquica. No entanto, apesar do psicanalista insistir no caráter psicogênico da melancolia e do luto, para Butler, são as metáforas sociais que fazem o trabalho dessa descrição.

⁵ Aqui Butler afirma corrigir a tradução inglesa da Edição Standard das obras de Freud (hoje superada).

Ao contrário de Freud, ela engaja-se em uma explicação alternativa para a interiorização da psique, apostando na linguagem social que se esconde na topografia da vida psíquica. De acordo com ela, na medida em que ocorre a internalização melancólica, presenciamos o reaparecimento das relações que o Eu tinha antes com o objeto perdido. Como ela coloca:

o efeito da melancolia [...] parece ser a perda do mundo social, a substituição das relações externas entre atores sociais por partes e antagonismos psíquicos [...] a melancolia é produzida na medida em que o mundo social é eclipsado pelo psíquico, na medida em que acontece uma transferência de apego dos objetos para o Eu. (BUTLER, 2019, p. 187-8)

A autorrecriação característica do melancólico, portanto, é uma maneira que ele encontra de religar-se à sua sociabilidade perdida, isto é, à relação que antes tinha com o objeto que perdeu. Então, o que se perde não é somente o objeto, mas também toda uma configuração do mundo social.

Assim, entendemos porque o melancólico expressa seu sentimento de forma chamativa e comunicativa, pois é agindo desse modo que consegue manter “uma relação indireta e desviada com a sociabilidade da qual se recolheu”, como aponta Butler (2019, p. 190). Ele busca censurar o Outro que incorporou, mas que, no entanto, nunca reconhece e, por isso, acaba recriando-

do e censurando a si mesmo em direção à forclusão⁶ da perda sobre quem almeja “falar”. Ao buscar o objeto perdido através da fala, o melancólico fracassa e, correndo na direção oposta ao reconhecimento do objeto, ele agrava sua perda, pois se encontra preso nessa relação de substituição psíquica do objeto por si mesmo. De acordo com a descrição de Butler:

Recuso-me a falar com o outro ou do outro, mas falo volumosamente sobre mim, deixando um rastro refratado do que eu não disse para o outro ou sobre o outro. Quanto mais forte a inibição contra a expressão, mais forte a expressão da consciência. (BUTLER, 2019, p. 191)

Por conseguinte, quanto mais se fala sobre si mesmo, nesse movimento de autoinstituição, mais se amplia a consciência. A diminuição e o aumento da consciência, para a autora, estão mais relacionados ao direcionamento da agressão que recusa reconhecer a perda, do que com a força das proibições impostas externamente. As autocensuras da consciência, portanto, não podem ser compreendidas como “cópias” idênticas da internalização das regras sociais. Na realidade, para restabelecer a relação entre melancolia e vida social é preciso compreender as

⁶ Forclusão indica que um desejo foi rigorosamente barrado, ação que leva a uma constituição específica do sujeito, como no caso da forclusão da homossexualidade, que é necessária para a sustentação de determinada versão da heterossexualidade do sujeito.

formas de poder social que ditam quais perdas devem ou não ser reconhecidas e, portanto, quais vidas são passíveis de luto e quais não são.

Ao expor como a reflexividade melancólica está relacionada com uma incorporação articulada do mundo social, a filósofa explicita como ocorre a passagem da norma social para o mundo psíquico, um movimento que faltou a Foucault fazer. Além disso, ao lançar mão desse argumento, Butler consegue dar uma melhor explicação para a violência normativa que ocorre no mundo psíquico. Para ela, a violência da regulação social não age de forma unilateral, como se imprimisse de forma direta suas proibições no mundo psíquico. Pelo contrário, ela age de forma artilosa, fazendo com que a própria psique se culpe pela inutilidade de sua retratação com o outro perdido. Como isso ocorre? A autora responde que a baixa autoestima resultante do processo melancólico provém da incomensurabilidade de distinção entre o Eu e seu ideal.

Na melancolia, há a tentativa persistente da instância crítica – o Supereu – de negar a estima do Eu. Em textos posteriores a *O Eu e o Isso*, Freud indicará que os juízos da consciência se apresentam em uma relação em que o Supereu julga o Eu de acordo com o ideal do Eu. O Eu miserável, empobrecido, com baixa autoestima se encontra assim, afirma, devido à sua comparação com seu ideal. Mas de onde vem esse ideal? Para Butler, o ideal

deve provir de "resquícios da regulação social e da normatividade" (2019, p. 192).

Logo, as autorrecriações do melancólico são como uma comparação invejosa que ele faz com os ideais sociais que lhe faltam. Ideais que, em uma situação anterior invertida, veríamos o próprio Eu censurando. Butler descreve essa situação de violência psíquica como uma forma dissimulada das normas sociais de transformarem alguns tipos de perda em não passíveis de luto. Uma perda não declarada faz crescer um sentimento de fúria, visto que a perda no mundo é transferida para dentro do Eu, tornando-se, como declara Butler, "a perda 'no' Eu que não tem nome, é difusa e incita rituais públicos de auto-censura" (2019, p. 193). Se o trabalho do luto leva o Eu a constatar ou declarar a morte do objeto, na melancolia não há a possibilidade dessa declaração. No entanto, o melancólico ainda é comunicativo e sua fala, indireta e tortuosa, insiste em articular a incapacidade de expressão de sua perda. Nessa luta, aos poucos, a autocensura vai assumindo o lugar do abandono e, conseqüentemente, tornando-se o registro de sua recusa e, desse jeito, vemos o Eu se moralizando, na medida em que recusa "enlutar" ou reconhecer sua perda. Temos, portanto, a sujeição psíquica: forma de sujeição em que, como Moya Lloyd comenta, "não há nenhuma necessidade do Estado proibir explicitamente expressões particulares de luto e perda, se a consciência já o faz" (LLOYD, 2007, p. 101 – tradução nossa).

Tendo nos revelado a imbricação do mundo social com o psíquico a partir do mecanismo da melancolia, Butler consegue se situar entre Foucault e a psicanálise, nos oferecendo considerações sobre a interioridade na formação do sujeito. Todavia, a filósofa não para por aí; ela ainda precisa explicar qual é o lugar da agência no interior desse processo. Para ela, há um aspecto latente de revolta na melancolia.

Revolta melancólica

Em *O Eu e o Isso*, Freud indica que a melancolia também pode ser reconhecida em função da pulsão de morte, em que os instintos contrários à vida igualam-se à consciência intensificada da melancolia, isto é, à recusa de reconhecer e superar o outro perdido, que poderia resultar até em suicídio. Para Butler, é justamente na agressão melancólica internalizada pelo Eu que se visualiza um potencial subversivo de resistência psíquica. Para desenvolver tal argumento, ela se volta ao crítico pós-colonial Homi Bhabha, em *Postcolonial Authority and Postmodern Guilt* (1992), procurando mostrar como a melancolia se vincula à revolta.

De acordo com Bhabha, a melancolia não é uma atividade passiva. A incorporação do outro perdido é também uma “desincorporação do Mestre” – para utilizar um vocabulário hegeliano. Ao ser transferida para o mundo psíquico, a idealidade da autoridade se desvincula da figura da lei no sentido absoluto. Assim, apesar

da melancolia ser caracterizada como “uma rebelião que foi derubada” (BUTLER, 2019, p. 198), pois uma perda foi silenciada, ela não é estática e permanece sempre em “trabalho”, atuando de forma dissimulada.

Para evitar a rebelião insurrecional, o poder do Estado se infiltra nas operações da psique dos sujeitos. A “instância crítica” do melancólico, o Supereu, é um instrumento tanto psíquico como social. No entanto, “a consciência superegoica não é simplesmente análoga ao poder militar do Estado em relação a seus cidadãos”, como afirma Butler (2019, p. 198). Pode até ser que a melancolia seja uma maneira que o Estado encontrou de dissimular sua autoridade ideal, porém não se pode afirmar que a consciência é “uma simples instanciamento do Estado” (BUTLER, 2019, p. 198).

Para dar outro significado às incorporações da Lei, Butler sugere que se utilize a revolta melancólica, mobilizando toda a agressão que foi trazida pra dentro, quando o objeto foi perdido, para redirecioná-la ao luto, à superação do objeto e à possibilidade de sua declaração e reconhecimento. E como isso é possível? Segundo Freud com a aceitação do “veredicto da realidade” sobre a situação do objeto.

A realidade traz o veredicto de que o objeto não existe mais, e o Eu, como que posto diante da questão de partilhar ou não esse destino, é convencido, pela soma de satisfações narcísicas em estar vivo, a romper seu

vínculo com o objeto eliminado. (FREUD, 2010, p. 189)

Com o “veredicto da realidade”, a agressão melancólica, que era utilizada pela consciência para diminuir a autoestima do Eu, é reapropriada em favor do desejo do Eu de viver. Romper este apego melancólico implica uma segunda perda do objeto. Primeiro, perde-se o objeto ao torná-lo um ideal psíquico (ao incorporá-lo); posteriormente, o objeto deve perder seu caráter ideal a partir da descentralização que o Eu faz ao voltar-se contra a consciência. Quando trocamos o julgamento da consciência pelo veredicto da realidade, colocamos ao Eu o questionamento: “seguir à morte o objeto perdido ou aproveitar a oportunidade para viver?” (BUTLER, 2019, p. 200). Assim como no luto, no qual há a superação gradual do objeto pelo reconhecimento de sua morte, na melancolia, para viver, o Eu também precisa declarar sua perda, “dessantificando” o objeto ao externalizar sua agressão contra ele. Desse jeito, a sobrevivência psíquica no contexto da melancolia exige que a instância crítica seja “morta”, atacada, para que a posição da consciência seja revertida.

A ambivalência que a princípio foi caracterizada como uma resposta à perda, no final, é tomada como aquilo que provoca o combate entre o desejo de viver e morrer, a luta de vida ou morte. Se o Eu é instituído pela incorporação de apegos perdidos, então o oposto desse processo implica sua reexternalização, ou seja, um movimento que destitui o Eu. Butler frisa que o desejo de

viver não corresponde ao desejo do Eu; em contrapartida, o impulso de sobrevivência aparece como o desejo de invalidar o Eu, cessá-lo. Todavia, a história é mais complexa e não acaba com o triunfo da vida sobre a morte. É válido lembrar que no luto a pulsão de morte é paradoxalmente necessária para a sobrevivência do Eu, visto que a ruptura do apego ao outro perdido é aquilo que possibilita a recuperação da vida. Dessa maneira, se na melancolia o impulso de morte pode levar o Eu à morte, no luto as pulsões de morte levam o Eu a romper com o objeto perdido.

Em *O Eu e o Isso*, Freud deixa claro que mesmo no luto não há uma ruptura definitiva com o objeto perdido. Um luto só é bem-sucedido quando consegue internalizar e reconhecer o outro perdido para, então, criar novos apegos. A partir disso, Butler consegue afirmar que o processo de incorporação melancólica pode funcionar como “um encontro epistemológico com a alteridade” (BUTLER, 2019, p. 202). A internalização de objetos, afirma a autora, não necessariamente deve produzir uma consciência inteiramente violenta que incita fúria, culpa e autorrecriminações. Tal como Jacques Derrida⁷, que está em consonância com a ideia de que “o luto é a incorporação afirmativa do Outro” (BUTLER, 2019, p. 203), Butler insiste que aceitar a melancolia como constitutiva do sujeito implica reconhecer nossa dependência do Outro.

⁷ DERRIDA, Jacques. Observações orais em evento do Humanities Research Institute, University of California, Irvine, em 5 de abril de 1995. [de acordo com a referência de Butler (2019, p. 203)].

Para a autora, interpretar a melancolia como a situação na qual há a recusa de prantear perdas dá a entender que, por trás das perdas, habita um sujeito pré-existente. No que vimos até agora, porém, a melancolia é aquilo que institui o próprio sujeito. Dessa maneira, o sujeito que realiza o processo de luto de suas perdas é necessariamente aquele que perdeu sua "autonomia" em troca da inserção na vida linguística e social que o formaram a princípio.

A resistência do Eu a sujeição psíquica é paradoxalmente possibilitada pela sua submissão à vida social e linguística. Assim, ao invés de formular a agência com a falta de impedimentos à ação, Butler a caracteriza como um transbordamento do Eu, um ato que excede os limites de nossa submissão. Para entender essas possibilidades de transbordamento ou ressignificação, voltemos à teoria da interpelação de Louis Althusser.

Em seu texto *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado* (1970 [1980]), mobilizado por Butler, Althusser expõe sua ideia de interpelação, sugerindo que o sujeito se constitui ao chamado de uma autoridade. Por exemplo, um policial na rua grita "Ei, você!" e a pessoa abordada se volta ao chamado. Este movimento de voltar-se ao chamado de alguém expõe claramente uma cena de disciplinar os sujeitos – "colocá-los na linha" –, mas também aponta para a consolidação da nomeação deste sujeito, que se vira e, portanto, se reconhece pelo chamado. Porém, essa per-

formance configura-se somente como um esforço, pois sempre há o risco de que a pessoa não se volte ao chamado, que desconheça a nomeação.

Por exemplo, quando alguém é chamado pelos nomes "viado", "preto", "traveco" pode reagir de diferentes formas. É um insulto ou uma afirmação positiva do termo? O que importa é mostrar como o nome interpelado não estabelece uma relação definitiva e imutável com aquilo que nomeia e isso aponta para a imprevisibilidade de sua apropriação. O objetivo da interpelação é consumir uma identidade, mas graças ao caráter ambivalente da reflexividade melancólica esse processo performativo pode acabar sendo desorientado, assumindo outras direções. Nesse sentido, a sujeição deve ser compreendida como composta por um aspecto duplo: ela é o poder exercido *sobre* o sujeito – que o inicia –, mas, também, o poder *assumido pelo* sujeito – que forma o instrumento de seu "vir a ser".

Se o sujeito existe devido ao poder que o sujeita, então sua ação só pode ser um reflexo desse poder que ele reteve em primeiro lugar. Parece que o poder é aquele que forma o sujeito e, também, aquele responsável pela possibilidade de sua ação. Não devemos assumir, contudo, que o poder que forma o sujeito é exatamente o mesmo que o permite a agir. Para Butler, nem toda ação do sujeito continua presa às condições primárias do poder, muito menos são idênticas a essas condições em

todas as ações posteriores.

Apropriar ou assumir o poder requer uma modificação no poder, um movimento que exige algum tipo de alteração e conflito, como acontece no caso da revolta melancólica. Isso permite, como Butler explica, que “o poder assumido ou apropriado atue contra o poder que lhe possibilitou ser assumido” (BUTLER, 2019, p. 20). É, por isso, que o poder assumido pelo sujeito apresenta um caráter ambivalente: permanece ligado às condições de subordinação sem ser idêntico a elas. A possibilidade de agência, então, deve ser entendida como uma recuperação do poder que é, ao mesmo tempo, uma recuperação “modificada” que resiste ao poder. O quadro geral que temos disso nos mostra o poder agindo de duas formas no sujeito: primeiro como condição de possibilidade, em que o sujeito pertence ao poder, isto é, *sujeito ao poder*; segundo, como aquilo que é reiterado no “agir” do sujeito, forma na qual o sujeito exerce o poder, isto é, *sujeito de poder*.

Os termos impostos pelo discurso social não são simplesmente internalizados, a passagem deles para o mundo psíquico provoca rearticulações nas quais eles se dissimulam e “se voltam” sobre si mesmos. Incorporado, o poder não pode agir unilateralmente sobre o sujeito, pois se tornou um objeto perdido. O sujeito, portanto, nunca é completamente determinado e, simultaneamente, nunca é plenamente autônomo, tendo em vista que sua “voz” sempre será emprestada de outro lugar que não de si mesmo.

Para esclarecer, Butler nos mostra um exemplo de como é possível habitar o lugar de um termo que nos violenta:

Se sou chamada por um nome injurioso, entro em meu ser social, e como tenho algum apego inevitável à minha existência [...] sou levada a aceitar os termos que me causam injúria porque eles me constituem socialmente [...] então, é somente por ocupar esse termo injurioso, e ser ocupada por ele, que posso resistir e me opor a ele, reformulando o poder que me constitui como o poder ao qual me oponho. (BUTLER, 2019, p. 112)

Toda forma de colocar-se contra a sujeição recorre necessariamente a ela mesma. A condição de possibilidade da ressignificação recai sobre o próprio apego à interpelação do termo violento. A identidade, no entanto, não necessariamente permanece enraizada em seu termo violento para continuar existindo. O que é relevante, nessa análise, é indicar que a possibilidade de agência atua de forma a abalar e reorganizar o apego à sujeição, esta que é imprescindível à formação do sujeito e, também, à sua reformulação.

Considerações finais

Neste artigo mostramos de que forma Judith Butler pensa a resistência e a ação entre o mundo psíquico e o social na obra *A vida psíquica do poder*. Sua maneira singular de localizar a agência como subversão e ressignificação parece dar conta das com-

plexidades com as quais os sujeitos se encontram atados às normas hegemônicas de sua subordinação social, o que não implica sua completa submissão. Foi ao buscar na psicanálise um relato sobre a formação do Eu, revelando seu caráter ambivalente, que a filósofa construiu um modelo de agência que não pressupõe o sujeito como uma precondição necessária para a ação e, ao mesmo tempo, que não o descarta por completo, declarando sua "morte".

Para todos que estão/são sujeitos há uma constelação interna de revolta, uma possibilidade de trabalhar no desapego de ideais constitutivos que têm dificuldade de celebrar a diversidade e a alteridade. Reflexões que servem de base para, em trabalhos posteriores, Butler direcionar seus esforços para pensar em uma ético-política que considera nossa vulnerabilidade, precariedade e (inter)dependência⁸.

⁸ Em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2004 [2020]), por exemplo, Judith Butler, ao se deparar com os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, repensa sua abordagem analítica sobre o luto, tendo em vista, agora, que uma nação inteira passava por um processo de enlutar seus amados perdidos. Assim, a autora se esforça em desenvolver considerações éticas a partir de nossa condição de vulnerabilidade, interdependência e precariedade repensando o papel da violência na sociedade ocidental.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. São Paulo: Martin Fontes, 1980.

BENHABIB, Seyla et al. **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BHABHA, Homi. Postcolonial authority and postmodern guilt. In: GROSSBERG, L et al. **Cultural Studies**: A Reader. New York: Routledge, 1992.

BUTLER, Judith. **A Vida Psíquica do Poder**: Teorias em Sujeição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016 [**Gender Trouble**: feminism and the subversion of the identity. New York: Routledge, 1990].

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Trad.: Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 18^aed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16**: O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

JAGGER, Gill. **Judith Butler**: sexual politics. Social change and the power of the performative. New York: Routledge, 2008.

LACAN, Jacques. "A significação do falo". Em: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

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

MCNAY, Lois. Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler. **Theory, Culture and Society**. 16 (2), pp. 175-193, April, 1999.

RODRIGUES, Carla. **O Luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.



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

Performatividade e real: os limites da subversão em Judith Butler

Izabela Loner Santana

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

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.546

Recebido em: 31 de agosto de 2021.

Aprovado em: 4 de novembro de 2021.

Contato da autora: izabelalonersantana@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9830294071006375>

Performatividade e real: os limites da subversão em Judith Butler

Resumo

Este artigo tem como objetivo avaliar a potência subversiva da teoria da performatividade de Judith Butler a partir de um debate com a psicanálise lacaniana, mais especificamente com as consequências do real, o que será exemplificado com a noção de ato. Para isso, em um primeiro momento, será reconstruída a ambiguidade em torno da sujeição na teoria de Butler, enquanto determinação e alienação absoluta do sujeito na linguagem; em um segundo, passa-se às consequências e possibilidades disso para a performatividade tal que, por fim, se indica como o real, enquanto uma curvatura do espaço simbólico, limita suas ressignificações e deslocamentos, denunciando que não é só um horizonte de representação e inteligibilidade que falha ou exclui, mas que toda possibilidade imanente ao simbólico estará jogando o mesmo jogo.

Palavras-chave: Subversão, Performatividade, Real, Teoria de gênero, Psicanálise.

—

Performativity and real: the limits of subversion in Judith Butler

Abstract

This paper aims to examine the subversive power of Judith Butler's theory of performativity from a debate with lacanian psychoanalysis, more specifically with the consequences of the real, which will be

exemplified with the notion of act. For this, in a first moment, the ambiguity around the subjection in Butler's theory as determination and absolute alienation of the subject in language will be reconstructed; in a second moment, we deal with its consequences and possibilities for the performativity and, finally, indicate how the real, as a curvature of the symbolic space, limits its significations and displacements, denouncing that it is not only a horizon of representation and intelligibility that fails or excludes, but that every possibility immanent to the symbolic will be playing the same game.

Keywords: Subversion, Performativity, Real, Gender theory, Psychoanalysis.

—

Performatividad y real:

los límites de la subversión en Judith Butler

Resumen

Este artículo pretende evaluar la potencia subversiva de la teoría de la performatividad de Judith Butler a partir de un debate con el psicoanálisis lacaniano, más concretamente con las consecuencias de lo real, que se ejemplificará con la noción de acto. Para ello, en un primer momento, se reconstruirá la ambigüedad en torno a la sujeción en la teoría de Butler como determinación y alienación absoluta del sujeto en el lenguaje; en un segundo momento, pasamos a las consecuencias y posibilidades de esto para la performatividad de manera que, finalmente, indicamos cómo lo real, como curvatura del espacio simbólico, limita sus resignificaciones y desplazamientos, denunciando

do que no es sólo un horizonte de representación e inteligibilidad que falla o excluye, sino que toda posibilidad inmanente a lo simbólico estará jugando el mismo juego.

Palabras clave: Subversión, Performatividad, Real, Teoría de Género, Psicoanálisis.

Performatividade e real: os limites da subversão em Judith Butler

Izabela Loner Santana

Ato¹

Os diálogos entre Judith Butler e o corpus teórico psicanalítico (principalmente em suas vertentes freudiana e lacaniana) são fatos dados, pois ora a filósofa o mobiliza para sustentar suas teses — como, título de exemplificação, podemos citar o recurso à concepção freudiana de melancolia para pensar a melancolia de gênero em *Problemas de gênero* (1990) —, ora para construir sua teoria criticamente, na diferença, na reação e na oposição — como deflagra seu falo lésbico frente ao falo lacaniano em *Corpos que importam* (1993).

Pensando nos exemplos levantados, o próprio contexto a partir

¹ Judith Butler não identifica, exclusivamente, performatividade ou ato performativo com teatralidade ou performance artística, como nos explicita em *Corpos que importam* (2019 [1993]), quando diz: “A performatividade não é, portanto, um “ato” singular, pois sempre é a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e na medida em que adquire a condição de ato no presente, ela oculta ou dissimula as convenções das quais é uma repetição. Além disso, esse ato não é primariamente teatral; de fato, sua aparente teatralidade é produzida na medida em que sua historicidade permanece dissimulada (e, reciprocamente, sua teatralidade ganha certa inevitabilidade dada a impossibilidade de divulgar de forma plena sua historicidade). Na teoria dos atos de fala, a performatividade é a prática discursiva que realiza ou produz aquilo que nomeia” (p. 35).

do qual ela erige sua teoria de gênero implica a psicanálise como interlocutora e objeto a ser criticado, como discurso a ser corrigido e contraposto, como sintoma sustentador da matriz inteligível heteronormativa com seus profetas pai, lei, falo e Édipo.

Com esta relação escrita e inscrita na história da filosofia contemporânea, diversos caminhos de pesquisa se abrem, quase sempre neste rastro já trilhado e confessado por Butler: a psicanálise como insumo para sua teoria, como material a ser trabalhado afirmativa ou criticamente, permitindo a criação de uma nova e diferente teoria. Concordo que estudos que busquem demonstrar e avaliar o já explícito e escrito pela autora sejam importantes e necessários. No entanto, gostaria de propor outra frente de diálogo ou investigação entre esses campos, seguindo menos o já documentado e posto pela autora, em suas construções e mais algo articulado e orientado por questões e problemas, por efeitos das teorias postas à mesa.

Muitas apontam², com razão, os desencontros entre Butler e a psicanálise, seja pela natureza de sua proposta, por seus compromissos teóricos ou pelas estratégias de exposição da filósofa em sua leitura pouco ortodoxa, ou até pouco “justa”, de autores e autoras que frequenta. Estou ciente disso, mas, para não re-

² Que cito, a título de exemplificação, Prokhoris (2016), Cossi (2016), De la Oliva (2015).

cair em uma investigação filosófica normativa — do tipo “Butler deixou escapar isso...”, “Butler deveria ter lido assim...”, “Butler leu certo ou errado por tais motivos...” —, mas sim crítica, proponho que pensemos menos no que ela fez para construir suas teorias na oposição à psicanálise do que mobilizar a psicanálise para testar os efeitos de suas teorias, abordar criticamente sua teoria de gênero, provocando-a a partir da psicanálise lacaniana. Assim, proponho uma abordagem da filosofia butleriana não a partir de seus pressupostos, postulados ou rudimentos³, mas sim a partir de seus efeitos, de suas consequências, do que ela nos permite pensar, articular e também fazer. Poderemos, com isso, compreender qual a extensão, potência e limites subversivos de seus escritos.

Postas a estratégia e sua justificação, bem como o pano de fundo deste artigo, a avaliação dos efeitos que proponho aqui incide sobre a teoria da performatividade butleriana. Sugiro primeiro uma breve reconstrução de suas coordenadas centrais, principalmente em *Problemas de gênero* (2003 [1990]) e *Corpos que importam* (2019 [1993]), para que depois seja possível pensar sua radicalidade e seus limites, comparando o que esta filosofia pode e promete entregar e o que efetivamente entrega. Isso será feito a partir e com a psicanálise, esta também em seus efeitos teóricos,

³ Buscando um campo metafórico outro que não da construção civil, tão comum em filosofia, para lidar com uma filosofia antifundacionista (ver BUTLER, 2003, p. 10).

a partir do que ela nos permite pensar no campo filosófico por meio de suas invenções e descobertas clínicas-psicanalíticas, mais especificamente a dimensão real que denuncia.

Minha hipótese de investigação é que a performatividade butleriana, pensada a partir do que Lacan postula ser o real, mostra-se menos subversiva do que promete, restringindo-se ainda a meros deslocamentos no simbólico, à lei e às normas. Segundo Žižek, é apenas pensando nas incidências do real que é por definição o que falha no e do simbólico "que pode ser estabelecido um diálogo significativo com Butler" (2013, p. 281), pelo menos quanto a sua proposta de subversão performativa⁴.

Assim, a pergunta que faço é: a proposta performativa de Butler é subversiva? Pois, como veremos em detalhe, ao aceitar e descrever o simbólico, essa rede sociossimbólica/sociocultural linguageira, como toda poderosa, o sujeito, dentro ou fora da norma e das formas reconhecidas de ser, é fortemente determinado e até sua resistência é dada pelo e no simbólico que o oprime e determina.

⁴ Aproveito esta referência para marcar a proximidade e a dependência de minha argumentação com a elaborada por Žižek (2013). A isto também adiciono uma característica deste escrito: por buscar os efeitos das teorias e o estabelecimento de um diálogo crítico a partir de tais efeitos, não farei um trabalho exaustivo de reconstrução de Lacan (algo como uma gênese ou desenvolvimento de sua noção de real), mas o mobilizarei já a partir do diálogo a ser empreendido com Butler, principalmente pelos teóricos em diálogo ativo com ela, como Zupančič, Žižek e Laclau. Isso também será a estratégia que usarei ao fim do escrito para falar do ato em Lacan, a partir de comentários como o de J. A. Miller.

Isso dentro do escopo butleriano, claro, que parece aceitar muito facilmente o jogo e o campo de poder não só do simbólico, mas, conseqüentemente do liberalismo moderno e da política representativa, ao não questionar a norma ou a representação. Embora critique e esteja envolvida em uma pesquisa orientada à subversão disso, Butler joga com os lugares do jogo, com sua extensão e ocupação, sem nunca questionar o próprio jogo, o próprio pano de fundo moderno, representativo, liberal no qual, historicamente, este campo (inclusive simbólico) foi montado⁵.

⁵ Embora este artigo trabalhe com a noção de representação política, a partir do sujeito político e o questionamento butleriano sobre ele, vale a pena pensar, ou pelo menos apontar, algo da noção geral de representação. Neste contexto e com os referenciais com os quais nos encontramos, tal noção deve ser manejada à luz do que podemos chamar, *grosso modo*, de "virada linguística" efetuada pelo estruturalismo ou, como podemos dizer, com Lacan, a partir do desvio do sujeito pelo significante. Isso quer dizer que não há mais as palavras "etiquetando" as coisas do mundo, referenciando ou representando languageira ou simbolicamente um mundo bruto, anterior, primeiro, mas que o mundo humano se faz na linguagem, no endereçamento de significante em significante, em cadeias e séries, e não que se representa através dela.

Isso poderia abrir um novo artigo — como a psicanálise, principalmente a de orientação lacaniana, subverte a noção filosófica clássica de representação desde a década de 1950 com uma certa adesão estruturalista até os anos 1970 com o real e a sexuação —, mas o que podemos reter no escopo deste escrito é o questionamento de como sustentar a representação (seja ela política ou epistemologicamente situada) a partir do momento em que sua própria operação é posta em dúvida, a partir do momento em que sabemos (ou deixamos de postular) algo efetivo por trás do representante. Butler parece abrir mão do representado, mas ainda postando (não consegui inserir um comentário em revisão aqui. Apenas questiono se era para ser "ainda postando" mesmo ou se se quis dizer "ainda apostando") na representação, enquanto Lacan abandona qualquer apego a isso.

Talvez isso tenha a ver tanto com seu perfil foucaultiano, sempre imanente e sem saídas, que culmina no diagnóstico que chegaremos da falta de radicalidade de sua proposta performativa que só desloca, mexe com os lugares simbólicos ditados pela lei, sem nunca miná-los efetivamente. Como a autora declara, “Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representativa — como se pudéssemos fazê-lo.” (2003, p. 22, grifo meu). E não questionando esse pressuposto, sua proposta de subversão será, “no interior desta estrutura constituída, [elaborar] uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (2003, p. 22, grifo meu), não saindo ou desmentindo o poder total da estrutura simbólica, mas ficando, ainda, alienada nela.

Enquanto com Lacan, com o real que curva do simbólico, veremos que a identidade como tal vacila, que é possível separar-se do simbólico, não sendo determinado, em uma via de mão única, por ele. Como diz De la Oliva, “no que se refere à constituição do sujeito, Butler contempla apenas a alienação, e não a separação. Sob meu ponto de vista, esse é um ponto fraco de sua teorização, pois considera o sujeito como totalmente à mercê dos efeitos de discurso que, segundo ela, são efeitos de censura” (2015, p. 84).

Ato 2

Žižek afirma que o esforço político e teórico de Butler se identifi-

ca com um antigo foco da esquerda não *meramente* econômica, a saber: investigar “como é possível não apenas de fato resistir, mas também minar e/ou deslocar a rede sociossimbólica existente (o “grande” Outro lacaniano) que pré-determina o espaço em que o sujeito pode existir” (ŽIŽEK, 2013, p. 279). Aqui, além de uma definição de Outro em Lacan, o filósofo aponta que é neste Outro como lugar simbólico, cultural e social que a filósofa situa sua subversão, deslocando suas significações, seus arranjos de poder e chamando, em seus livros supracitados, de “inteligibilidade”, no sentido do que é representável e reconhecível política e epistemologicamente como sujeito.

Podemos ver isso nas palavras da própria filósofa, quando ela diz que sua investigação, em *Problemas de gênero* procura “situar o político nas próprias práticas significantes que criam, regulam e desregulam a identidade”, o que só seria possível rompendo os fundamentos que encobrem as configurações culturais de gênero não normativos, desestabilizando e apresentando a dimensão performativa da identidade e do gênero (BUTLER, 2003, p. 212).

O campo de poder atual, do qual ainda veremos a potência e os efeitos, é a estrutura simbólica operante no campo jurídico e político ou, como ela afirma em *Corpos que importam*, a partir de um diálogo mais intenso, na constituição de sua teoria, com Lacan:

O simbólico é entendido como a dimensão normativa

da constituição do sujeito sexuado dentro da linguagem. Ele consiste em uma série de exigências, tabus, sanções, mandatos, proibições, idealizações impossíveis e ameaças — atos performativos de fala, por assim dizer, que exercem o poder de produzir o campo de sujeitos sexuais culturalmente viáveis: atos performativos, em outras palavras, com o poder de produzir ou materializar efeitos subjetivantes. Mas qual configuração cultural do poder organiza essas operações normativas e produtivas da constituição do sujeito? (BUTLER, 2019, p. 190)

A própria sujeição [*assujettissement*], enquanto determinada por tal rede, tanto para Butler (em seus antecedentes foucaultianos) quanto para Lacan⁶, é um paradoxo, ao trazer uma ambivalência, pois “denota tanto o devir do sujeito quanto o processo de

⁶ O sujeito em Lacan também surge de uma situação ambivalente. Quando formaliza o Édipo, o psicanalista indica que o sujeito tem de abrir mão de sua plenitude, ser castrado e perceber-se faltante e desejoso para ser efetivamente sujeito; o que se opera a partir da inscrição da lei do pai que interdita a experiência de completude com a “mãe”. Se “rejeitar” isso, deixando forcluir o tempo de inscrição desta lei, a castração também não se inscreve e ele poderá continuar fazendo um todo imaginário com a “mãe”, mas a custo de estar apartado do horizonte neurótico, logo, de um funcionamento dito normal no espaço sociossimbólico. — cf. a lógica da castração no quinto seminário (LACAN, 1999 [1957-1958]). Mais a frente em seu ensino, Lacan rearticula isso a partir de uma “escolha forçada” que ilustra com “a bolsa ou a vida” no seminário onze: ou aceita a alienação forçada no Outro, alçando-se como sujeito, ou não existirá neste espaço sociossimbólico. Nesta altura do seminário, além desta total alienação necessária, Lacan começa a indicar possibilidades de separação, de uma “determinação” do sujeito não totalmente subjugada ao desejo do Outro, a partir de uma atenção dada à falta do Outro, sua não total consistência e poder determinante total, havendo nisto uma brecha — cf. alienação e separação no seminário onze (LACAN, 2008b [1964]).

sujeição — só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical” (BUTLER, 2017, p. 89). Pois o sujeito é sempre resultado desta rede sociossimbólica que o determina, dos discursos que o produzem *como* uma identidade a partir de um princípio regulador, normatizador, excludente que totaliza e violenta a pessoa e dela exclui, recalca, torna inconsciente traços, possibilidades e coisas de maneira tal que ela se torne, segundo a lei vigente, inteligível, coerente.

Segundo Butler, neste cenário de um poder que a tudo recobre e gera — inclusive o sujeito que seria (como *tentaram* pregar as teorias modernas humanistas e racionalistas) nossa esperança de ação e emancipação —, Foucault, apontaria duas maneiras possíveis de subversão ou resistência: ou no processo de subjetivação haveria um excesso quanto aos objetivos normalizadores ou na convergência de diferentes regimes discursivos, estes confundiriam os objetivos teleológicos de normatização de um discurso específico unívoco. De qualquer forma, por um caminho ou outro, a resistência viria sempre como imanente e efeito do poder, como parte dele, o poder como subversão dele mesmo.

Assim, tal processo de subjetivação teria dois resultados: por um lado um sujeito coerente, inteligível dentro das normas culturais hegemônicas e, por outro, um excesso não objetivado durante o processo, aquilo que “excede os efeitos encarcerados da exigên-

cia discursiva de habitar uma identidade coerente, de se tornar um sujeito coerente” (BUTLER, 2017 [1997], p. 92).

O sujeito, porém, não é um produto acabado, seu processo de produção nunca finda. Como consequência disto, ele nunca está encerrado na sujeição, mas nela deve ser constituído e mantido, reafirmado a cada vez em suas ações, enunciações, atos, nas formas de amar, gozar, relacionar-se etc. Isso exige uma repetição (aqui o lugar da constante disciplina) e é neste nunca completo que se abre a possibilidade de encenar algo diferente da identidade inteligível⁷ exigida pela norma simbólica, uma “repetição que não consolida essa unidade dissociada, o sujeito, mas que prolifera efeitos que debilitam a força da normalização” (BUTLER, 2017, p. 100).

É a partir desta compreensão teórica que a teoria de gênero butleriana se constitui em *Problemas de gênero*, buscando uma revisão do sujeito da luta feminista. Investigando, para isso, a pró-

⁷ Inteligibilidade que exigiria, segundo Butler (2003), uma continuidade entre sexo, gênero e sexualidade, i.e., entre forma orgânico-biológica do corpo dividida entre homens e mulheres, a identidade de gênero binarizado em masculino e feminino e o desejar o sexo oposto. As estruturas inteligíveis seriam mulheres-cisgênero-femininas-heterossexuais e homens-cisgênero-masculinos-heterossexuais, seguindo sempre essa binaridade e a ordem contínua em ambos os lados — “[e]m certa medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? [...] a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição da pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas.” (BUTLER, 2003, p. 38)

pria categoria de sujeito em sua trama conceitual fundacionista e metafísica da identidade.

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos — isto é, por meio de limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. (BUTLER, 2003, p. 18)

A partir do caso da luta e do discurso feministas, Butler aponta que os sujeitos da luta, diferente do que uma teoria humanista liberal moderna poderia buscar ensinar, não são estáveis ou permanentes, não são dados *a priori*. Assim não há um sujeito já pronto que é representado política e juridicamente, por exemplo. Em verdade, ele próprio é formado no discurso jurídico, na prática de representação política, pois esta só se estende àquelas que podem ser reconhecidas como sujeitos, que se enquadram dentro das normas jurídicas. A inteligibilidade do que é compreendido e reconhecido como sujeito está aí.

O que reafirma que é o poder, em uma operação de exclusão do não inteligível à lei, que forma discursivamente o sujeito. Este não é *a priori* constituído e, em um segundo momento, é representado, descrito pelas leis e normas jurídico-políticas, mas são estas que imputam à pessoa normas e leis, para que esta se conforme e venha a ser sujeito. Essa construção não é natural (atemporal, anterior às relações sociais ou à vida política) ou metafísica (algo como uma essência anterior à formação histórica do sujeito), mas política, que é naturalizada, *aparecendo como* uma substância, *como se fosse anterior*, imutável, fixo e fechado (BUTLER, 2003, p. 19)⁸.

O que Butler faz ao seguir as orientações foucaultianas sobre identidade e assujeitamento não é só expandir as pesquisas do filósofo ao campo do gênero, mas denunciar que é na luta feminista que podemos perceber o fracasso da categoria sujeito nos termos modernos tradicionais. É neste contexto que temos de maneira mais explícita que tal categoria é encobridora, metafisicamente fundada e fictícia, sustentada por jogos de poder, imposições normativas excludentes, estando longe de ser uma mera

⁸ Para melhor compreendermos isso, creio ser interessante considerarmos a comparação que Butler faz entre o sujeito metafísico mítico, de integridade e prioridade ontológicas à lei, e o estado natural das teorias políticas modernas (ver BUTLER, 2003, p. 19). Tudo isso é mítico, nas palavras dela "fábula fundante", "ficções fundacionistas" que não só fundam, mas também sustentam a visão de mundo do liberalismo clássico, o que, por sua vez, encobriria a origem social e discursiva do sujeito e de categorias como identidade e universalidade.

descrição tanto sobre o que, quanto sobre como seria a realidade mesma. Em suma, trata-se de, pela luta feminista, desmentir toda uma compreensão metafísica da identidade.

Ela não está apenas seguindo uma orientação de pesquisa foucaultiana, mas aplicando isso em um ponto nevrálgico: "o sexo [...] propicia um ponto de partida para a crítica das representações ocidentais hegemônicas e da metafísica da substância que estrutura a própria noção de sujeito" (BUTLER, 2003 [1990], p. 29) ao apontar os desencontros e descontinuidades da identidade, tanto entre sexo, gênero e sexualidade quanto em sua intersecção com demais modalidades como as raciais, clássicas, étnicas, regionais etc. (ver BUTLER, 2003 [1990], p. 20).

Ilusão histórica e politicamente construída que não só sustenta uma ilusão metafísica, mas que têm sérios efeitos nas vidas e nas práticas políticas, pois só possibilita que se ascenda ao estatuto de sujeito político às custas da exclusão do não normalizado, da postulação de um não inteligível.

Para Foucault, a gramática substantiva do sexo impõe uma relação binária artificial entre os sexos, bem como uma coerência interna artificial em cada termo desse sistema binário; A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica. (BUTLER, 2003, p. 41)

A filósofa afirma ainda que a própria luta feminista, ao fixar a categoria mulher como seu sujeito, inscreve-se nesta tradição da ilusão substancial, baseando-se assim em práticas excludentes que não só são antiéticas, como também solapam os objetivos da própria luta em questão de representação e constituição de identidades (BUTLER, 2003, p. 23). Tal inscrição, ao apostar em um sujeito coerente e estável, aposta em uma regulação e em uma reificação das relações de gênero, em uma estabilidade que só é possível na matriz heterossexual. Em outras palavras, obedecendo e reiterando a norma, perpetuando, via repetições, a lei. Isso, segundo ela, entraria em contradição com o próprio objetivo da luta feminista (BUTLER, 2003 [1990], p. 23).

Para que a luta seja efetiva e resista a esse solapamento, é preciso mais um esforço em direção a um novo tipo de política feminista que conteste seu próprio fundamento na reificação do gênero e da identidade, i.e., “uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (BUTLER, 2003, p. 23), que pense de outra maneira a identidade e a subjetividade, para além tanto da ilusão da subjetividade pré-definida e fechada, quanto da naturalização das práticas excludentes de constituição.

Sendo o campo de poder atual a linguagem e o jurídico, o simbólico, a crítica feminista que pretende reativar e desobstaculizar

sua própria luta deve contestar e subverter as afirmações totalizantes desta economia significativa — denominada masculinista — que funciona à base da ilusão metafísica de um binarismo teleológico que exclui as formas de ser, se relacionar, amar, desejar e gozar não inteligíveis. É nisso, portanto, que Butler oferece uma proposta de possível subversão.

Ato 3

“O que necessariamente estabelece um limite para performatividade não é a restrição; a restrição é, pelo contrário, o que impulsiona e sustenta a performatividade.”

(BUTLER, 2019, p. 175)

Com esta concepção de sujeito, não anterior à lei e não substantivo, mas que se faz pela lei, discursivamente frente à lei a partir de práticas de exclusão e de reiteraões, repetições, citações de tal lei, além de desmentir a metafísica da identidade, Butler pode propor uma estratégia de subversão.

A lei cria tanto os sujeitos inteligíveis (partindo da identidade normativa teleológica), quanto os excessos que não se conformam a eles e à identidade de gênero normativa que aparecem como falhas de desenvolvimento, impossibilidades lógicas, aberrações

frente ao que fora posto como normal e dito natural⁹. Mas é exatamente neste excesso que se tem a oportunidade de denunciar os limites e os objetivos reguladores da matriz inteligível, desmenti-la desnaturalizando-a, pretendendo, ao mesmo tempo, “disseminar, nos *próprios termos dessa matriz de inteligibilidade* [excludente heterossexual], matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero” (BUTLER, 2003, p. 39, grifos meus) — mais uma vez mantendo-se na economia discursiva e de poder que pretende criticar.

Assim como a lei gera sujeito e excesso, quando recortamos isso ao sexo/gênero, vemos que a lei gera a matriz unívoca e ordenadora de gênero, bem como matrizes rivais, excessos ditos subversivos de desordem, que, diferente das práticas de ordem da identidade heterossexual contínua, colocam práticas que perturbariam a ordem dessa identidade. Como vimos, assim como é com a identidade pessoal, a noção de identidade como efeito de práticas discursivas, de poder simbólico de reiteraões, também

⁹ Os termos “falha” e “impossibilidades lógicas” aparecem aqui para nomear o dito anormal, não inteligível, e toda argumentação de Butler parece ir no sentido de ampliar a inteligibilidade ou pelo menos deslocar o que é ou não passível de ocupar esse lugar. Mais uma reiteração fácil que ela poderia ter criticado mais radicalmente: diferente de pensar a falha e a impossibilidade deste ou daquele arranjo de inteligibilidade, matriz ou até mesmo representação, por que não nos indagamos sobre a impossibilidade mesma de qualquer identidade não falhar? A falha não é lógica, quase ontológica — com a permissão quase poética para usar tal termo —, logo, uma falha de saída, estrutural? Isto é, todo sujeito falha (não só o moderno humanista), toda identidade é inconclusiva (não só a unívoca metafísica). Isso será importante quando entrarmos na noção de real.

é com o sexo, a identidade sexual ou de gênero (BUTLER, 2003, p. 39):

Se não pode haver recurso a uma "pessoa", um "sexo" ou uma "sexualidade" que escape à matriz de poder e às relações discursivas que efetivamente produzem e regulam a inteligibilidade desses conceitos para nós, o que constituiria a possibilidade de inversão, subversão ou deslocamento efetivos nos termos de uma identidade construída? Que possibilidades existem em virtude do caráter construído do sexo e do gênero? (BUTLER, 2003, p. 57-8)

Por sua não naturalidade ou conclusão, o gênero (como a identidade) não é substantivo, mas *performativamente* construído através dos atos, "não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias 'expressões' tidas como seus resultados" (BUTLER, 2003, p. 48). Ou ainda:

O "sexo" é sempre produzido como uma reiteração de normas hegemônicas. Essa reiteração produtiva pode ser lida como uma espécie de performatividade. A performatividade discursiva parece produzir aquilo que nomeia, tornando realidade os próprios referentes, nomeando e tornando realidade, nomeando e produzindo realidade. Paradoxalmente, no entanto, essa capacidade produtiva do discurso é derivativa, é uma forma de iterabilidade ou rearticulação cultural, uma prática de ressignificação, e não uma criação *ex nihilo*. De modo

geral, os atos performativos produzem aquilo que declaram. Como prática discursiva ("atos" performativos devem ser repetidos para se tornarem eficazes), as sentenças performativas constituem o *locus* de produção discursiva. Nenhum "ato" pode exercer o poder de produzir o que declara separado de uma prática regularizada e sancionada. Com efeito, um ato performativo separado de um conjunto de convenções reiteradas e, portanto, sancionadas, só pode se manifestar como um esforço vão de produzir efeitos que possivelmente não possa produzir. (BUTLER, 2019 [1993], p. 191)

Esta passagem é de suma importância, pois indica a íntima relação entre a reiteração, as repetições necessárias para a manutenção de uma identidade ordenada, e a questão da performatividade. A repetição é performativa, produzida discursivamente. Notemos: o ato performativo excede a lei, mas não está separado dela, é dependente e imanente à lei sancionada, replicando o esquema foucaultiano de imanência entre lei e resistência. Não é uma criação do nada, *ex nihilo*, mas uma rearticulação, uma resignificação do que até então estava posto e seguro na e pela lei.

Essa prática subversiva imanente, de realocação, resignificação do campo simbólico posto é coerente com a tese foucaultiana de que tudo é revestido pelo poder do simbólico. E é exatamente nas reiterações que a lei exige, para que se faça presente e ativa, que há a possibilidade de subversão:

Como uma prática discursiva contínua, o termo [sexo/gênero] está aberto a intervenções e ressignificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria "cristalização" é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. [...] O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. (BUTLER, 2003, p. 59)

O registro que Butler mobiliza com Foucault fornece a própria resistência, para ela, ao poder totalizador e sua matriz de inteligibilidade: a passagem da explicação epistemológica e, adicionalmente, metafísica, da identidade para a identidade praticada, de práticas de significação (pois são práticas de linguagem), atos discursivos performativos, mostra o caráter significante, contingente e passível de mudança de tal identidade. A subversão possível apenas dentro da linguagem, do simbólico do poder, deve ser buscada na ressignificação dos termos simbólicos postos (BUTLER, 2003 [1990], p. 206).

Se a identidade se dá no interior das práticas de significação, se para se substancializar e naturalizar as práticas reguladoras se exija a repetição performativa, ou seja, que se aja conforme a regra, há a possibilidade de uma variação e, nessa repetição, com a significação e "afirmação de campos alternativos de inteligibili-

dade cultural" (BUTLER, 2003 [1990], p. 209), podem ser inscritas novas possibilidades de gênero que excedam e desmintam a naturalidade dos códigos excludentes da matriz heterossexual.

Lembremos que assim como o inteligível, o ininteligível não representado pela lei, existe por conta da norma. O que põe o normal, delimita também o anormal. Assim, o poder e a lei que produzem a identidade ideal, produzem também o abjeto, ele é parte integrante da norma e só por delimitar uma diferença discursiva a ele é que ela pode produzir o inteligível, o sujeito passível de representação, de reconhecimento político, jurídico, legal e simbólico. Nunca há um fora, tudo é gerado e compõe o solo regulador. O que quer dizer mais que a lei gera excessos, quer dizer também que o não normal também é posto e exigido por ela. A exceção e o excesso fazem a norma¹⁰.

Ciente desse jogo, Butler pergunta "o que constitui uma repetição subversiva no interior das práticas significantes de gênero?" (BUTLER, 2003, p. 210). O caminho de resposta está em repetições que não buscam reiterar, citar a lei a cada vez, consolidando assim a identidade inteligível. O corpo em suas repetições, em seus atos para se fazer corpo e sexo/gênero, em sua performance constante para fazer o que se é, pode performar algo desna-

¹⁰ Para uma discussão e exposição detalhada da não trivialidade da norma quando frente a uma exceção, mas sim sua sustentação, sobre o caráter necessário da exceção para a norma, ver Canguilhem (2009).

turalizado, dissonante, fora da ordem.

Em primeiro lugar, a performatividade deve ser entendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia. O que espero que fique claro no que se segue é que as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. (BUTLER, 2019, p. 21)

Assim, ao denunciar o caráter não natural, mas performativo da identidade, a teoria de Butler pode propor uma forma de romper com a continuidade dentro do próprio jogo do poder, rompendo a repetição acrítica da norma e fomentando atos fora da ordem: “as práticas parodísticas podem servir para reconvocar e reconsolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que parece derivada, fantasística e mimética — uma cópia malfeita, por assim dizer” (BUTLER, 2003, p. 210).

A tarefa do feminismo seria, assim, afirmar as possibilidades de subversão, situar as estratégias subversivas apresentando possibilidades *imanes* de contestar a matriz inteligível. Nas palavras da autora: “a tarefa aqui não é celebrar toda e qualquer nova possibilidade como possibilidade, mas redescrever as possibili-

dades que já existem, mas que existem dentro de domínios culturais apontados como culturalmente ininteligíveis e impossíveis” (BUTLER, 2003, p. 213). Tornar representável o já existente ainda não reconhecível dentro dos moldes da representação e do jogo simbólico de exclusões.

Em suma, ao seguir, ao que parece, uma orientação foucaultiana que pouco questiona os pressupostos, as sustentações e a raiz do jogo (im)posto, Butler propõe uma subversão imanente, tanto do simbólico e do discursivo — uma posição epistemológica e quase ontológica —, quanto da matriz inteligível e da lei: a subversão é feita nos termos mesmos dessa matriz, quase que dizendo que devemos subverter tendo em mente de que há sempre uma matriz, logo, temos que disseminar matrizes rivais, perturbadoras da ordem até então imposta (BUTLER, 2003 [1990], p. 39).

As possibilidades assim estão nas dissidentes, nas pessoas que na inscrição da lei são, ao mesmo tempo, constituídas como anormais e não representadas por ela, fazendo excedente e exceção à norma, mas sempre em relação a ela, tendo nela a origem de sua formação. Pessoas que não citam a lei são tidas como impossíveis, como falhas lógicas *para aquela matriz*, mas que se ampliadas as condições de reconhecimento e representação, se pensarmos nos termos políticos, entrariam no jogo. A sua proposta à luta feminista é: mudar o sujeito de forma que não repita padrões excludentes existentes, mas seja passível de represen-

tar mais, quantitativa e qualitativamente.

Com isso, programa-se um rearranjo dos discursos, um rearranjo das práticas e do simbólico, dessa rede sociossimbólica que produz e sustenta política, cultural e socialmente os sujeitos. Rearranjo, de arranjar novamente, reorganizar, realocar, quer dizer não criar ou romper com este todo simbólico do poder, mas redistribuir os lugares de reconhecimento e legitimidade. Trata-se aqui, portanto, de partir das práticas excludentes dessa matriz heterossexual ora posta para ressignificar as práticas, os corpos, mudar a orientação das significações.

Nada se criaria, tudo se ressignificaria.

Ato 4

Não mais seguindo os passos pressupostos e a visão de mundo foucaultiana-butleriana — i.e., a necessidade lógica, epistemológica, política e ontológica de uma imanência ao poder e às matrizes já dadas — pensemos na aceitação fácil da determinação unívoca e quase unilateral desta rede sociossimbólica sobre os sujeitos, restando assim apenas ressignificações, deslocamentos.

Proliferar matrizes rivais frente à matriz hegemônica não nos coloca em um lugar parecido com o da posição criticada? Qual o

ponto alto da subversão? Hegemonizar uma outra matriz, a qual sempre se desenhará por exclusões, seja aos termos das que temos hoje, seja em nome de outra matriz de inteligibilidade¹¹? Queremos continuar com a política representativa apenas ampliando as passíveis de participação, reconhecimento e representação? O quanto nos distanciamos dos liberais se assim operamos?¹²

Isto é, a subversão imanente foucaultiana-butleriana dos atos que permitem deslocamentos repetitivos são uma “falsa transgressão que reafirma o *status quo* simbólico e serve até como condição positiva de seu funcionamento” (ŽIŽEK, 2013, p. 281). A exceção-excedente que põe e participa da regra e que abre, no máximo, uma “guerrilha interna” de derrota perpétua (ŽIŽEK, 2003a, p. 222). O que apenas repete o fora da norma já vivido e repetido por muitas e que até então nada mudou de estrutural, “[v]isto que o próprio campo dessas ‘transgressões’ já é levado em consideração, e até mesmo engendrado, pela forma hegemônica do grande Outro — [lembrando] que o que Lacan chama de ‘o grande Outro’ são as normas simbólicas e suas transgressões codificadas” (ŽIŽEK, 2013, p. 283).

11 Lembrando, como bem põe Žižek, que o gesto simbólico por excelência é essa exclusão, na qual ele pode fazer-se inteligível e supostamente pleno, coerente (ver ŽIŽEK, 2003b, p. 132), algo como uma condição de sua consistência.

12 Podemos ver críticas parecidas da parte de Butler à Irigaray em seu *Problemas de gênero* (2003 [1990], p. 33-4): para não repetirmos um centrismo (seja ele fálico ou não), um todo-englobante, devemos romper com o jogo dado e não só tentar ampliá-lo, no máximo, desestabilizá-lo objetivando ressignificações de seus lugares.

Questionar isso é propor que voltemos a um suposto natural, a uma realidade bruta não investida de linguagem e significações simbólicas para fugir da lei? Em uma perspectiva lacaniana, não. O ser humano, a partir da entrada histórica na linguagem — i.e., a partir do momento em que os seres humanos entram na linguagem e não apenas o momento em que o bebê individual é simbolizado pela função-mãe —, perdeu o natural e só se torna sujeito na ambivalência frente ao Outro¹³.

O que proponho encontrar em Lacan não é nem um regresso ao natural mítico e perdido, nem um *para além* do simbólico, em um inefável não dado em nossa realidade por definição languageira, algo como uma essência etérea, mas algo que tenha como condição a própria linguagem, algo que *no* simbólico permite-nos compreendê-lo de outra forma, para além de seu total poder, algo que permita talvez rearticular radicalmente seus contornos. Uma

13 Lembrando que, para Lacan (pelo menos em certo ponto de seu ensino), o sujeito se constitui e é determinado pelo Outro, algo que vemos em seu grafo do desejo que formaliza o constante questionamento do sujeito ao Outro perguntando sempre o que ele quer, o que ele deseja, o que é ilustrado com o "*Che vuoi?*", o que devo ser como sujeito para satisfazer este Outro, como e o que devo desejar para participar desse espaço socio-simbólico? (ver LACAN, 2016 [1958-1959], p. 25-6). Em outro momento, Lacan liga o *Che vuoi?* a fala: "Esse *Che vuoi?* é, pode-se dizer, a resposta do Outro ao ato de falar do sujeito. Essa pergunta responde — como sempre, diria eu, as perguntas respondem. Essa resposta anterior à pergunta responde a esta, ao temível ponto de interrogação, cuja própria forma articula [...] o ato de fala. [...] O ato de fala vai muito mais longe do que a simples fala do sujeito, uma vez que toda a sua vida está capturada em atos de falar, porque sua vida como tal, ou seja, todas as suas ações, são ações simbólicas" (LACAN, 2016 [1958-1959], p. 43).

certa separação da determinação toda do Outro dado que ele próprio não é tão poderoso e total assim.

O que nos permite algo diferente do simbólico, uma suspensão ou até desnaturalização desse Outro, lugar e estrutura onde nos determinamos e somos, é o real enquanto registro do impossível. O qual, diferente do que constantemente insinua Butler, não é um a-histórico pré-discursivo ou pré-simbólico, algo sobre as coisas em si mesmas, um referente bruto (ver BUTLER, 2019, p. 131). Mas sim algo que, ao não exceder o simbólico, é negligenciado e amputado deste, em nome de um possível e de uma coerência (similar aos atos de exclusão pela inteligibilidade). Nisto, é o que limita internamente o empreendimento simbólico, pois continua a insistir na impossibilidade deste ser pleno, completo, idêntico a si mesmo (ŽIŽEK, 2003b, p. 131).

Enquanto o simbólico, no funcionamento cultural e linguageiro, "cria seu próprio espaço e os seres que o povoam", o qual "corresponde aproximadamente ao espaço da performatividade", algo é adicionado como um parasita a essa produtividade linguageira e performativa (ZUPANČIČ, 2019). Algo que não é produzido pelo gesto significante, mas que não se dá sem ele, que "é inseparável desse gesto, mas, diferentemente de como falamos de criações/ seres discursivos, ele não é criado por ele. Não é nem uma entidade simbólica nem uma constituída pelo simbólico; pelo contrário, é colateral ao simbólico" (ZUPANČIČ, 2019). Pois "o significante

não apenas produz uma nova realidade simbólica (incluindo sua própria materialidade, causalidade e leis) como também produz ou abre espaço para a dimensão que Lacan chama de Real” a qual “mancha o simbólico, estraga sua suposta pureza e explica o fato de que o jogo simbólico da pura diferença é sempre um jogo com dados carregados” (ZUPANČIČ, 2019), logo, pré-determinados e limitados¹⁴.

Essa desarticulação inerente não se resume às combinatórias e rearticulações, não segue os dados marcados e limitados, mas permite sempre um não-realizado que obstaculiza a supressão das possibilidades para além das existentes nas figuras, jogos, configurações existentes, das determinações possíveis e presentes (SAFATLE, 2020, p. 48). Nisso vemos que não só a ordem de sentido heterossexual fracassa, mas algo mais radical: o sentido sempre fracassa, qualquer tentativa de simbolização fracassa, as ressignificações nada mais são que os movimentos neste jogo, movimentos limitados pois o real é exatamente o limite dessa ressimbolização e ressignificação (ŽIŽEK, 2003a, p. 224).

14 Interessante pelo menos pontuar — já que não terei espaço para demonstrá-lo — que o real é do nível do sexual. Assim, *formalmente*, como Butler aponta que a luta feminista nos permite identificar as práticas excludentes de fazer identidade e gênero, Lacan aponta que é no nível do sexual que podemos perceber o real como limite interno ao simbólico, que não só impossibilita sua incompletude como exigência lógica, mas que o que há no nível da relação e da diferença sexual real (não biológica) não é passível de redução, colonização ou tradução simbólica. Para acompanharem uma exposição sobre isso, ver Zupančič (2019).

Assim, diferente de Butler, que parece indicar a falha em uma configuração simbólica específica, a incapacidade da noção moderna de sujeito em captar a complexidade dos gêneros, sexos e pessoas, a questão aqui talvez seja ver a falha de instituir qualquer matriz, de qualquer categorização ou tentativa de tornar tudo inteligível.

Se ficássemos com Butler, estaríamos reduzindo a questão a uma “problemática empirista” de fixidez das categorias ideologicamente construídas, logo, a riqueza infinita da realidade *versus* a “pobreza abstrata das categorias pelas quais buscamos apreender a realidade” (ŽIŽEK, 2003a, p. 218), quando, na verdade, percebermos a impossibilidade lógica de tudo representar e conceituar, bem como a tarefa do que fazer com isso politicamente — o que leva à questão da impossibilidade de representação política e filosófica plenas (ver LACLAU; MOUFFE, 2015).

Assim, o mesmo Lacan que formalizou o Édipo freudiano aprofundando o caráter ambíguo do sujeito

começará por insistir cada vez mais que a experiência humana não é um campo de condutas guiadas apenas por imagens ordenadoras (Imaginário), por estruturas sócio-simbólicas (Simbólico) que visam garantir e assegurar identidades, mas também por uma força disruptiva cujo nome correto é Real [...] [que] diz respeito a um campo de experiências que não podem ser ade-

quadramente simbolizadas ou colonizadas por imagens ideais de forte circulação social. Isso nos explica por que o Real é sempre descrito de maneira negativa e destituente, como se fosse questão de mostrar que há coisas que só se oferecem ao sujeito sob a forma de negações. Daí proposições como "O real é o impossível". O Real indica uma experiência de exterioridade em relação aos processos de reprodução material da vida e que preserva sua negatividade como forma de impedir que experiências de diferença sejam esmagadas pelas determinações possíveis do presente. (SAFATLE, 2020, pp. 47-8)

Dado que este é exatamente o lugar dos impossíveis, das falhas, dos não-todos, do não-um, dos restos e excedentes. Mas, diferente das incidências dessas noções em Butler, aqui eles são radicais, pois não são falhas ou impossibilidades de uma matriz de poder e inteligibilidade específica, de apenas um dos arranjos possíveis, mas do simbólico como tal. Ele obstaculiza e mostra o caráter ilusório e efêmero da representação, do sentido, das significações e até das identidades (particulares, coletivas, políticas ou metafísicas), pois coloca algo privado de sentido em jogo¹⁵. Não um não-sentido anterior ou não-simbólico, mas que é condição de possibilidade, exigência lógica do simbólico.

A própria Butler parece vislumbrar e ter notícias, mesmo que sob

¹⁵ Ver a diferença entre "ab-senso" e "sem-sentido" em Badiou (2013, pp. 66-7).

um véu, dessa falha lógica do simbólico, quando diz que que as exceções excedentes da identidade inteligível *aparecem* como falhas, impossibilidades lógicas, por exemplo quando diz que “[os] termos políticos destinados ao estabelecimento de uma identidade segura ou coerente se veem perturbados por essa falha da performatividade discursiva incapaz de estabelecer final e totalmente a identidade à qual se refere” (BUTLER, 2019, p. 315), mas limita-se a ver isso epifenomenicamente em vez de compreender em sua raiz.

Confiar no simbólico como lugar paradoxal de sujeição e resistência última já é em si um problema até mesmo prático-político, mas que se intensifica quando percebemos que esse registro só permite diferenças aos termos das oposições fixas sempre binárias¹⁶, em um sistema fechado a partir dos quais se definirá os papéis de gênero/sexo, sendo em homem ou mulher/feminino ou masculino, seja a partir de novas nomeações e denominações. A questão é que sempre se faz em diferença a outro, em oposição, em relação, imaginando uma medida comum entre os lados que permitiria o fluxo de um a outro, esquecendo o poder dissimétrico que os constitui e a não proporção lógica que os faz falhar (ŽIŽEK, 2003b, p. 131).

16 Formalizado e demonstrado pela tradição estruturalista saussuriana no funcionamento significante diacrônico opositivo (ver SAUSSURE, 2006).

Para finalizar este artigo, algo como uma exemplificação: além de encontrarmos orientações críticas ao poder simbólico em Lacan a partir de sua teorização do real, nesta também encontramos o paradigma¹⁷ de uma forma para tocar este real a partir do simbólico com a noção de ato, i.e., “franqueia a possibilidade de uma rearticulação radical de todo o edifício simbólico por meio de um ato” (ŽIŽEK, 2013, p. 281), ato lacaniano ou, como chama Žižek, do ato ético. Ele não só desloca como reconfigura, redesenha o simbólico, redefinindo as próprias condições de performatividade sustentadas e possíveis socialmente, reestruturando profundamente até mudar os contornos da ordem hegemônica, não pontualmente, mas de modo geral, estruturalmente (ŽIŽEK, 2013, p. 283).

Interessante notarmos que tanto em Butler quanto em Lacan trata-se de ato: se nela ele está intimamente relacionado à fala (vide a influência do linguista John Austin em sua teoria dos atos performativos) e as sentenças performativas que buscam ressignificações, rearticulações culturais, produzindo discursivamente o que se declara repetidamente *a partir* de um conjunto de convenções; em Lacan o ato ético é irreduzível ao ato de fala, pois, longe de reiterar normas, assume-se com ele o risco de uma suspensão momentânea do Outro, dessa rede sociossimbólica normati-

¹⁷ Digo *paradigma* pois tomo aqui como exemplificação, modelo dado que é algo clínico ainda a ter suas consequências filosóficas extraídas, o que sustento aqui com Žižek (2013).

va e determinante que garante não só a lei, mas o próprio sujeito, sua identidade e experiência – o que Lacan ilustra no seminário sete com Antígona, cf. LACAN, 2008a [1959-1960], pp. 319-340. Um ato ético é um ato não mais coberto, sustentado, garantido pelo Outro, mas uma morte simbólica do sujeito. E embora não se reduza ao ato de fala ou se dê imanente à ordem sociossimbólica do Outro, ele não prescinde do simbólico, do social e do cultural, mas desmente a totalidade dessas instâncias, as ultrapassando.

Morte simbólica, pois morre-se para o Outro e tem-se uma morte do sujeito que, embora possa renascer, o faz sempre diferentemente, não mais alienado nas determinações unívocas do Outro. Sendo exatamente nisto que se identifica um ato, em uma mutação subjetiva, em um sujeito que passa por um processo de morte, de reestruturação e mudança de sua posição na linguagem, na cultura e no sociossimbólico. O que não deve ser confundido com movimento ou deslocamento, nos termos simbólicos opositivos (como na cadeia metonímica ou nas séries estruturalistas), pois é uma mudança de morte (MILLER, 2014, p. 5):

No ato, se o pensamos a partir da passagem ao ato, o sujeito se subtrai, digamos, aos equívocos da fala como a toda dialética do reconhecimento; ele coloca o Outro em um impasse, e é por aí que o propósito do ato propriamente dito não é cifrável. Pelo contrário, ele é exterior ao universo de suputações, imputações, computações, equivalências e trocas; ele visa o defi-

nitivo e, digamos, no cerne de todo ato, é a passagem ao ato que encontramos como paradigma. No cerne de todo ato há um "Não!" proferido em direção ao Outro. (MILLER, 2014, p. 7)

Deixa o universo das trocas simbólicas, das falas, do jogo de reconhecimento com o Outro que o dá lugar simbólico e passa ao ato, diz "não!" a este Outro, a essa ordem.

O ato é sempre delinquente, não marginal, isto é, à margem da lei, mas para além dela. É sempre a ultrapassagem de um limite, de uma proibição simbólica, de uma exclusão, "[d]e um código, de uma lei, de um conjunto simbólico que ele infringe, e é a infração que permite que esse ato tenha a oportunidade de remanejar essa codificação" (MILLER, 2014, p. 5), infringindo assim a lei para reestruturar o simbólico, redesenhá-lo, determinar novamente a relação subjetiva com a própria lei – lembrar de Zupančič (2019) que indica a não redutibilidade do simbólico à linguagem, mas também como habitado por seu efeito colateral real.

De maneira geral esse limite ultrapassado é o limite simbólico, do significante. O que mostra que o real não está apartado, separado do simbólico, mas com ele mantém uma relação de ruptura interna, ganhando seu valor posteriormente quando renascendo no simbólico o sujeito pode redesenhar seus traços determinantes, sua relação de sujeição e determinação no Outro, pois "não

ocorre simplesmente *dentro do* horizonte dado que parece ser 'possível'; mas redefine os contornos mesmos do que é possível (um ato encontra o que, dentro do universo simbólico dado, parece ser 'impossível', mas muda suas condições de maneira que cria retrospectivamente as condições de sua própria possibilidade)" (ŽIŽEK, 2003b, p. 131) ou, em outras palavras, uma transformação radical do próprio 'princípio' estruturante universal da ordem simbólica existente" (ŽIŽEK, 2003a, p. 222) como dito acima, refazendo as possibilidades e condições da própria performatividade.

Retrospectivamente, pois no momento do ato não se pensa no depois, este é privado de sentido, na escansão do significante, logo não conceitualizável, agarrável com a mão (LACAN, 2003[1961-1962], p. 228). Mas, o que vem depois não é o sujeito que empreendeu o ato, mas um outro, como ilustra Lacan: César antes e depois de atravessar o Rubicão não é o mesmo, ele redefiniu fronteiras e possibilidades, redefiniu a própria lei (MILLER, 2014, p. 9). César operou um bom exemplo de ato pois, "objetivamente" falando, a travessia do Rubicão não é grande coisa, é um rio de proporções ínfimas perto do poderio cesarino. A questão, porém, é que ele era um limite da infração, era até onde se autorizava a passagem (MILLER, 2014, p. 9). Havia uma lei em jogo, o que ressoa a necessidade de um significante, não para se manter imanente, mas para ultrapassar.

Coloca-se, assim, não mais a ordem da necessidade significativa — que embora cultural e historicamente determinada, decanta substâncias e essências e determina vidas, sujeitos, formas de ser e viver —, mas a contingência, pois suspende-se as demarcações do possível e do impossível, o privado de sentido redeseña as fronteiras acessíveis. Toca-se, via simbólico (onde somos e estamos), o real que não é e que, por não ser, permite redesenhar as possibilidades de ser.

Referências bibliográficas

BADIOU, Alain. As fórmulas de 'O Aturdito'. Em: BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre "o aturdito" de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, pp. 61-82.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: n-1, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. Sujeição, resistência e ressignificação: entre Freud e Foucault. Em: **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. **Continencia, hegemonía, universalidad**: diálogos contemporáneos en la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.

CANGUILHEM, George. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009.

COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos**: Lacan e o feminismo. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Universidade de São

Paulo, São Paulo, 2016.

DE LA OLIVA, Maria Luisa. A insistência do real na sexualidade: diferentes perspectivas da psicanálise e o feminismo. Em: **Stylus Revista de Psicanálise**, n. 30, Rio de Janeiro, Junho de 2015, p. 79-90.

LACAN, Jacques. **A identificação**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003 [1961-1962].

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999 [1957-1958].

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016 [1958-1959].

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a [1959-1960].

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b [1964].

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia**

socialista: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

MILLER, Jacques-Alain. Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato. *In*: **Opção Lacaniana**. Ano 5, nº 13, março 2014.

PROKHORIS, Sabine. **Au bon plaisir des "docteurs graves"**. Paris: PUF, 2016.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundo**: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo : Cultrix, 2006.

VICENTE, Sônia. O ato analítico. *In*: **Cogito**, Salvador , v. 6, p. 39-43, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. Da Capo senza Fine. Em: BUTLER, Judith; LA-
CLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. **Contingencia, hegemo-
nía, universalidad**: diálogos contemporáneos en la izquier-
da. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina,

2003a, pp. 215-262.

ŽIŽEK, Slavoj. (Des)apegos apaixonados, ou Judith Butler como leitora de Freud. In: ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! Em: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. **Contingencia, hegemonía, universalidad**: diálogos contemporáneos en la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003b, pp. 95-140.

ZUPANČIČ, Alenka. Diferença sexual e ontologia. Em: **LavraPalavra**, 2019. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2019/05/03/diferenca-sexual-e-ontologia/>

ZUPANČIČ, Alenka. Sexualidade e ontologia. Em: **Estudos Lacanianos**, v. 1, n. 2, p. 311-325, 2008.



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

Imagens do sofrimento humano segundo Butler e Sontag: a questão da eficácia ético-política da fotografia

Jean Rodrigues Siqueira

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

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.535

Recebido em: 30 de agosto de 2021.

Aprovado em: 25 de outubro de 2021.

Contato do autor: jean.siqueira@ufabc.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4621987910771532>

Imagens do sofrimento humano segundo Butler e Sontag: a questão da eficácia ético-política da fotografia

Resumo

O presente artigo tem como objetivo explorar a questão da eficácia ético-política da imagem fotográfica a partir de uma interlocução estabelecida por Judith Butler com alguns textos de Susan Sontag. Segundo Sontag, as imagens fotográficas, ainda que capazes de nos chocar e produzir indignação momentânea diante do sofrimento alheio, são incapazes de exercer uma influência ética duradoura ou politicamente relevante sobre nossa consciência. Butler, por outro lado, considera que as imagens fotográficas, ao se deslocarem espacial e temporalmente de maneiras não passíveis de serem antecipadas, podem erodir quadros de inteligibilidade que impedem o reconhecimento de certas formas de vida e naturalizam as ações que maximizam seu sofrimento – revelando-se, assim, politicamente eficazes.

Palavras-chave: Eficácia ético-política, Enquadramento, Imagem fotográfica, Reconhecimento.

—

Images of human suffering according to Butler and Sontag:
the question of the ethical-political effectiveness of photography

Abstract

This article aims to explore the issue of the ethical-political effectiveness of the photographic image based on a dialogue established

by Judith Butler with some Susan Sontag's texts. According to Sontag, photographic images, even if capable of shocking us and producing momentary indignation at the suffering of others, are incapable of exerting a lasting ethical or a politically relevant influence on our conscience. Butler, on the other hand, considers that photographic images, by moving spatially and temporally in ways that cannot be anticipated, can erode frames of intelligibility that prevent the recognition of certain forms of life and naturalize the actions that maximize their suffering – thus proving to be politically effective. **Keywords:** Ethical-political effectiveness, Frame, Photographic image, Recognition.

—

Imágenes del sufrimiento humano según Butler y Sontag: la cuestión de la efectividad ético-política de la fotografía

Resumen

Este artículo tiene como objetivo explorar el tema de la efectividad ético-política de la imagen fotográfica a partir de un diálogo establecido por Judith Butler con algunos textos de Susan Sontag. Según Sontag, tales imágenes, aún que capaces de escandalizarnos y producir una indignación momentánea por el sufrimiento de los demás, son incapaces de ejercer en nuestra conciencia una influencia ética duradera o políticamente relevante. Butler, por otro lado, considera que las imágenes fotográficas, al moverse espacial y temporalmente de formas imprevistas, pueden erosionar los marcos de inteligibilidad que impiden el reconocimiento de determinadas formas de vida y na-

turalizan las acciones que maximizan su sufrimiento – demostrando así su eficacia política.

Palabras clave: Efectividad ético-política, Enmarque, Imagen fotográfica, Reconocimiento.

Imagens do sofrimento humano segundo Butler e Sontag: a questão da eficácia ético-política da fotografia

Jean Rodrigues Siqueira

I

Quando empregamos a palavra “eficácia”, o que pretendemos significar é o cumprimento de certo objetivo viabilizado pelas potencialidades de algo. Assim, um instrumento de trabalho pode ser dito “eficaz” quando, por meio dele, leva-se a cabo aquilo que se pretendia realizar na ocasião de seu emprego. Por exemplo, uma marreta utilizada para derrubar uma parede de tijolos é eficaz para esse fim na medida em que efetivamente permite a obtenção desse resultado. Provavelmente, um simples martelo não seria eficaz para tanto, ainda que certamente seria eficaz para fixar um prego em uma superfície de madeira – propósito para o qual é de se supor que ninguém pensaria fazer uso de uma marreta. Claro, marretas são instrumentos produzidos para atender às demandas do trabalho pesado, onde o que é requerido é justamente um impacto de maior intensidade – e é nesse aspecto, basicamente, que uma marreta difere de um martelo. Contudo, a eficácia de uma marreta pode ser pensada mesmo quando ela não é utilizada para cumprir a função exata para a qual foi criada. Por exemplo, esse típico instrumento para trabalhos pesados

poderia servir de modo bastante eficaz para, sem a produção de impacto algum, segurar uma porta a fim de evitar que o vento a fechasse. Podemos, pois, facilmente depreender que a eficácia de algo, no sentido em que comumente empregamos essa expressão, nada tem a ver com a realização de um fim específico atrelado às razões que levaram à sua concepção, à sua criação. Ela tem a ver com a ideia de possibilidades de uso adequadamente realizadas, isto é, de cumprimento de um propósito esperado, seja lá qual for.

Os termos "eficácia" e "eficaz" não devem aqui ser tomados, portanto, no sentido em que a noção de utilidade (χρήσιμος)¹ foi introduzida e discutida nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, de Xenofonte, e no *Hípias Maior*, de Platão, como uma possível característica definidora do belo. No capítulo VIII dos *Ditos*, Xenofonte atribui a Sócrates a tese de que "tudo o que aos homens for útil será belo (...) relativamente ao uso que disso puder fazer-se" (XENOFONTE, 1991, p. 115), sendo a utilidade em pauta justamente um tipo de adequação a fins intrínsecos à sua criação: "as coisas são belas (...) para o uso a que se destinam" (XENOFONTE, 1991, p. 116) – daí a possibilidade de um cesto de lixo, para o espanto de Aristipo, seu interlocutor na cena descrita por Xenofonte, poder ser algo belo. No *Hípias Maior*, por sua vez, essa

¹ Os textos de Xenofonte e Platão citados nesta seção tiveram sua tradução trabalhada conjuntamente com as versões no idioma original disponíveis na plataforma Perseus Digital Library (www.perseus.tufts.edu/hopper/).

definição do belo como útil é retomada por Sócrates quando este afirma que “não são belos os olhos (...) que parecem incapazes de ver, porém, os aptos e empregados para esse fim” (PLATÃO, 1980, p. 12)² e que, desse modo, o predicado “belo” deve ser aplicado a cada objeto “considerando como cada um se originou ou foi feito” (PLATÃO, 1980, p. 13)³. De acordo com essa fórmula do belo como sendo o útil no sentido apontado, uma marreta que segura uma porta não poderia ser bela, exatamente pelo fato de não cumprir a função adequada ao fim para o qual foi criada. Desse modo, nas acepções aqui discutidas, o “útil” difere do “eficaz” na medida em que o primeiro está restrito à natureza ideada da coisa, ao passo que o segundo diz respeito ao âmbito das potencialidades que podem se atualizar de maneiras muito diversas e para além dos objetivos pensados ao longo das etapas de sua concepção e criação.

Portanto, perguntar pela eficácia ético-política de um produto como a imagem ou o relato fotográfico não significa dar início a uma discussão sobre a finalidade social, no sentido de um *telos*, da fotografia. Embora uma investigação desse tipo certamente

² Na paginação das obras completas de Platão, a chamada “edição Stephanus”, a referência é 295c.

³ No *Hípias Maior*, contudo, Sócrates propõe essa definição apenas para mostrar sua fragilidade e descartá-la por não atender às exigências definicionais que marcam os diálogos dessa primeira fase da produção platônica (os chamamos “diálogos socráticos”). A referência da passagem citada é 295d.

seria interessante – isto é, a questão da “utilidade” da fotografia, no sentido especificado há pouco – não é esse o foco da abordagem das ideias de Butler e Sontag aqui proposta. A questão que nos concerne é se a imagem fotográfica, dentre a gama de coisas possíveis a que seu uso é capaz de se sujeitar, pode viabilizar o alcance de objetivos de caráter ético e/ou político. Consequentemente, cabe distinguir a pergunta pela eficácia ética das imagens fotográficas da pergunta por sua eficácia política. A primeira tem a ver com a possibilidade dessas imagens despertarem em nós sentimentos de aprovação ou indignação diante do acontecimento revelado pela imagem e, como consequência, com o despertar de algum senso pessoal de obrigação e responsabilidade. A segunda tem a ver com a mobilização efetiva para ação e para a reação aos poderes à nossa volta e à maneira como eles promovem o tipo de sofrimento revelado pelas imagens. É claro que as duas dimensões estão estreitamente ligadas: é quando nos sentimos responsáveis e obrigados por nós mesmos, por nossa consciência, que geralmente nos mobilizamos para a ação.

Mas, em tese, uma imagem pode mostrar-se eficaz eticamente ao direcionar nossa consciência para a existência de horrores perpetrados pelas ações humanas e, ainda assim, nada disso se converter em alguma ação no sentido de transformação da realidade experienciada e mediada pela fotografia. Em *Quadros de guerra*, Butler alerta que “[t]alvez seja importante lembrar que a responsabilidade exige capacidade de resposta e que esta não

é um estado meramente subjetivo, mas sim uma maneira de responder àquilo que está diante de nós com os recursos à nossa disposição" (BUTLER, 2019a, p. 81). Ou seja, há um domínio subjetivo da nossa relação afetiva com o mundo que pode ou não se deslocar para a esfera da prática; daí, em *Relatar a si mesmo*, a autora afirmar que "as questões morais surgem no contexto das relações sociais (...) e a forma dessas questões muda de acordo com o contexto" (BUTLER, 2019b, p. 13). A dimensão ética, então, emerge da política, das condições sociais produzidas, razão pela qual é preciso "considerar a moral dentro de contextos sociais mutáveis" (BUTLER, 2019b, p. 16). Esse ponto é ilustrado também no ensaio "É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?", onde Butler retoma as reflexões de Adorno sobre moralidade e teoria social a fim de ressaltar como a pergunta pela boa vida só pode ser adequadamente colocada e respondida no contexto de uma situação histórica particular, isto é, de uma configuração social concreta e contingente: "se a questão sobre como levar uma vida boa é uma das mais elementares da moralidade, e talvez até mesmo a questão que a define, então a moralidade aparentemente está ligada à biopolítica desde a sua gênese", arrematando em seguida que ao perguntar como conduzir a própria vida já se está "negociando com essas formas de poder" (BUTLER, 2019c, p. 216).

Portanto, ainda que a dimensão ética e a dimensão política das imagens fotográficas possam se sobrepor e se alimentar mutua-

mente elas não são domínios perpassados pela mesma dinâmica. Contudo, se, como acabamos de ver, uma foto pode ser eficaz eticamente – e a posição de Sontag vai reconhecer, em certo sentido, a eficácia da imagem fotográfica nesse âmbito – sem ser eficaz politicamente, o contrário também pode ocorrer? Uma foto pode ser eficaz politicamente sem ser eticamente? Conforme veremos a seguir, para Sontag, a eficácia política da imagem fotográfica, isto é, sua efetiva possibilidade de uso para a mobilização racional diante das atrocidades do mundo, é uma impossibilidade – o máximo que uma imagem pode fazer é, na dimensão subjetiva dos nossos afetos, indignar-nos e, assim, tocar o nosso senso de responsabilidade. Para Butler, por outro lado, na medida em que a circulação das imagens fotográficas causa fissuras no modo como a realidade social nos é apresentada e tornada inteligível, tais imagens possuem eficácia política; e, na medida em que são as condições políticas que impõem sobre nós o sentimento de obrigação, elas também revelam, por consequência, sua eficácia ética. A fim de compreendermos melhor os pontos centrais dessa interlocução e o modo como cada uma dessas autoras pensa esse tema, comecemos explorando as ideias de Sontag acerca do assunto.

II

Segundo Butler, “[a] questão específica que preocupava Sontag” em textos como *Sobre fotografia* e *Diante da dor dos outros* era

a de se as fotografias “detinham o poder (...) de comunicar a dor dos outros” (BUTLER, 2019a, p. 105) de modo a “motivar seus espectadores a mudar de ponto de vista ou adotar uma nova maneira de agir” (BUTLER, 2019a, p. 106). E na medida em que, no segundo capítulo de *Quadros de guerra*, a própria Butler se propõe a “considerar a maneira pela qual a dor nos é apresentada, e como essa apresentação afeta a nossa resposta” (BUTLER, 2019a, p. 100), não surpreende que esse capítulo, não por acaso intitulado “Tortura e a ética da fotografia: pensando com Sontag”, estructure-se em torno de uma interlocução com essa autora. Assim, para ambas, a questão que está em pauta é a de se a imagem fotográfica que apresenta a dor de outrem pode ter algum efeito prático sobre o âmbito das ações humanas – isto é, o que neste trabalho está sendo chamado de “questão da eficácia ético-política” da fotografia.

Ao refletir sobre a natureza da fotografia, uma das coisas que Sontag destaca é o modo como a imagem fotográfica difere fundamentalmente de outros tipos de imagem: “O que está escrito sobre uma pessoa ou um fato é declaradamente, uma interpretação, do mesmo modo que as manifestações (...) como pinturas e desenhos. Imagens fotografadas não parecem manifestações a respeito do mundo, mas sim pedaços dele” (SONTAG, 2004, pp. 14-15). Ainda que, conforme veremos logo adiante, a fotografia também seja para ela o resultado de uma escolha do fotógrafo (logo, uma espécie de interpretação) a respeito do mundo, o fato

é que a imagem fotográfica extrapola essa dimensão subjetiva ao comportar em sua estrutura uma conexão indissolúvel com a realidade fora do sujeito, “uma foto (...) é também um vestígio material do seu tema, de um modo que nenhuma pintura pode ser” (SONTAG, 2004, p. 170).

Esse aspecto singular da imagem fotográfica foi posteriormente retomado por Barthes quando este caracterizou a ideia de “referente fotográfico” como sendo “a coisa necessariamente real que foi colocada diante da objetiva, sem a qual não haveria fotografia”, e considerou a peculiaridade dessa relação “a própria essência, o noema da Fotografia” (BARTHES, 2012, §32, p. 72). Em termos semióticos, como aqueles mobilizados por Dubois a partir da trícotomia elementar de signos proposta por Peirce, a imagem fotográfica seria um *índice* e a imagem produzida pela pintura seria um *ícone*: neste, “[a] existência física do referente não está (...) necessariamente implicada pelo signo icônico, que é autônomo, separado, independente” (DUBOIS, 2012, p. 63), ao passo que, naquele, a relação com seu objeto referencial “é sempre regida pelo princípio central da conexão física” (DUBOIS, 2012, p. 62) – e, claro, tanto uma quanto outra poderiam também ser tomadas como símbolos, isto é, como representações convencionais para outra coisa. Daí os exemplos dados por Sontag: uma pegada legítima atesta a existência de algo que a fez (a pintura de algo não atesta qualquer existência como referente da imagem pictórica – por isso se pode pintar, por exemplo, unicórnios, mas não se pode

fotografá-los), tal como uma máscara mortuária atesta a existência de um rosto que deu forma ao material que o moldou. E essa peculiar característica da imagem fotográfica, sua íntima relação causal com o real, com a presença necessária de um referente, deve-se exclusivamente à natureza do dispositivo fotográfico; este faz com que uma foto nunca seja, ressalta Sontag, "menos do que o registro de uma emanção (ondas de luz refletidas pelos objetos)" (SONTAG, 2004, p. 170). Ou, como explica Dubois, a imagem fotográfica é, em seu nível mais elementar, "uma impressão luminosa (...), o traço fixado em um suporte bidimensional sensibilizado por cristais de haleto de prata, de uma variação de luz emitida ou refletida por fontes situadas a distância num espaço de três dimensões" (DUBOIS, 2012, p. 60; itálicos no original).

Em consequência de sua condição ontológica, do seu caráter atestador da presença de um referente real, a imagem fotográfica pode ser situada em um patamar epistêmico diferenciado quando comparada a outros tipos de imagem, como as produzidas pela pintura, ou mesmo pelo discurso. Sua natureza indicial a coloca, pois, em uma posição privilegiada com relação às pretensões de verdade e, assim, com relação ao conhecimento. Na cena inicial do filme *Negação* (2017), em meio ao que parece ser uma aula sobre o negacionismo histórico, a professora Deborah Lipstadt⁴ pergunta para sua turma "Como sabemos que o Holo-

⁴ O filme, dirigido por Mick Jackson, narra os eventos descritos por ela em seu livro

causto aconteceu? Sério... Estou perguntando: como podemos provar isso?" e, ao escutar em retorno "Evidências fotográficas?", de imediato observa que "Não há uma pessoa nesta sala ou fora dela que tenha visto uma fotografia de um judeu dentro de uma câmara de gás. Você sabe por quê? Porque os alemães se certificaram de que nenhuma nunca fosse feita. Então, como sabemos disso?". Em *Imagens apesar de tudo*, Didi-Huberman coloca em destaque "a imperiosa necessidade" que os prisioneiros responsáveis por executar a logística de extermínio dos demais prisioneiros em Auschwitz (os chamados *Sonderkommando*) sentiam de "arrancarem ao seu trabalho infernal algumas fotografias capazes de testemunhar a especificidade do horror e da amplitude do massacre. Arrancar algumas imagens *àquele real*" (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 16). O que esses dois exemplos ilustram muito bem é o modo como o advento da imagem fotográfica passa a condicionar nossos juízos sobre a objetividade dos acontecimentos, o que ocorre ao ponto de sua ocorrência poder ser afirmada ou negada conforme exista ou não esse tipo de registro. Com a fotografia, sentencia Barthes, "o poder de autenticação sobre-põe-se ao poder de representação" (BARTHES, 2012, §36, p. 82).

Pois é em virtude dessa capacidade autenticadora e comprobatória da imagem fotográfica, de sua peculiar relação, enquanto imagem, com a verdade e a objetividade, que Sontag se propõe

a pensá-la como um tipo de apropriação do mundo “semelhante ao conhecimento – e, portanto, ao poder” (SONTAG, 2004, p. 14). E o resultado dessa reflexão, que aparece de modo inequívoco na conclusão do primeiro capítulo do livro, já pode ser adiantado aqui: “o limite do conhecimento fotográfico do mundo é que, enquanto possa incitar a consciência, jamais conseguirá ser um conhecimento ético ou político” (SONTAG, 2004, p. 34). Cabe, contudo, explorar porque ela entende as coisas dessa maneira.

Ao dizer que a fotografia e sua dimensão indicial podem incitar a consciência, Sontag está claramente admitindo que algum tipo de efeito sobre nós as imagens fotográficas realmente exercem. O problema central para ela é que essa influência não se dá no nível da compreensão – “[e]stritamente falando, nunca se compreende nada a partir de uma foto” (SONTAG, 2004, p. 33) –, o que faz com que sua ação sobre nossos sentimentos seja insuficiente para nos mover para além do estado afetivo em que já nos encontramos ao experienciá-las. E isso tem a ver com o fato da mediação epistêmica possibilitada pela fotografia apenas se parecer com o conhecimento, sem efetivamente sê-lo. Não é à toa, portanto, que o primeiro capítulo de *Sobre fotografia* tenha por título “Na caverna de Platão” e abra com a seguinte sentença: “A humanidade permanece, de forma impenitente, na caverna de Platão, ainda se regozijando, segundo seu costume ancestral, como meras imagens da verdade” (SONTAG, 2004, p. 13). Nesse sentido, as fotografias, assim como qualquer outro tipo de ima-

gem, podem confundir nossa cognição, seja ela teórica ou moral (ou seja, aquilo que Sontag parece entender por “compreensão”), e até mesmo iludi-la.

Mas, se a ação da imagem fotográfica sobre nossa consciência não diz respeito diretamente à nossa faculdade de compreender, sobre qual dimensão do nosso psiquismo ela age com maior eficácia? Segundo Sontag, enquanto imagem meramente visual, isto é, sem o recurso à construção de significados proporcionada pela linguagem (um texto ou legenda, por exemplo), a visão fotográfica “desperta em nós (...) uma relação aquisitiva com o mundo, que alimenta a consciência estética e fomenta o distanciamento emocional” (SONTAG, 2004, p. 127). Para ela, portanto, a fotografia está diretamente ligada a uma necessidade de acumulação de imagens cujo propósito se liga a fins hedonistas – algo em plena consonância com o desenvolvimento da vida moderna sob o modo de produção capitalista.

Mas isso vale para todas as imagens fotográficas? Não existiriam entre elas algumas efetivamente capazes de mobilizar os sentimentos humanos em uma direção mais nobre? Gallard, por exemplo, reconhece a possibilidade de que “a publicação de algumas fotografias tenha agido sobre o curso da história” (GALLARD, 2012, p. 120), citando o desfecho da guerra do Vietnã e a guerra na ex-Iugoslávia no começo da década de 1990 entre as possíveis ocasiões em que isso tenha ocorrido. Realmente, parece

difícil dizer que o famoso registro fotográfico feito por Nick Ut em 1972, onde vemos no centro da imagem uma menina vietnamita nua correndo em prantos por conta de um ataque à base de *napalm* feito contra seu vilarejo, não tenha impactado o ocidente de modo a recrudescer as pressões pelo fim da invasão estadunidense. E, claro, Sontag provavelmente não negaria o ponto levantado por Gallard. Assim, quando ela afirma que as fotos não podem nos levar a compreender, ainda que certamente nos afetem, o que ela quer dizer é que esse impacto é insuficiente para a constituição de uma consciência ético-política duradoura. “O conteúdo ético das fotos”, diz ela, “é frágil. (...) A maioria das fotos não conserva sua carga emocional” (SONTAG, 2004, p. 28). Além disso, as fotos “não podem criar uma posição moral” (SONTAG, 2004, p. 31), ainda que possam reforçar uma posição pré-existente. É somente quando um contexto favorável se apresenta que uma imagem fotográfica pode se mostrar eficaz ética e politicamente: “O que determina a possibilidade de ser moralmente afetado por fotos é a existência de uma consciência política apropriada” (SONTAG, 2004, p. 29). Isso explica o efeito das fotos a respeito da guerra do Vietnã e da guerra nos Balcãs mencionada por Gallard: “Como cada foto é um fragmento”, diz Sontag, “seu peso moral e emocional depende do lugar em que se insere” (SONTAG, 2004, p. 122). Publicada em 1972, em pleno auge da guerra, a foto de Nick Ut possuía contexto adequado para causar mobilização. Havia naquele momento um horizonte de significações pré-existente capaz de absorver as imagens geradas

pela guerra e canalizar sua carga afetiva para fins políticos. Mas isso não porque essas imagens estivessem contribuindo para a compreensão do contexto. A compreensão, explica Sontag, "se baseia no funcionamento. E o funcionamento se dá no tempo e deve ser explicitado no tempo. Só o que narra pode levar-nos a compreender" (SONTAG, 2004, p. 34). Ou seja, como a imagem não narra, apenas mostra, ela não pode levar à compreensão. Por isso, a imagem só pode mobilizar em um contexto específico, em uma determinada situação histórica: "A exemplo do que Wittgenstein afirmou sobre as palavras, ou seja, que o significado é o uso – o mesmo vale para cada foto" (SONTAG, 2004, p. 122). Para além desse contexto, a foto perde seu poder de nos afetar no sentido da conscientização mobilizadora.

Mas por que o mesmo não ocorre com a narrativa? Como é possível que fotos chocantes, como as que registram as atrocidades da guerra, da tortura, da perda de vidas, não perdurem no tempo da mesma maneira? Afinal, a foto do corpo sem vida do pequeno Aylan Kurdi boiando em uma praia turca não é muito mais impactante do que um texto descrevendo o mesmo acontecimento ou uma narrativa ficcional lidando com tema semelhante? Por ser um fragmento da realidade, "uma fina fatia de espaço bem como de tempo" (SONTAG, 2004, p. 33), o alcance das imagens fotográficas é superficial, localizado, o que inclusive faz com que legendas sejam necessárias para ampliar sua duração, para complementar seu significado: "[s]eja a foto entendida como um objeto ingênuo

ou como a obra de um artífice experiente”, diz Sontag em *Diante da dor dos outros*, “seu significado – e a reação do espectador – depende de como a imagem é identificada ou erroneamente identificada; ou seja, depende das palavras” (SONTAG, 2003, p. 28).

Nesse ponto, a autora se aproxima das ideias de Benjamin, para quem “o choque faz parar no observador os mecanismos associativos. É aí que deve entrar a legenda escrita (...) sem a qual toda a construção fotográfica está condenada a permanecer num limbo impreciso” (BENJAMIN, 2017, p. 70). Para Sontag, as fotos que documentam atrocidades realmente têm o poder de chocar, mas, como já vimos, para ela a compreensão se baseia no funcionamento, sendo que, como disse Benjamin, a nossa capacidade associativa paralisa diante do choque. Novamente em *Diante da dor dos outros* ela afirma: “Fotos aflitivas não perdem necessariamente seu poder de chocar. Mas não ajudam grande coisa, se o propósito é compreender” (SONTAG, 2003, p. 70). O choque causado por uma imagem nos paralisa e, ao fazê-lo, revela a intrínseca relação da foto com o presente temporal, com o contexto imediato de sua aparição.

O mesmo não acontece com as narrativas, pois elas se relacionam com o tempo e com o contexto de uma maneira completamente diferente. Daí sua tese de que “uma narrativa demonstr[a] uma eficácia maior do que uma imagem. Em parte, a questão

reside na extensão do tempo em que a pessoa é obrigada a ver e sentir. Nenhuma foto ou coleção de fotos pode se desdobrar, ir além, e avançar mais ainda" (SONTAG, 2003, p. 102). Assim, as imagens fotográficas cuja ação perdura mais são justamente aquelas que se fundem com as palavras, pois estas lhe proporcionam o contexto que o mero recorte do tempo-espaço obtido pela imagem abandona assim que o obturador termina seu disparo⁵. No filme *Os outros* (2001), dirigido por Alejandro Amenábar, há uma cena em que a personagem principal, Grace, encontra um álbum de fotografias e ao folheá-lo vai passando por fotos de homens, mulheres, crianças e, intrigada pelas imagens, pergunta à governanta da casa porque as pessoas haviam sido fotografadas dormindo, e se surpreende ao ser informada que na verdade

⁵ Acerca dessa discussão, seria interessante explorar uma comparação entre a imagem fotográfica, a narrativa literária e a arte cinematográfica, na medida em que o cinema basicamente se tornou uma narração por meio de imagens (fotográficas) em movimento. Mas, para tanto, teríamos que pensar separadamente o caso (a) das primeiras obras da história do cinema – como os pioneiros trabalhos de Louis Le Prince ou William Kennedy Dickson, ou os filmes das primeiras exposições públicas dos irmãos Lumière – das quais muitas eram apenas imagens em movimento sem conteúdo narrativo; (b) o caso de outras obras do mesmo período que apresentam narrativas ficcionais – como *L'arroseur arrosé*, filme de 1895 dos famosos irmãos, ou os primeiros trabalhos de George Albert Smith, James Williamson e Edwin Porter – mas que não empregam legendas ou qualquer outro recurso textual; (c) os filmes mudos que passaram a empregar textos ao longo de sua narração visual, como *Uncle Tom's cabin*, produzido por Edwin Porter em 1903 – o primeiro a fazer uso desse recurso; e (d) filmes falados (o primeiro sendo *The jazz singer*, de Alan Crosland, em 1927). Reflexões muito provocativas sobre a relação entre o cinema e a linguagem verbal vêm sendo feitas pelo filósofo Jacques Rancière principalmente em obras como *As distâncias do cinema* e *A fábula cinematográfica*, ainda que elas apareçam também em muitos de seus escritos mais recentes.

aquele era um "álbum dos mortos", de fotografias de pessoas mortas que eram guardadas por seus familiares. A cena mostra, pois, como o complemento discursivo proporcionado pelo esclarecimento da governanta foi fundamental para a ampliação do significado das imagens, para sua maior contextualização. O impacto da imagem fotográfica, portanto, é temporalmente restrito e logo seu efeito sobre a compreensão se esvai – ou se dilui no âmbito da afetividade. O choque que ela causa está ligado ao momento, a um contexto específico de percepção, o qual envolve toda uma gama de disposições subjetivas na ocasião da exposição à imagem, como, por exemplo, o conjunto flutuante de crenças, o estado emocional, a compreensão de si e da própria historicidade naquele instante etc. Mas, depois do choque inicial, o contexto se modifica, assimila a imagem e se torna mais apto a digerir, por assim dizer, imagens análogas. Como diz Sontag em *Sobre fotografia*, "O choque das atrocidades fotografadas se desgasta com a exposição repetida, assim como a surpresa e o desnorteamento dos sentidos na primeira vez em que se vê um filme pornográfico se desgasta depois que a pessoa vê mais alguns" (SONTAG, 2004, p. 31), ponto que ela retoma em *Diante da dor dos outros*: "Assim como a pessoa pode habituar-se ao horror na vida real, pode habituar-se ao horror de certas imagens" (SONTAG, 2003, p. 70).

Na narrativa, por outro lado, o contexto real é mediado por um contexto criado pela própria narração, o qual situa o conteúdo

descrito e lhe proporciona as condições de significatividade para que se seja visitado em qualquer época sem a perda de pano de fundo diante do qual esse conteúdo pode ser projetado. Por isso, exemplifica Sontag, existem situações em que mesmo a repetição de uma imagem não esgota sua capacidade de nos mover afetiva e, às vezes, politicamente, como é o caso das representações da crucificação de Jesus: a narração das torturas por ele sofridas até o Gólgota, mesmo se apresentadas pela primeira vez a uma pessoa, tendem a causar um impacto mais duradouro do que uma representação pictórica de sua caminhada até a famosa colina – “[o] páthos, em forma de narrativa”, podemos ler em *Sobre fotografia*, “não se esgota” (SONTAG, 2004, p. 71). Diferentemente das imagens fotográficas, cujo “vasto catálogo fotográfico de desgraça e injustiça em todo o mundo deu a todos certa familiaridade com a atrocidade, levando o horrível a parecer mais comum – levando-o a parecer mais familiar, distante (é só uma foto’), inevitável” (SONTAG, 2004, p. 31), a narrativa não apenas dispõe uma imagem diante do nosso olhar e convida nossa cognição à paralisia e à imersão no momento, senão que ela, a cada revisitação, lembra-nos do contexto em que o conteúdo de que trata ganha seu sentido.

Em síntese, Sontag nega à imagem fotográfica qualquer eficácia ético-política além daquela mais imediata que pode se dar em certos contextos propícios à ação política. Mas o fato é que mesmo sua ação de choque tende a, com o passar do tempo,

naturalizar o horror e, assim, arrefecer nossa capacidade de resposta: “[f]otos chocam na proporção em que mostram algo novo. Infelizmente, o custo disso não para de subir – em parte, por conta da mera proliferação dessas imagens de horror” (SONTAG, 2004, p. 30). Desse modo, “[q]uaisquer que sejam as reivindicações morais em favor da fotografia, seu principal efeito é converter o mundo numa loja de departamentos ou num museu sem paredes em que todo tema é degradado na forma de um artigo de consumo” (SONTAG, 2004, p. 126). Tendo abordado algumas teses e argumentos de Sontag a respeito da imagem fotográfica, passemos agora às concepções de Butler sobre a possibilidade de sua eficácia ética-política.

III

“A condição precária da vida nos impõe uma obrigação” (BUTLER, 2019a, p. 14). Com essa formulação que aparece nas páginas iniciais de *Quadros de guerra*, Butler não deixa margem para qualquer dúvida sobre a centralidade da noção de “vida precária” em sua teoria ética: essa condição da vida, sua precariedade, é o fundamento normativo de nossas ações. Mais precisamente, nesse texto Butler distingue o que chama de “precariedade” (*precariousness*) do que chama de “condição precária” (*precarity*), referindo pela primeira expressão “uma condição compartilhada” – naturalmente compartilhada – e, pela segunda, “uma condição politicamente induzida” (BUTLER, 2019a, p. 50). Ou seja, a pre-

cariedade seria uma condição da vida enquanto tal, resultado imediato da presença de um corpo vivo no mundo – “[n]ós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento” (BUTLER, 2019a, p. 32) –, ao passo que a condição precária seria o resultado de ações e negligências no trato e consideração dessa condição mais fundamental. Assim, se por um lado, não há como superar a condição existencial da precariedade, por outro, a condição politicamente induzida, decorrente de escolhas e decisões humanas, pode ser pensada criticamente – e sua maximização para certos grupos, questionada e combatida. A precariedade é, portanto, a noção fundamental da ética de Butler: sua partilha desigual, a condição precária, demanda de nós uma atitude⁶, uma resposta: “O modo como respondemos à injúria pode oferecer uma chance de elaborarmos uma perspectiva ética e até de nos tornarmos humanos” (BUTLER, 2015, pp. 131-132).

⁶ Para Butler, a noção de “atitude” carrega um peso ético-político que está intimamente articulado à noção de “crítica” presente em Foucault, a qual, segundo ele, nada mais seria do que uma manifestação da virtude. No ensaio *What is critique? An essay on Foucault’s virtue*, Butler ressalta que “ele escreve ‘que há algo na crítica que é familiar à virtude.’ E então diz algo que podemos considerar ainda mais surpreendente: ‘essa atitude crítica [é] a virtude em geral!’” O texto de Butler foi publicado em David Ingram (ed.), *The political: readings in continental philosophy*, London: Basil Blackwell (2002), mas aqui utilizado em sua versão digital disponível em <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>.

O termo "precariedade" (ou suas variações adjetivas) não ocorre nessa acepção mais específica – como um termo ligado à noção de dever – em seu vocabulário antes de 2004⁷, ano de publicação das obras *Vida precária*⁸ e *Undoing gender*⁹. Em *Vida precária*, a expressão "precariedade" é introduzida a partir do vocabulário conceitual de Levinas, o qual, diz-nos Butler, "oferece uma concepção da ética que se debruça sobre a apreensão da precariedade da vida, começando com a vida precária do Outro" (BUTLER, 2020, p. 16). E estreitamente ligada a essa apreensão está a noção levinasiana de rosto: "[r]esponder ao rosto, entender seu significado, significa estar desperto para o que é precário na vida de um outro, melhor, para a precariedade da própria vida. (...) É isso que faz o rosto pertencer à esfera da ética" (BUTLER, 2020, p. 164). O rosto, nesse sentido, não é apenas configuração

7 Nas principais publicações anteriores, o substantivo "precariedade" aparece em *Subjects of desire* (1987) apenas em uma citação de Jean Hyppolite e em *Problemas de gênero* (1990) o adjetivo "precária" também ocorre só uma vez – também em uma citação (de Mary Douglas). Nenhuma variação aparece em *Corpos que importam* (1993) ou em *A vida psíquica do poder* (1997). Em *O clamor de Antígona* (2000), Butler emprega-o uma única vez, mas em um sentido genérico, significando algo que apresenta deficiências ("o caráter precário dessas normas").

8 O nome do livro coincide com o título do último texto da obra; e é somente nele que o "vida precária" e suas variações aparecem.

9 Nesta obra, já em seu sentido técnico, a noção ocorre em uma única passagem: "Que nossa própria sobrevivência pode ser determinada por aqueles que não conhecemos e sobre os quais não temos controle significa que a vida é *precária* e que a política deve considerar quais formas de organização social e política buscam sustentar melhor as *vidas precárias* em todo o mundo" (BUTLER, 2004, p. 23; itálicos acrescentados).

da face humana, formada pelos olhos, pela boca, pela pele etc., mas a marca explícita da fragilidade da vida, qualquer vida, que, independentemente da linguagem, solicita reconhecimento, acolhimento e cuidado para persistir e florescer.

Como pano de fundo dessa ideia, temos uma ontologia da vida humana que destoa radicalmente da visão de subjetividade que podemos encontrar na tradição cartesiana (o que Butler às vezes chama de “versão liberal da ontologia humana” ou “ontologia do individualismo”), entendidas a partir de propriedades como autonomia e substancialidade. Ao resgatar os conceitos levinasianos de rosto e precariedade, Butler nos lembra que compartilha com este uma concepção de ontologia humana fundada sobre uma concepção relacional do sujeito, de acordo com a qual a vida individual se constituiria em virtude de sua relação com outra vida: “O sujeito está sempre fora de si mesmo, distinto de si mesmo, já que sua relação com o outro é essencial àquilo que ele é (de forma clara, nesse ponto, continuo perversamente hegeliana)” (BUTLER, 2019a, p. 79). Para Butler, quando Hegel afirmou em sua *Fenomenologia do espírito* que todo desejo é sempre um desejo por reconhecimento, ele estava ampliando o alcance da noção spinozana de conatus e propondo que essa potência de perseverança na existência só seria possível “sob a condição de estarmos engajados em receber e oferecer reconhecimento”

(BUTLER, 2004, p. 31)¹⁰. Ou, nas herméticas palavras do próprio Hegel: “A autoconsciência é *em si e para si* enquanto é em si e para si pra outra autoconsciência; quer dizer, só é enquanto a reconhece” (HEGEL, 1966, p. 113). Assim, a necessidade de reconhecimento do rosto que solicita nossa intervenção frente à condição precária da vida se coloca como um ponto crucial da ética articulada por Butler. Afinal, é “[o] reconhecimento da precariedade compartilhada”, enfatiza a autora, que pode introduzir “fortes compromissos normativos de igualdade” (BUTLER, 2019a, p. 50) e, desse modo, além de fundamentar uma teoria ética, também legitimar uma prática política.

Contudo, a noção hegeliana de reconhecimento e a noção levinasiana de apreensão da precariedade do rosto, ainda que sejam necessárias para a fundamentação de uma ética, não são suficientes para que a devida imposição do dever se instaure. Nesse ponto, a reflexão ético-política de Butler chama a atenção para algo que é logicamente anterior à consideração ética do outro, anterior portanto ao seu reconhecimento – e tal é a ideia de “condição de ser reconhecido”. Segundo ela, o reconhecimento

10 No ensaio que serve de posfácio à publicação brasileira de *Relatar a si mesmo*, de Butler, Vladimir Safatle, ao abordar a teoria hegeliana do reconhecimento, sintetiza assim o papel que o desejo desempenha nela: “a descoberta do desejo é a descoberta de uma fratura ontológica que faz do meu ser o espaço de um questionamento contínuo a respeito do lugar que ocupo e da identidade que me define. Um questionamento que faz do meu ser um modo contínuo de interpelação do Outro, já que não há desejo sem que haja Outro” (SAFATLE, 2019b, p. 179).

não é possível quando o rosto que precisa ser reconhecido não é sequer visível: "Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a 'condição de ser reconhecido' caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento" (BUTLER, 2019a, p. 19). Há um episódio da terceira temporada da série inglesa *Black Mirror*, chamado *Men against fire* (*Engenharia reversa*, na tradução feita para o Brasil) que nos apresenta uma operação militar responsável por caçar inimigos, supostamente mutantes, chamados de "baratas", que se dedicam a práticas terroristas e de desestabilização do poder constituído. Essas "baratas" são impiedosamente caçadas e sumariamente executadas quando encontradas. Contudo, ao longo do episódio, descobrimos que os tais mutantes são apenas seres humanos cuja aparência facial é transformada por um dispositivo tecnológico, implantado no cérebro dos combatentes, que condiciona neles a percepção de que a face dos inimigos do Estado é monstruosa, ou seja, os combatentes percebem estes humanos como monstros. O que temos nesse episódio, então, é uma ilustração mais hiperbólica dessa ideia que Butler propõe em seus escritos: a impossibilidade de reconhecer o outro como um outro, a destituição do seu rosto que nos solicita – enfim, sua desumanização. Segundo Butler, esse rosto, apreendido como a face do mal, é precisamente aquele que não é humano, ao menos não no sentido levinasiano: "O 'eu' que vê esse rosto não se identifica com ele: o rosto representa aquilo para o qual nenhuma identificação é possível,

um feito de desumanização e uma condição para a violência” (BUTLER, 2020, p. 176).

Foi dito acima que *Man against fire* exemplifica hiperbolicamente as ideias de Butler, pois sua narrativa nos apresenta uma inexistente tecnologia material como um artifício necessário para a ocorrência de um brutal e revoltante processo de desumanização ocorresse. Contudo, o fato é que muito menos do que isso é preciso para que seres humanos reais sejam sistematicamente exterminados em meio à convivência e silêncio da sociedade – às vezes, tal como acontece no referido episódio, até sob seus aplausos. Para tanto, basta que as normas de reconhecimento, que criam de maneira histórica e contingente a condição de ser reconhecido, sejam constituídas de maneira a invisibilizar a humanidade do outro – o que acontece mundo afora com a população negra, com a população transgênero, com populações refugiadas e apátridas etc. A perda dessas vidas, muitas vezes possibilitada e até levada a cabo pelas próprias ações dos governos que deveriam protegê-las, não produz qualquer sentimento de comoção, justamente porque são vidas invisíveis, que não são apreendidas e nem reconhecidas¹¹ como vidas. Por isso, segundo

¹¹ Em *Quadros de guerra*, Butler traça uma distinção epistemológica entre a capacidade de apreender e a de reconhecer. Segundo ela, a apreensão é uma forma de conhecimento mais elementar, que pode prescindir da formulação discursiva: “está associada com o sentir e o perceber, mas de maneiras que não são sempre – ou ainda não são – formas conceituais de conhecimento” (BUTLER, 2019a, p. 18), “um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irre-

Butler, antes da efetivação das demandas éticas, há uma dimensão ontológica, que constitui uma vida enquanto vida, que tem que ser considerada: "O 'ser' da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse 'ser' fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida" (BUTLER, 2019a, p. 14). Em suma, o reconhecimento da precariedade que se estende ao outro só pode se dar no marco de condições adequadas, de normas que possibilitem esse reconhecimento. "Nesse sentido", diz Butler, "a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento" (BUTLER, 2019a, p. 19).

E as normas que hoje constituem as condições de reconhecimento são imensamente excludentes: "Não somos capazes, sob condições contemporâneas de representação", lamenta Butler, "de ouvir o grito agonizante ou de ser compelidos ou comandados pelo rosto" (BUTLER, 2020, p. 181). E a razão disso é que a ontologia dominante, uma herança do advento dos Estado-nação e da emergência do modo de produção capitalista, é uma ontologia do individualismo, uma ontologia do ego, que, ao desprezar a dimensão do corpo e sua precariedade, erige-se sobre a ideia de autonomia e independência, fechando-se para a consideração do outro. A ontologia, proposta por Butler, claro, vai em direção

completamente oposta: "Constato que sou a minha relação com esse 'você' cuja vida procuro preservar, e sem essa relação, esse 'eu' não faz sentido e perde a sua ancoragem nessa ética que sempre antecede a ontologia do ego" (BUTLER, 2019c, p. 122). Nela, a relação e a diferença antecedem, logica e ontologicamente, o eu e a identidade. No conflito das ontologias, o pensamento moderno tomou a ideia de sujeito autônomo e independente como fundamento da ética e sobre ele construiu uma visão contratualista da sociedade e da política. Mas, segundo a ontologia do corpo proposta por Butler, "uma reivindicação ética é (...) anterior à formação do sujeito em questão, precedendo dessa forma as noções convencionais do contrato liberal" (BUTLER, 2019c, p. 28). Portanto, para a autora, é preciso romper com as normas de reconhecimento vigentes, na medida em que aquilo que sua moldura delimita não corresponde ao que efetivamente somos, isto é, vidas precárias: "somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis" (BUTLER, 2019a, p. 43).

Mas, se as coisas se passam dessa maneira, se o reconhecimento depende da condição de ser reconhecido e tais condições, por sua vez, são dadas a partir de uma concepção da vida herdada de uma ontologia equivocada, isso significa que mais do que uma discussão ética ou ontológica, é preciso centrar os esforços críticos na compreensão da dimensão epistemológica

do problema. Em última instância, o que está em questão são os quadros epistêmicos que conferem inteligibilidade às normas que regulam os processos de reconhecimento. Butler é bastante enfática com relação a esse ponto: “a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer” (BUTLER, 2019a, p. 16). Ora, se a ética depende do reconhecimento – se A não reconhece B, não há como A considerar o valor da vida de B e agir no sentido de promover sua persistência e florescimento – e o reconhecimento só se dá sob certas condições históricas que normatizam e regulam sua ocorrência, e essa normatização é que produz as vidas que importam, então o horizonte onde se dá a percepção desse produto é que precisa ser modificado. “O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes”, diz Butler ao apontar a dimensão ético-política do problema, “mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada” (BUTLER, 2019a, p. 20), sendo que, conclui ela em seguida, são “os esquemas de inteligibilidade [que] condicionam e produzem essas normas” (BUTLER, 2019a, p. 21).

Portanto, nesse ponto, a noção de esquema de inteligibilidade passa a ser o foco do problemático imbróglio ético-ontológico-epistemológico trabalhado por Butler. Por “inteligibilidade” ela entende “o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível”. A inteligibilidade, juntamente com

o modo de conhecer chamado por ela de “apreensão”¹² constituiriam um “campo dinâmico entendido, ao menos inicialmente, como um *a priori* histórico” (BUTLER, 2019a, p. 21). O dinamismo aí apontado diz respeito ao fato da inteligibilidade fornecer o quadro ou os limites do conceitualmente conhecível, ao passo que, no âmbito da apreensão, sua peculiar maneira de se relacionar não conceitualmente com os objetos possibilitaria a assimilação de elementos estruturantes do próprio esquema de inteligibilidade e não apenas de seus conteúdos; a inter-relação entre esses dois tipos de cognição formaria o quadro mais geral de interpretação do mundo num dado recorte da história. Assim, se por um lado a normatividade decorrente da delimitação do cognoscível restringiria as possibilidades de contestação do quadro de inteligibilidade vigente – na medida em que determinaria os níveis de racionalidade dos discursos possíveis –, por outro lado, para a capacidade de apreensão sempre estaria aberta uma rota de fuga para fora do esquema dominante. Portanto, no interior da própria dinâmica histórica do conhecimento reside a possibilidade de questionamento da moldura que nos apresenta um mundo, isto é, “de mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível” (BUTLER, 2019a, p. 24).

12 Sobre a “apreensão”, cf. nota de rodapé 8 do presente artigo.

É aí que a fotografia, enquanto atividade que coopera para a construção do campo visível, passa a ter uma grande importância teórica para Butler. A imagem fotográfica pode escapar, por assim dizer, das normas que regulam o campo visual e, desse modo pode perturbar o esquema interpretativo em voga – convertendo-se em uma espécie de enquadramento do próprio enquadramento. Passemos, então, a explorar melhor a posição de Butler com relação à eficácia ético-política da fotografia. Para tanto, levaremos em consideração as interpretações de Sontag sobre a fotografia, as quais foram anteriormente analisadas neste artigo.

No capítulo de *Quadros de guerra* onde Butler se propõe a pensar “com Sontag” algumas questões éticas a partir da fotografia – e, como vimos, mais especificamente o tema da eficácia ético-política da imagem fotográfica –, a imbricação ético-ontológico-epistemológica do problema do reconhecimento em sua filosofia aparece colocada já em seus parágrafos iniciais: “Pretendo compreender (...) como os *enquadramentos* que alocam a condição de ser reconhecido de certas representações do humano remetem (...) a *normas* mais amplas que determinam o que será ou não uma vida passível de luto” (BUTLER, 2019a, p. 100; itálicos no original). E a compreensão desse “como”, ou seja, a dimensão eminentemente epistemológica da questão, passa pela constatação de “certo campo de realidade perceptível já ter sido estabelecido” (BUTLER, 2019a, p. 100). Daí a importância de se compreender

a lógica desse estabelecimento e, por essa via, descortinar os caminhos para subvertê-la com vista a produzir novas condições para o reconhecimento, condições capazes de trazer à superfície o rosto de todas as formas de vida submetidas à condição precária – inclusive o dos animais não-humanos. Trata-se, portanto, de compreender como a realidade da percepção é constituída a partir de operações que regulam conteúdos e perspectivas, que incluem e excluem dados e informações relevantes. E, claro, em um contexto contemporâneo, é a produção das imagens midiáticas que desempenha uma função central nessa constituição. Há um mundo que vemos de maneira mais imediata, o qual se apresenta como algo bastante reduzido e condicionado à situação espacial e temporal do nosso corpo e seu sistema perceptivo, e outro, que inunda nossos sentidos com fenômenos mediados por imagens, discursos, interpretações. O que chamamos de “realidade” é uma convergência daquilo que recebemos por essas duas fontes.

Segundo Butler, o mundo que nos chega por meio das imagens mediadas por aparatos de comunicação visual sempre envolve regulações. Toda captura do mundo por esses meios é uma seleção, um enquadramento, uma perspectiva. Sendo assim, “o enquadramento pode dirigir certos tipos de interpretação” (BUTLER, 2019a, p. 103). Nesse sentido, a ênfase dada por Sontag ao aspecto indicial da imagem fotográfica, ao enfatizar o recorte do mundo operado pela câmera e minimizar o caráter interpretativo dessa

ação, relegando-o ao uso das legendas, é vista por Butler como um juízo equivocado a respeito do poder da imagem: a foto não apenas extrai um fragmento da realidade, senão que, ao fazê-lo, constrói essa própria realidade. “[A]o enquadrar a realidade”, diz Butler, “a fotografia já determinou o que será levado em conta dentro do enquadramento – e esse ato de delimitação é sem dúvida interpretativo” (BUTLER, 2019a, p. 105). E sequer é o caso de que a interpretação da imagem seja o resultado da vontade de um fotógrafo, mas sim que a “própria fotografia se converte em uma cena estruturadora da interpretação que pode perturbar tanto o realizador quanto o espectador” (BUTLER, 2019a, p. 105). Ou seja, a fotografia, pelo simples fato de ser o resultado de um enquadramento, regula a perspectiva e o conteúdo que será assimilado por outrem e, desse modo, empreende uma interpretação que extrapola as decisões subjetivas do fotógrafo, mas que, por outro lado, manifesta as normas gerais sob as quais este realiza seu trabalho.

Para Butler, então, a fotografia exerce uma dupla função: ela registra a realidade e simultaneamente a interpreta. Ao interpretar o recorte que ela realiza, mas também o como ela o realiza, a fotografia deixa as marcas do modelo perceptivo que ela reitera: “A fotografia não é simplesmente uma imagem visual à espera de interpretação; ela mesma está interpretando ativamente, algumas vezes forçosamente” (BUTLER, 2019a, p. 110). Essa característica da imagem fotográfica apontada por Butler faz desta, portanto,

um instrumento político rico em implicações, pois ela possibilita um olhar para fora das normas que constituem a percepção do mundo imposta pelas diversas instâncias de poder que se reproduzem justamente ao reproduzirem o quadro onde seu papel social não aparece como nefasto e maximizador da condição precária. Esse “ato de ver desobediente” (BUTLER, 2019a, p. 111) nos leva a “interpretar a interpretação que nos foi imposta, transformando nossa análise em uma crítica social do poder regulador e censurador” (BUTLER, 2019a, p. 111). Por isso, diante da imagem fotográfica, não basta atentar para seu conteúdo mais aparente, até porque esse vem à luz no âmbito de uma representabilidade permitida; o valor político da fotografia está naquilo que ela não entrega, naquilo que ela só mostra enquanto estruturação da nossa percepção. Essa dimensão ausente, diz Butler, “constitui o contexto não tematizado do que é representado e, portanto, um dos seus traços organizadores (...) [que] só podem ser abordados pela tematização da própria função delimitadora” (BUTLER, 2019a, p. 113). Por meio da imagem fotográfica podemos enquadrar o enquadramento – e nisso reside sua importância política.

Para ilustrar a concepção da eficácia política e, consequentemente ética, da imagem fotográfica, vejamos como Butler examina a produção e divulgação – ocorrida em 2004 – das fotos acerca das torturas perpetradas por oficiais da frente de ocupação estadunidenses na prisão iraquiana de Abu Ghraib. Segundo Butler, o fato dessas imagens terem circulado todo o globo por conta de

sua disseminação na *internet* foi algo de grande importância para “uma reação ampla e visceral contra a guerra” (BUTLER, 2019a, p. 27). O que aconteceu com essas imagens é que elas saíram de seu contexto de produção, de sua cena inicial, a qual possibilitou os enquadramentos ali realizados. Mas essa possibilidade de evasão é algo intrínseco à natureza do enquadramento, o qual precisa ser constantemente reiterado para continuar valendo: “O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (...) depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito. Essa própria reprodutibilidade, porém, demanda uma constante ruptura com o contexto” (BUTLER, 2019a, p. 26). Em outras palavras, o quadro de inteligibilidade do perceptível, do representável, precisa se deslocar no espaço e no tempo para consolidar sua hegemonia e, nesse deslocamento, ele rompe sua própria delimitação: o conteúdo que hoje se revela em uma imagem, em um discurso, produzido a partir de um enquadramento dado, precisa se repetir amanhã e depois de amanhã, e também na cidade vizinha, aqui e acolá, de modo que esse movimento pelo espaço e pelo tempo perfaça e mantenha certa perspectiva da realidade. É nesse movimento para fora do enquadramento, cuja função é adensar o próprio enquadramento, que o contexto pode ser rompido em sentidos não antecipados. E é nessa ruptura que reside a possibilidade da imagem subverter o próprio enquadramento que a faz surgir: “O que acontece quando um enquadramento rompe consigo mesmo é que uma realidade aceita sem discussão é colocada em xeque, expondo os planos orquestradores da

autoridade que procurava controlar o enquadramento" (BUTLER, 2019a, p. 28).

Podemos agora ver uma clara diferença entre a abordagem que Sontag faz do estatuto ético-político da imagem e a que Butler apresenta em *Quadros de guerra*. Para Sontag, embora as imagens da guerra e de tortura possam nos chocar, com o tempo elas perdem sua força mobilizadora, tornando-se objetos mais estéticos do que políticos. E mesmo esse choque que elas podem proporcionar opera sobre nós principalmente em uma dimensão mais afetiva do nosso psiquismo, o que não nos inclina à crítica e, conseqüentemente, a alguma forma de ação racionalmente orientada. Para Butler, por outro lado, a importância política das imagens não está restrita ao seu conteúdo ou a um objetivo preestabelecido, senão que reside fundamentalmente na circulação desse conteúdo, na maneira como essa circulação rompe com o enquadramento vigente e, por conseguinte, contribui para seu colapso, como um "espectro que corrói as normas do reconhecimento" (BUTLER, 2019a, p. 29) em vigor. A circulação da imagem abre fissuras no enquadramento dominante e desafia sua inteligibilidade e é em virtude dessas fissuras que "surgem outras possibilidades de apreensão" (BUTLER, 2019a, p. 28), isto é, de uma cognição não necessariamente conceitual que, mesmo no marco de um quadro de inteligibilidade no qual se situa, pode contribuir para a reconfiguração do campo perceptivo. E, uma vez que esse modo de perceber que condiciona as normas de reconheci-

to é alterado, essas próprias normas podem ser estendidas de modo a abarcar toda a riqueza e variabilidade do rosto que sofre com a condição precária. “Quando esses enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas vêm abaixo — como parte do próprio mecanismo da sua circulação —, torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo” (BUTLER, 2019a, p. 29).

IV

“[S]e existe um papel crítico para a cultura visual em tempo de guerra, é precisamente o de tematizar o enquadramento coercitivo, o enquadramento que rege a norma desumanizadora, que restringe o perceptível” (BUTLER, 2019a, p. 148). Essa afirmação parece resumir bem o que Butler pensa a respeito da questão da eficácia ético-política da imagem fotográfica. Vimos que essa eficácia é possível quando pensada em um amplo contexto teórico desenvolvido pela autora. A eficácia da fotografia está para além do seu conteúdo singularizado. Quer dizer, não é só a captura do sofrimento pelas lentes das câmeras que faz com que o âmbito ético-político possa ser estremecido. Talvez Sontag tenha empreendido seu exame da fotografia sob uma forte pressuposição epistemológica mais tradicional, na qual o cognitivo e o afetivo aparecem distintamente separados. Butler, por sua vez, certamente leva em conta o tipo de abordagem foucaultiana do poder normativo que permeia toda a nossa vida social, inclusive nossa

percepção sensorial e todo nosso aparato de conhecimento. Da perspectiva mais tradicional, Sontag certamente tem razão quando destaca a distância que separa as imagens daquilo que seria realidade, e como a onipresença delas parece nos confinar cada vez mais ao fundo da caverna de Platão. Mas Sontag não leva em conta que essa própria realidade, enquanto construção humana é produto de incontáveis mediações, ainda é uma caverna – e uma caverna muito mais eficaz para nosso aprisionamento, já que geralmente não se percebe que se trata de uma caverna. Como diz Butler, “Aprender a enxergar o enquadramento que nos cega daquilo que vemos não é tarefa fácil” (BUTLER, 2019a, p. 148). Desse modo, mais do que considerar a visão de Butler como superior ou mais pertinente do que a de Sontag, parece que o ideal é reconhecer que a leitura desta explora diversas características inegavelmente presentes nas imagens fotográficas quando tomadas no interior de um quadro de inteligibilidade dado. Butler, por sua vez, olha em outra direção, para fora do quadro. E o que ela vê complementa, mais do que se opõe, às análises de Sontag. E é por ver fora desse quadro que Butler reconhece a eficácia ético-política das imagens fotográficas. Até onde Sontag estendeu sua visada, não tinha como ela identificar esse poder sutil. Mas isso não a impediu de admitir que as fotos do sofrimento alheio e das atrocidades humanas nos perseguem e, nessa perseguição nos dizem “é isto o que os seres humanos são capazes de fazer (...). Não esqueçam” (SONTAG, 2003, p. 96). E por não nos deixarem esquecer o tipo de animal que somos –

animais humanos, demasiado humanos em sua soberba frente às outras formas de vida e existência –, essas imagens sempre estão na iminência de mostrar o que, por alguma razão, poderíamos não estar preparados para aceitar¹³.

13 Agradeço aos pareceres anônimos recebidos, os quais contribuíram com suas críticas e observações para o aprimoramento do texto aqui apresentado.

Referências Bibliográficas

BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BENJAMIN, Walter. "Pequena história da fotografia" In: **Estética e sociologia da arte**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: Notas para uma teoria performativa de assembleia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: Os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DIDI-HUBERMAN, George. **Imagens apesar de tudo**. São Paulo: 34, 2020.

DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico**. 14ª ed. Campinas: Papyrus, 2012.

GALLARD, Jean. **Beleza exorbitante**. São Paulo: Fap-Unesp, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1966.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Belém: UFPA, 1980.

SAFATLE, Vladimir. "Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler" In: BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. **Sobre Fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.



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

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Ada Cristina Ferreira

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

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.536

Recebido em: 24 de agosto de 2021.

Aprovado em: 16 de novembro de 2021.

Contato da autora: adacrisf@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7607020035737166>

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Resumo

O objetivo deste trabalho é mostrar que a fronteira México-Estados Unidos, dentro de uma perspectiva cultural híbrida, proporciona condições suficientes para o respeito e a convivência com o outro. Nesse sentido, parte-se de uma discussão butleriana da “não violência” para um diálogo com a chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, que apresenta a fronteira como um local de transformação constante. Judith Butler e Gloria Anzaldúa buscam na convivência com o outro a constituição de alianças para o reconhecimento de direitos. Uma das alianças que aponta Anzaldúa é o vínculo que existe na formação da língua dos sujeitos que habitam a fronteira e que reforça a condição híbrida do local. É por meio da língua que esses habitantes, comumente chamados de chicanos, são enquadrados dentro da vida precária, mas também será essa língua uma ferramenta eficaz para a formação de um corpo político. Butler e Anzaldúa mostram que é possível pensar em uma ética da “não violência”, bem como estabelecer alianças que forneçam acesso a um corpo político que seja capaz de ocupar espaços públicos. A fronteira não é apenas um “quadro” no sentido butleriano de enquadramento, ela é um quadro que fala, que registra em várias línguas a imagem do rosto chicano dentro de uma coletividade.

Palavras-chave: fronteira, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, vida precária.

—

Frames that speak – A dialogue between Judith Butler and Gloria Anzaldúa on the ethics of non-violence and the confrontation of precarious life

Abstract

This work aims to show that the Mexico-United States border, within a hybrid cultural perspective, provides sufficient conditions to respect and coexist with each other. In this sense, this article starts from a Butlerian discussion of “non-violence” of a dialogue with the chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, who presents the frontier as a place of constant transformation. Judith Butler and Gloria Anzaldúa seek to establish alliances for the recognition of rights through living with each other. One of the alliances that Anzaldúa points out is the link that exists in the formation of the language of the subjects that inhabit the border and that reinforces the hybrid condition of the place. It is through the language that these inhabitants, commonly called chicanos, are framed within the precarious life, but this language will also be an effective tool for the formation of a political body. Butler and Anzaldúa show that it is possible to think of an ethics of “non-violence”, as well as establishing alliances that provide access to a political body that is capable of occupying public spaces. The border is not just a “frame” in the butlerian sense of framing, it is a picture that speaks, that registers in several languages, the image of the chicano face within a collectivity.

Keywords: Border, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Precarious life.

Cuadros que hablan: Un diálogo entre Judith Butler y Gloria Anzaldúa sobre la ética de la no violencia y el enfrentamiento de la vida precaria

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar que la frontera México-Estados Unidos, dentro de una perspectiva cultural híbrida, proporciona condiciones suficientes para el respeto y la convivencia entre las personas. En este sentido, se parte de una discusión butleriana de la "no violencia" a un diálogo con la chicana Gloria Evangelina Anzaldúa, quien presenta la frontera como un lugar de constante transformación. Judith Butler y Gloria Anzaldúa buscan en la convivencia con las personas formar alianzas para el reconocimiento de los derechos. Una de las alianzas que señala Anzaldúa es el vínculo que existe en la formación del lenguaje de los sujetos que habitan la frontera y que refuerza la condición híbrida del lugar. Es a través del lenguaje que estos habitantes, comúnmente llamados chicanos, se enmarcan dentro de la vida precaria, pero este lenguaje también será una herramienta eficaz para la formación de un cuerpo político. Butler y Anzaldúa muestran que es posible pensar en una ética de la "no violencia", así como establecer alianzas que brinden acceso a un cuerpo político que sea capaz de ocupar espacios públicos. La frontera no es sólo una "imagen" en el sentido de encuadre butleriano, es una imagen que habla, que registra en varios idiomas, la imagen del rostro chicano dentro de una colectividad.

Palabras clave: Frontera, Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Vida precaria.

Quadros que falam – Um diálogo entre Judith Butler e Gloria Anzaldúa sobre a ética da não violência e o enfrentamento da vida precária

Ada Cristina Ferreira

Breve introdução

Judith Butler geralmente inicia seus textos levantando alguma questão a ser enfrentada, e a questão se torna um guia para o desenvolvimento da sua escrita. Gostaria aqui de fazer algo parecido, deixar que a pergunta da chicana Gloria Anzaldúa nos guie para uma problemática que percorre a "vida precária" levantada por Butler: "*¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre?*"¹ (ANZALDÚA, 1987, p. 63). Ao ler Glória Anzaldúa despertamos para a necessidade de enxergar os corpos que habitam a fronteira México-Estados Unidos e pensar como essa fronteira pode ampliar o debate para compreender outras tantas fronteiras que existem, sejam elas geográficas, linguísticas, culturais ou de gênero.

No início do século XVI, o espaço geográfico que originalmente pertencia ao povo asteca de *Aztlán* foi dominado pelos europeus,

¹ "Quem está tratando de fechar a fissura entre a índia e o branco em nosso sangue?" (tradução nossa).

e a população originária, drasticamente reduzida. Séculos depois, entre 1846-1848, a guerra entre México-Estados Unidos provocou a perda de grande parte do território norte do México para os Estados Unidos. O tratado de Guadalupe Hidalgo, celebrado em 1848, fez com que milhares de mexicanos se transformassem do dia para a noite em cidadãos estadunidenses. Nesse espaço fraturado pela colonização surge a fronteira, um "terceiro espaço" híbrido, como descreve Homi Bhabha (1998, p. 67). Espaço que se constrói e se desenvolve no contexto histórico de lutas e resistências.

A fronteira entre Estados Unidos e México *es una herida abierta* onde o terceiro mundo se irrita com o primeiro e sangra. E antes de que se forme uma crosta, volta a sangrar novamente, a força vital de dois mundos que se fundem para formar um terceiro país – uma cultura de fronteira.² (ANZALDÚA, 1987, p. 3, tradução nossa).

Por estar nesse local "entre-fronteiras", Anzaldúa parte da experiência individual e da participação coletiva para assumir a tarefa de apontar a "ferida aberta" que, segundo a autora, é uma ferida colonial que produz a categorização do sujeito subalterno e

2 "The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the life-blood of two worlds merging to form a third country – a border culture."

Obs.: É uma opção nossa manter o recurso narrativo de Anzaldúa com a mescla entre inglês e espanhol, realizando a tradução livre e destacando em itálico as partes em que Anzaldúa utiliza o espanhol.

aponta com uma linha divisória os limites impostos, que demarcam e marginalizam os lugares seguros ou não (ANZALDÚA, 1987). São locais em que a terra e o indivíduo mantêm uma íntima relação de sobrevivência; fixar limites é separar o sujeito de seu lar, distanciá-lo de sua própria identidade.

Apesar dos constantes conflitos, eles simbolizam berço para o nascimento da cultura chicana, cultura que simboliza a vivência dos povos fronteiriços, ainda historicamente subordinados aos colonizadores e vistos como minoria. No livro *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*, escrito em 1987, Gloria Anzaldúa inaugura uma nova perspectiva de leitura da situação fronteiriça. A autora traduz na escrita a marca cultural chicana. Com uma mistura de gêneros literários como poesia, prosa e autobiografia, além da utilização do dialeto local *Nahuatl*, da mistura das línguas inglesa e espanhol mexicano e suas variantes (*Tex Mex*) ou de uma alternância entre as línguas inglesa e espanhola, Anzaldúa revela o estado híbrido que caracteriza a fronteira estudada.

Essas fronteiras que se estabelecem nos espaços geográficos nos convidam a pensar em uma proposta política de coabitação sem as marcas impostas pela colonização. A apresentação da fronteira por Anzaldúa gera um espaço dialógico sobre o conceito de mestiçagem³ que integra a identidade chicana. O chicano

³ Vale ressaltar que o conceito de mestiçagem é característico do pensamento de

nasce do hibridismo histórico, da luta interna que se estabelece para a identificação dos sujeitos enquanto comunidade. No rosto chicano está a tradução de sua ancestralidade e, na sua língua, a perpetuação da sua história.

Comecei a pensar: "Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou.

Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra." Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA *apud* COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692).

Anzaldúa e se direciona à experiência de reconhecimento do/a chicanos/as enquanto ancestralidade indígena e espanhola. Dessa forma, o conceito se diferencia da ideia de mestiçagem que foi difundida no Brasil, que aponta para a visão de uma democracia racial, ou seja, que na sociedade brasileira convivem harmoniosamente pessoas pretas e brancas, gozando dos mesmos direitos e garantias. Como aponta Abdias do Nascimento (1978, p. 92), essa foi uma compreensão metafórica para apontar o racismo "à brasileira" que acontecia no país.

Nesse sentido, Anzaldúa desestrutura as concepções conceituais que se amparam em tradições hegemônicas para classificar os sujeitos conforme a raça, gênero, etnia e localização geográfica. Com uma visão menos “embaçada” em relação à fronteira, observamos que, ao pensar a comunidade chicana, voltamos nossa atenção para a leitura butleriana do “rosto levinasiano” apresentado por Judith Butler no livro *Caminhos divergentes, judaicidade e crítica do sionismo* (2017). A autora nos desafia a pensar no rosto do outro, daquele que “não sou eu”, uma alteridade que reivindica a ética humana. Assim, a exigência ética ocorre ao perceber na alteridade a “condição constitutiva de mim mesma” (BUTLER, 2017, p. 43). Naquele momento, Butler escrevia com o pensamento voltado à crítica ao sionismo político e à questão de uma organização política possível e pacífica entre Israel e Palestina. Sua proposta é a de construção de um direito não eurocêntrico e não colonial, possibilitando o nascimento de um modelo de Estado que contemple a igualdade entre todos os habitantes. Segundo Butler, ser judeu não significa compactuar com as posições e a violência do Estado contra os palestinos. Ser judeu é experimentar uma categoria cultural que está mais voltada às questões de igualdade em termos de ética e justiça. Dessa forma, Butler nos instiga a ampliar o pensamento para outros tipos de violência, exercidos em outros Estados, permitindo assim refletirmos sobre a problemática que envolve a fronteira México-Estados Unidos.

Na forma como Butler expõe suas considerações a respeito de uma política da não violência e da consideração ética para com o outro, a autora estabelece a necessidade do respeito e da convivência com a pluralidade, a convivência com o diverso. Ao deslocarmos nossa atenção para a fronteira a fim de observar a alteridade impressa no rosto dos chicanos e, conseqüentemente, a figura da pluralidade na identidade dessas pessoas, percebemos que esses rostos vão “esmaecendo-se” dentro do espaço demarcado. Entre os dois lados da fronteira, o “esmaecimento” se dá em nome de um discurso de segurança, em que um ou ambos os lados se protegem da possível violência do outro. Constroem-se muros, mecanismos discursivos que nomeiam, violentam, tematizam e naturalizam a separação forçada e simbólica das pessoas. Invisibilizam-se os rostos e corpos de seres humanos em nome de um discurso de outrem que não se pode identificar. A vida precária se impõe pelo poder político estatal e continua reforçando a divisão que a sociedade faz entre “vidas abjetas” e “vidas que merecem ser vividas”. Butler (2015) aponta em *Quadros de guerra* que o reconhecimento de uma vida precária se dá a partir do reconhecimento da própria humanização do outro, que se encontra sob qualquer tipo de ameaça. O reconhecimento não deixa dúvidas, não há formas de escapar dessa relação com o outro.

Na mesma intensidade em que Butler nos faz pensar na alteridade como proposta de observação do rosto do outro para uma

prática ética, ela questiona como poderíamos pensar essa prática para aqueles que são considerados "sem rosto". Sua questão é tentar entender como poderíamos preservar a vida daqueles que não são constituídos pela alteridade do rosto e, ainda, como podemos interpretar o rosto a partir de uma pluralidade. Essa problemática é enfrentada por Anzaldúa. Na fronteira, essa autora expõe o conflito interno que os sujeitos enfrentam por experimentarem um corpo sem "rosto", invisível para o outro. Anzaldúa escreve que o conflito se instaura internamente, cristalizando-se nas pequenas ações e nas frases repetidas dia após dia, em um processo contínuo e quase invisível: "[...] às vezes sinto como se anulássemos o outro e fôssemos um zero, nada, ninguém. A veces no soy nada ni nadie. Pero hasta quando no lo soy, lo soy" (ANZALDÚA, 2009, p. 316). A anulação do outro é o comparativo que faz Anzaldúa pensar na anulação de si mesma pois o outro na fronteira é ser quem eu sou, e isso significa ser um coletivo.

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo

e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/ à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados⁴. (ANZALDÚA, 1987, p. 102-103, tradução nossa).

Anzaldúa tenta afastar as formas de anulação do outro pelo não reconhecimento do entrelaçamento cultural que o sujeito habitante dos locais de fronteira experimenta. A não identificação desse sujeito com uma ou outra identidade faz com que ele permaneça em um constante conflito: “[...] a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?” (ANZALDÚA, 2005, p. 705). Nesse contexto, recordamos Hannah Arendt (2013) quando expõe sua preocupação em relação às pessoas que são privadas de direitos pelo fato de não estarem vinculadas a qualquer comunidade. Ela chama a atenção para a cidadania que é construída a partir

⁴ “As a *mestiza* I have no country my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister potential or lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo Hispanics and, Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings.”

do reconhecimento de pertença à uma comunidade. Ser cidadão com o símbolo de pertença dentro de uma sociedade permite ao sujeito a evocação de direitos. No caso dos chicanos, é preciso que o reconhecimento aconteça internamente e externamente, alcançando a todos indiscriminadamente.

(Re)significando as fronteiras da violência

Judith Butler (2019), em *Vida precária, os poderes do luto e violência*, expõe as formas de distribuição da violência que podem variar conforme a vulnerabilidade em que determinada população se encontra. Após o episódio de 11 de setembro de 2001, houve uma intensificação da fiscalização policial nas ruas dos Estados Unidos e a repetição de um discurso nacionalista que clama pela “proteção” das fronteiras. A veiculação do inimigo “outro”, pela não familiaridade com alguém que está próximo a mim, gera a insensibilidade em relação a toda situação de precariedade que possa conhecer advinda desse “outro”. A autora enfatiza que as condições para uma vida precária ocorrem dentro de um âmbito político, uma vez que é nesse campo que a situação vulnerável fica mais visível em determinadas comunidades. Algumas populações, escreve Butler (2019, p. 4), podem ser mais suscetíveis à violência do que outras, e isso, em uma análise particular, pode ser percebido por meio do “enquadramento” de tais vidas.

O sentido butleriano de "enquadramento" se relaciona a uma discussão sobre a vida que não é passível de ser vivida, fato que já garante a ela o "enquadramento" para uma vida precária, vida essa que é mais suscetível à violência e menos ao luto. O olhar é direcionado a um quadro que consegue expressar as condições de sobrevivência de um povo, mas o quadro não é apenas estético, é uma narrativa conceitual que permite "capturar" imagens com mensagens específicas. Em *Quadros de Guerra*, Butler (2015, p. 23) nos faz refletir que a mensagem do enquadramento de uma determinada situação pode ser diferente se percebida pela distância que se estabelece do contexto onde ocorre. É uma reflexão necessária para que pensemos na grande comoção social de vidas perdidas em contextos de países primeiro-mundistas em relação às vidas que são passíveis de sofrimento em países de terceiro-mundo e menos ainda em locais "inclassificáveis" como as fronteiras entre Estados. É como se o "enquadramento" fosse uma fotografia eternizada, emoldurada e de condição imutável em relação ao indivíduo que a vê. Nela o sujeito, seguro pela distância de quem apenas observa, emite um olhar melancólico para preencher o vazio que se instaura no silêncio da (im)possibilidade de ação.

Podemos pensar o "enquadramento" no contexto de vidas precárias da fronteira México-Estados Unidos. Com um pequeno esforço nós percebemos que nessa zona fronteira há uma condição de dependência política e social com os demais que habi-

tam o mesmo território. E o enquadramento pode ser percebido em um significado mais amplo. Ou seja, a fronteira não pode ser resumida pela geografia territorial, mas pelo que resultou dela, como fronteiras metafóricas que se estendem à língua, à cultura, ao gênero, etnia e tantas outras fronteiras/barreiras/limites que enfrentam essa população. Ali há a exposição constante da distribuição desigual do significado do termo "vida" e consequentemente do "*buen vivir*⁵", palavra de tradução *kíchwa* e que nos permite pensar na sensação de viver em comunhão e harmonia com outros seres humanos e com a natureza. Nesse território há a utilização de mecanismos específicos que organizam o enquadramento para o reconhecimento dos sujeitos. Um desses mecanismos é a linguagem. Anzaldúa deixa evidente como a língua pode, no sentido butleriano, "enquadrar" o sujeito (BUTLER, 2015).

Eu me lembro de ser pega falando espanhol no recreio – o que era motivo para três bolos no meio da mão com uma régua afiada. Eu me lembro de ser mandada para o canto da sala de aula por "responder" à professora de inglês quando tudo o que eu estava tentando fazer era ensinar a ela como pronunciar meu nome. "Se você quer ser americana, *speak 'American'*. Se você não gosta disto, volte para o México, que é o seu lugar." (ANZALDÚA, 2009, p. 305).

⁵ Segundo Acosta (2009), o termo tem origem da palavra *kíchwa* "*sumak kawsay*". A palavra remete à solidariedade de um povo, ao conjunto de sociedades solidárias e sustentáveis que se desenvolvem em comunhão entre seres humanos e natureza.

A coerção da língua falada por Anzaldúa é uma tentativa de silenciamento do outro, um exercício de uma forma de poder. Uma guerra silenciosa que acaba sendo o alimento para diversos tipos de violência, sejam elas físicas ou mesmo simbólicas. Para os chicanos a batalha é travada diariamente, pois a escolha entre uma ou outra língua nunca é fácil. Em cada lado da fronteira os chicanos se veem submetidos a um desgaste social e psicológico.

"Pocho, traidor cultural, ao falar inglês você está falando a língua do opressor, você está arruinando a língua espanhola", eu tenho sido acusada por vários latinos e latinas. O espanhol chicano é considerado deficiente pelos puristas e, pela maioria dos latinos, uma mutilação do espanhol.

[...]

Chicanas que cresceram falando o espanhol chicano internalizaram a crença de que nós falamos um espanhol pobre. Ilegítimo, uma língua bastarda. Nós usamos nossas diferenças linguísticas umas contra as outras porque internalizamos o modo como nossa língua tem sido usada contra nós pela cultura dominante. (ANZALDÚA, 2009, p. 307-311).

Embora Butler não fale diretamente da fronteira México-Estados Unidos, ela nos fornece condições suficientes para pensar a prática da violência. Uma prática que acaba refletindo nos sujeitos e em seus modos de vida, cabendo a eles estabelecer como vão lidar com tais violências, efetuando ou não mudanças. Diante

dos diversos questionamentos que a autora vai tecendo em seu livro a respeito de como lidar com a violência que provoca esses “enquadramentos”, Butler (2015, p. 240) escreve que será essa imersão na violência que possibilitará a prática da não-violência.

As condições sociais da minha existência nunca são completamente determinadas por mim, e não há capacidade de agir independentemente dessas condições e de seus efeitos não desejados. Relações necessárias e interdependentes com pessoas que nunca escolhi, e mesmo com aquelas que nunca conheci, formam a condição de qualquer capacidade de atuação que eu possa ter. [...]

É precisamente porque se está imerso na violência que a luta existe, e que surge a possibilidade da não violência. Estar imerso na violência significa que mesmo que a luta seja dura, difícil, iminente, intermitente e necessária, ela não é o mesmo que um determinismo; estar imerso é a condição de possibilidade para a luta pela não violência, e é também por isso que a luta fracassa com tanta frequência. (BUTLER, 2015, p. 239-240).

A precariedade de uma vida acaba incitando a violência por medo da violência do outro, o que acaba revelando a fragilidade humana. Quando tal situação é pensada pelo rosto do “outro”, Butler afirma que podemos perceber a precariedade da vida desse “outro” no momento em que percebemos o que é precário à vida humana sob algum tipo de ameaça. Esse despertar para o reconhecimento da precariedade se insere dentro de um princípio ético

de responsabilidade. Não se deve ignorar a responsabilidade que clama o rosto, mas escutá-lo e, dentro das possibilidades, respondê-lo, o que seria uma prática ética da não-violência discutida por Butler. O fundamento para essa ética está em superar as maneiras que diferenciam a vida em valorosas ou não, passíveis ou não de luto. A superação não significa um estado pacífico, “[...] mas uma luta social e política para tornar a raiva articulada e efetiva” (BUTLER, 2015, p. 255). Segundo Butler, é preciso perceber a violência para enfrentá-la. Pois, se a precariedade está em todos – e pensemos no caso dos chicanos na fronteira –, a precariedade é compartilhada e, por consequência, a anulação do outro implica o desaparecimento da própria comunidade. Segundo a autora, a precariedade constitui

[...] a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. [...] A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. (BUTLER, 2018, p. 42).

Dentro do contexto de distintas violências sofridas na fronteira, Anzaldúa não pretende desistir do rosto chicano que identifica e marca sua ancestralidade, mas assegurar que esse rosto, quando é apontado como “nada”, ele existe enquanto é apontado. O rosto chicano aparece para afirmar direitos e determinar o seu lugar no mundo. E, nesse sentido, o passo magistral dado por Anzaldúa está na estratégia de valorização e ressignificação política da própria língua falada na fronteira.

Mudança, evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. *Un lenguaje* que corresponde a *un modo de vivir*. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva. (ANZALDÚA, 2009, p. 307).

A língua confere aos habitantes a visibilidade e a legitimidade de se reconhecerem enquanto uma comunidade, enquanto uma identidade cultural perante o mundo político.

[...] Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA, 2005, p. 691).

Os efeitos de identificação cultural se alastram no tecido social de uma comunidade. A língua como um fator de reconhecimento é, para Anzaldúa, a “arma” contra a não-violência, pois, ao afirmar

uma identidade, o sujeito afirma a existência de um corpo político. E como nos ensina Butler (2018, p. 78), esse corpo político busca tecer alianças para reivindicar o tratamento igualitário que as vidas desejam viver. A aliança formada pelos chicanos estava implícita no potencial sentimento de pertença à comunidade e se torna potencialmente visível a partir dos estudos de Anzaldúa.

O espanhol chicano surgiu da necessidade de os chicanos se identificarem como um povo distinto. Nós precisávamos de uma língua com a qual pudéssemos nos comunicar uns com os outros, uma língua secreta. Para alguns de nós, a língua é uma terra natal mais próxima do que o sudoeste – pois muitos chicanos vivem hoje no meio-oeste e no leste. E porque somos um povo complexo, heterogêneo, nós falamos muitas línguas. (ANZALDÚA, 2009, p. 307-308).

A língua fala a imagem de um povo, expressa o rosto de um cidadão e é um importante instrumento para o exercício da voz pública diante o Estado. Com a formação de tantas fronteiras pelo peso da globalização, torna-se imprescindível a leitura butleriana sobre a ética da não-violência. No entanto, a necessidade de uma reflexão política no que se refere a essa ética não está limitada à fronteira ora estudada. Ela está em um âmbito da coletividade de um mundo globalizado, que se estende a um corpo mediado pela conectividade atemporal de sujeitos múltiplos em múltiplos territórios.

Romper as “fronteiras” da vida precária – Considerações finais

Ao falar de fronteiras, imaginamos indivíduos que “atravessam”, refugiados, emigrantes, imigrantes, deslocamentos humanos que acabam intensificando o fenômeno político de divisão geográfica de Estados-Nação. Porém, a construção de muros não têm limitado o deslocamento dos seres humanos. Esses movimentos confirmam nossa inserção em uma comunidade universal, exigindo-nos a responsabilidade ética e coletiva da não-violência como um compromisso legítimo frente a uma nação.

Com o fenômeno da globalização, a reafirmação e o avanço da política neoliberal, os Estados Unidos afirmam e reforçam sua posição soberana levantando muros em locais onde a ancestralidade mexicana habita. Porém, ocorre algo peculiar na fronteira México-Estados Unidos. Cidadãos com ascendência mexicana que se transformaram em cidadãos estadunidenses são expostos aos limites entre as populações que coabitam o mesmo território. Eles transformam o rico hibridismo cultural que envolve o local em uma identidade fronteiriça, perceptível por meio da língua que falam. A própria Anzaldúa (2009, p. 308) revela a quantidade de línguas e dialetos chicanos⁶ para explicar o movimento

⁶ Inglês padrão, inglês de trabalhadores com gírias, espanhol padrão, espanhol mexicano padrão, dialeto espanhol norte-mexicano, espanhol chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia têm variações regionais), *Tex-Mex* (expressão adjetiva

que essa língua faz em meio às tensões que se estabelecem no local. A língua se movimenta nos momentos de transição, ela se adapta conforme seu interlocutor. E sua adaptação, segundo a autora, é uma forma de sobreviver às fronteiras.

Minhas línguas “caseiras” são as línguas que eu falo com minha irmã e meus irmãos, com meus amigos e amigas [...]

Da escola, da mídia ou das situações de emprego, eu peguei o inglês padrão e de trabalhadores com gírias. Da *Mamagrande Locha* e de ler as literaturas espanhola e mexicana, eu peguei o espanhol padrão e o espanhol mexicano padrão. Com os recém-chegados, imigrantes mexicanos e *braceros*, eu aprendi o dialeto espanhol norte-mexicano. Com mexicanos, eu tento falar tanto o espanhol mexicano padrão quanto o dialeto norte-mexicano. Dos meus pais e dos chicanos que moram no Valley, eu peguei o espanhol chicano texano, que eu falo com minha mãe, meu irmão mais novo (que casou com uma pessoa mexicana e que raramente mistura espanhol com inglês), tias e parentes mais velhos. (ANZALDÚA, 2009, p. 308).

Mesmo com a incrível adaptação linguística feita pelos chicanos, outros fatores como as divergências históricas, econômicas e culturais somaram-se à língua e fizeram com que a população se tornasse vítima do preconceito e do imaginário cruel que teciam

para tratar de cultura, comida e variantes linguísticas originadas no Texas, na fronteira com o México – nota da tradutora) e *Pachuco* (chamado caló).

em relação à população fronteiriça. Ao expor as dificuldades e as violências sofridas nestes locais, Anzaldúa busca na identidade chicana a saída para a apresentação de um rosto que representa a identidade da fronteira. Um rosto que carrega as raízes de sua ancestralidade mexicana, mas que também se relaciona com a cultura norte-americana, tornando-se híbrida e plenamente possível.

Embora Butler não pense na coletividade como forma constitutiva de identidade e se distancie de Anzaldúa neste sentido, Butler nos fornece fortes elementos para que pensemos na vida pautada pela ética da não-violência. O elemento comum à Anzaldúa está em afirmar direitos e estabelecer formas para se alcançar a constituição de laços que nos unem, laços que, segundo Butler (2019, p. 28), constituem a "vida" e o que somos. "[...] não precisamos saber de antemão o que "uma vida" será, mas apenas descobrir e apoiar os modos de representação e aparência que permitem que a reivindicação de vida seja feita e ouvida" (BUTLER, 2015, p. 253).

O corpo político para reivindicar direitos se transforma pela aliança que o constitui. Uma das alianças entre os chicanos da fronteira está na língua, que une a população e conta sua história de luta, e é possível que ela seja o instrumento capaz de tecer o caminho para superação da violência. A constituição dessa aliança não significa a erradicação completa dos corpos precários vi-

vendo, portanto, uma vida precária. Pois, como nos mostra Butler (2018), esses indivíduos estão sujeitos a vidas precárias quando solitários, mas, ao entenderem a interdependência e as potentes conexões que podem envolver o corpo político, eles têm a possibilidade de alcançar uma “vida boa” por meio da democracia.

Se vou levar uma vida boa, vai ser uma vida vivida com os outros, uma vida que não é uma vida sem esses outros; não vou perder esse *eu* que sou; seja quem eu for, serei transformado pelas minhas conexões com os outros, uma vez que a minha dependência do outro e a minha confiança são necessárias para viver e para viver bem. Nossa exposição compartilhada à condição precária é apenas um fundamento da nossa igualdade potencial e das nossas obrigações recíprocas de produzir conjuntamente as condições para uma vida possível de ser vivida. Ao admitir a necessidade que temos um do outro, admitimos do mesmo modo princípios básicos sobre as condições sociais e democráticas do que ainda podemos chamar de “a vida boa”. (BUTLER, 2018, p. 243).

Na tentativa de romper com as “fronteiras linguísticas” que refletem a violência entre Estados e indivíduos, Anzaldúa nos possibilita pensar além dos limites impostos. Ela nos mostra a necessidade de pensar em uma identidade a partir de um coletivo. Ou seja, dentro de um mundo globalizado e cada vez mais interconectado, afirmar-se dentro de uma coletividade é uma estratégia para reagir à vida precária dos indivíduos. E, devido ao constante

trânsito cultural e à comunicação plural que se estende na fronteira, o local é capaz de ressignificar seu próprio conceito como sendo um território rico, aberto à transformações e ao diálogo cultural e histórico – um local de conhecimento, como escreve Anzaldúa.

É um caminho interessante, onde continuamente entram e saem o branco, o católico, o mexicano, o indígena, os instintos. [...] É um caminho de conhecimento – de saber (e de aprender) a história de opressão de nossa *raza*. É uma forma de equilibrar, de mitigar as dualidades.⁷ (ANZALDÚA, 1987, p. 19, tradução nossa).

A atualidade dos debates de Gloria Anzaldúa e Judith Butler impacta nossa forma de pensar a violência e a ética pautando-se pela não-violência. Enquanto Butler, em uma perspectiva ético-política, lança a proposta de reconhecer no “nós” a possibilidade de ação política dos corpos e da reunião em assembleias, Anzaldúa experimenta na prática a importância do sujeito político para a formação de uma coletividade. Mesmo que partindo de perspectivas teóricas distintas, Anzaldúa e Butler caminham em direção a ética no sentido de constituir alianças para a prática da não-violência.

⁷ “It’s an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. [...] It is a path of knowledge – one of knowing (and of learning) the history of oppression of our *raza*. It is a way of balancing, at mitigating duality.”

Nos anos 60, ao perderem suas terras, os chicanos formaram um corpo político com o objetivo de obter frente ao Estado justiça e reconhecimento de uma identidade heterogênea. Foi ali que, segundo Anzaldúa (2009, p. 316), *La Raza Unida*⁸ surgiu como movimento de conscientização do povo enquanto realidade compartilhada. A partir de um sentimento comum, Anzaldúa percebe que o reconhecimento sobre “[...] quem éramos, o que éramos, como nos desenvolvemos” (ANZALDÚA, 2009, p. 316) era a chave para “[...] vislumbrar o que poderíamos eventualmente nos tornar” (ANZALDÚA, 2009, p. 306).

Partindo dessa concepção de reconhecimento no outro, do direito que desejo para “mim”, podemos pensar nas reivindicações políticas da atualidade, não somente na questão da fronteira específica neste artigo, mas nos próprios limites que existem para o reconhecimento da responsabilidade ética para com o “outro”. Diante dos direitos humanos e sociais que estão constantemente ameaçados, afirmar uma política de coabitação e possibilitar a construção de estratégias coletivas para enfrentar e resistir à vida precária é de fundamental importância. Anzaldúa possibilita a reflexão a partir de sua experiência, enquanto Butler nos mos-

⁸ Vale ressaltar que esse é o nome do movimento que surgiu após a publicação do poema *I am Joaquin – Yo soy Joaquin* de Rodolfo Gonzales, em 1969. O poema transmite o contexto de luta e superação dos chicanos, além de revelar o dilema de viver entre culturas distintas sem perder a história ancestral mexicana. O poema alcançou a população chicana, que se viu na imagem de Joaquin, um personagem espelho para a sociedade nos anos 60.

tra o possível caminho a ser enfrentado. E, dentro de um contexto particular latino-americano, o reconhecimento do rosto do outro deve carregar as raízes ancestrais que unificam a memória e a história coletiva. Para continuar a caminhada rumo a uma vida digna de ser vivida, uma vida do *buen vivir*, é necessário que formemos alianças capazes de ocupar espaços públicos. Alianças que se comprometam a responder a pergunta feita no início deste artigo: "*¿Quien está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre?*".

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **El buen vivir**: una vía para el desarrollo. Quito: Abya-Yala, 2009.

ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La Frontera**: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La frontera**: The New Mestiza. Trad. Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing, 2016.

ANZALDÚA, Gloria E. Como domar uma língua selvagem: Gloria Anzaldúa. Trad. Joana Plaza Pinto; Karla Santos; Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF**, dossiê Difusão da língua portuguesa, n. 39, p. 305-318, 2º sem. 2009.

ANZALDÚA, Gloria E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Trad. Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Gloria E. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. Trad. Ana Cecilia Acioli Lima. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, set.-dez. 2005.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. E-book.

BRETAS, Aléxia Cruz. A condição inumana: o papel do negativo na ética da vulnerabilidade de Judith Butler. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11.; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13., 2017, Florianópolis. **Anais eletrônicos** [...]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

CANSECO, Alberto Edmundo. Politizando la escena ética. La lectura butleriana de la propuesta levinasiana. **Alpha**, n. 44, p. 253-263, 2017.

COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o feminismo da diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 691-703, set.-dez. 2005.

GONZALES, Rodolfo C. **I am Joaquin**. s/d. Disponível em: <http://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>. Acesso em: 26 abr. 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.



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. (ARENDR, 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

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

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

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

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

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

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Barueri, SP: Amarelly, 2016.

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

ARENDT, 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.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 1, n. 3 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

O desejo mimético e seus mecanismos no pensamento de René Girard a partir da tragédia de Édipo

Diego dos Anjos Azizi

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba (PR)

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.449

Recebido em: 19 de março de 2021.

Aprovado em: 07 de outubro de 2021.

Contato do autor: diegoazizi1@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0411571979996806>

O desejo mimético e seus mecanismos no pensamento de René Girard a partir da tragédia de Édipo

Resumo

A intenção deste trabalho é explicitar elementos conceituais elaborados por René Girard em sua obra *A violência e o sagrado*, a saber, os conceitos de desejo mimético e de vítima sacrificial (ou bode expiatório), relacionando-os à sua análise da tragédia de Sófocles *Édipo-Rei*. Em seguida, será demonstrado como esses elementos estão presentes já na literatura trágica da Grécia Antiga – inclusive, foi a partir da análise de Girard das tragédias gregas que a ideia de mecanismo mimético foi plenamente desenvolvida – e como esses elementos estão vivos e presentes tanto no mundo “literário/imagético” quanto no mundo “real”. A afirmação de Girard do que é a violência, que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado, orientará o curso desta investigação, que se iniciará pelos conceitos de desejo mimético e vítima sacrificial.

Palavras-chave: desejo mimético; bode expiatório; violência; sagrado.

—

The mimetic desire and its mechanisms in René Girard's thought after Oedipus tragedy

Abstract

This article aims to understand the conceptual elements, like mimetic desire and sacrificial victim (or scape goat), developed in René Gi-

rard's *The violence and the sacred* and relate them to his analysis of Sophocles King Oedipus. Therefore, this paper intend to demonstrate how these elements are already to be noticed in the Ancient Greek tragical literature (the idea of mimetic mechanism was only plainly evolved after Girard's analysis of the Greek tragedies) and how those elements are still alive and present in both "literary" and "real" world. Girard's statement that it is the violence which builds up the sacred's real heart and secret soul will guide this inquiry, which begins by the concepts of mimetic desire and sacrificial victim.

Keywords: mimetic desire, scapegoat, violence, sacred.

—

El deseo mimético y sus mecanismos en el pensamiento de René Girard desde la tragedia de Edipo

Resumen

La intención de este trabajo, es tratar de hacer explícitos los elementos conceptuales elaborados por René Girard en su obra "La violencia y lo sagrado", como el concepto de deseo mimético y víctima sacrificial (o chivo expiatorio) y relacionarlos con su análisis de la tragedia de Sófocles, "Edipo-Rey". En seguida, se intentará demostrar cómo estos elementos ya están presentes en la literatura trágica de la Antigua Grecia (incluido el análisis de Girard de las tragedias griegas de que la idea de un mecanismo mimético se desarrolló por completo) y cómo estos elementos están vivos y presente tanto en el mundo "literario" como en el mundo "real". La afirmación de Girard de

que es la violencia la que constituye el verdadero corazón y el alma secreta de lo sagrado guiará el curso de la investigación, que comenzará con los conceptos de deseo mimético y víctima sacrificial.

Palabras clave: deseo mimético, chivo expiatorio, violencia, sagrado.

O desejo mimético e seus mecanismos no pensamento de René Girard a partir da tragédia de Édipo

Diego dos Anjos Azizi

A vítima sacrificial e o desejo mimético

O pensador francês René Girard (1923-2015), ao partir de uma fundamentação teórica sobre estudos acerca dos mecanismos fisiológicos da violência, descobre que esses mesmos mecanismos pouco variam de pessoa para pessoa e até mesmo de cultura para cultura. Para Girard, uma vez descobertos esses mecanismos, é impossível deixar de afirmar que não existe espaço humano não violento¹. O espaço humano é, portanto, violento, pois permeado pelo desejo.

Essa violência “potencial” que existe nos seres humanos em geral e também nos outros animais, quando “atualizada”, precisa de uma válvula de escape para descarregar a sua força. A atualiza-

¹ Os estudos sobre as tragédias gregas estimularam Girard no sentido de encontrar o mecanismo da violência sacrificial. O próprio Girard, em sua obra *Um longo argumento do princípio ao fim*, nos dá essa indicação: “[...] a tragédia grega me forneceu as primeiras pistas decisivas para chegar ao mecanismo do bode expiatório. Na descoberta do mecanismo vitimador, a tragédia desempenhou um papel semelhante ao do romance moderno na descoberta do conflito mimético” (GIRARD, 1994, p. 83).

ção dessa violência está intrinsecamente ligada à concepção de "desejo mimético", que Girard explicita de maneira muito clara em sua obra *Um longo argumento do princípio ao fim*: "A expressão 'desejo mimético' refere-se apenas ao desejo que é sugerido por um modelo. Para mim, o desejo mimético é o desejo 'real' [...] a presença do modelo é o elemento decisivo na decisão do desejo mimético" (GIRARD, 1994, p. 84).

O desejo "real", mimético, sugerido por Girard, aparece como imanente à constituição do humano. Esse desejo não nasce nos homens porque os objetos os seduzem, diz Girard, mas existe sempre a partir de um intermediário. Na constituição desse desejo existe sempre um outro – um modelo a ser imitado. Em última instância, a autonomia do desejo do sujeito é uma falácia. Nosso desejo, como dito acima, é constituído a partir do desejo de um outro eleito como modelo. Esse desejo pelo objeto de desejo do modelo eleito é na maioria das vezes inconsciente, diz Girard. Desejamos o que o outro também deseja, imitamos nosso modelo eleito. Dessa mimese que resulta em nosso desejo também nasce uma disputa, uma rivalidade. No embate com o outro, no desejo de outras pessoas em relação ao mesmo objeto, nasce um atrito – são rivais disputando um mesmo objeto. Nasce a rivalidade mimética.

Ora, segundo o pressuposto fundamental de sua teoria, dois sujeitos somente passam a desejar-se através

da mediação de um terceiro sujeito, tomado como modelo. Vale dizer, toda relação amorosa é sempre triangular, há sempre um *outro* que estimula o desejo de um dos vértices do triângulo: não há mesmo dois, sem três²! (ROCHA, 2011, p. 16)

Girard definirá mais precisamente essa rivalidade, chamando-a de “mediação interna”.

É uma rivalidade que se reforça por si mesma. Em decorrência da proximidade física entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a tornar-se mais simétrica; pois, à proporção que o imitador deseja o mesmo objeto desejado pelo seu modelo, este tende a imitá-lo, a tomá-lo como modelo. Assim, o imitador torna-se, ao mesmo tempo, modelo de seu modelo; imitador de seu imitador. (GIRARD, 1994, p. 87).

Cria-se então uma indiferenciação à medida que essa simetria entre imitador e imitado aumenta. Portanto, necessariamente aumenta-se o conflito, pois a simetria só pode produzir duplos. “Os duplos surgem com o desaparecimento do objeto, e, no calor da rivalidade, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, idênticos” (GIRARD, 1994, p. 87). Os duplos não são apenas pro-

² A tese da triangularidade do desejo, inicialmente, foi desenvolvida nas obras *Mensonge Romantique et Verité Romanesque* (*Mentira romântica e verdade romanesca*) (1961) e *Dostoïevski: Du Double à l'Unité* (*Dostoiévski: do duplo à unidade*) (1963). Após a obra *La Violence et le Sacré* (*A violência e o sagrado*) (1973), a relação mimética do desejo entre imitador, imitado e objeto desejado vai muito além da relação amorosa entre sujeitos. O objeto de desejo pode ser qualquer objeto.

duto do conflito, senão que o conflito depende deles. Estamos então, como dirá Girard, diante da "crise mimética". Essa crise mimética surge com a indiferenciação dos papéis de sujeito e modelo, reduzindo-os a simples rivais. Não há mais apenas a imitação do modelo eleito pelo sujeito desejante, mas uma disputa em relação ao objeto desejado, que, no fim, acaba por se dissipar, restando, assim, apenas o conflito e a crise mimética. Diz-nos Girard que "[...] essa indiferenciação se torna possível pelo desaparecimento do objeto" (GIRARD, 1994, p. 87).

Por meio desse conflito entre rivais, a "máquina mimética" segue em funcionamento armazenando a energia conflituosa que possui a inclinação de se propagar por todas as direções, pois,

[...] uma vez em marcha, o mecanismo mimético só se torna mais atraente para os observadores: se duas pessoas estão disputando um mesmo objeto, então, deve tratar-se de alguma coisa pela qual vale a pena lutar, pensam os observadores, a quem tal objeto fica parecendo mais valioso. O objeto valorizado tende a provocar mais e mais cobiça, e, ao fazê-lo, a sua atratividade mimética somente cresce. Enquanto isso acontece, o objeto também tende a desaparecer, a ser dilacerado e destruído no conflito. Para que a mimesis se torne puramente antagonística, o objeto precisa desaparecer. (GIRARD, 1994, p. 87).

A mediação entre os rivais desaparece, surgindo, então, o conflito.

Quando o objeto desaparece, não há mais mediação entre os rivais: o conflito é iminente. A crise mimética, acirrada, transforma-se em conflito mimético, que poderá resultar na destruição do grupo social ou da ordem cultural. Configura-se, assim, uma crise sacrificial, cuja resolução tem por objetivo a preservação do grupo social. (SAMPAIO, 2010, p. 1).

Para Girard, após a mimesis se converter em antagonismo entre os disputantes do mesmo objeto de desejo e por conta da própria dissolução do objeto desejado, o conflito se generaliza. A fim de que o grupo social não se destrua, a violência passa a se concentrar em apenas um "único antagonista remanescente: o bode expiatório" (GIRARD, 1994, p. 88). O bode expiatório, na concepção girardiana, é uma vítima eleita como válvula de escape para essa violência concentrada que irrompe do desejo mimético, da rivalidade mimética e da crise mimética. Essa violência precisa de uma vítima alternativa para despejar sua força, de uma criatura que não possua característica alguma que traga sobre si a ira do violento. A vítima expiatória precisa ser vulnerável e estar ao alcance do violento. Contudo, essa vítima sacrificada deve ser, de alguma forma, marginal ou extremamente central (como no caso de um rei, caso do próprio Édipo), um tanto à parte das pessoas comuns. Isso porque o sacrifício não pode gerar vingança, e sua

vítima não pode suscitar na comunidade um espírito de injustiça. O sacrifício é sacrifício e deve ser um sacrifício exatamente por não suscitar o desejo de vingança.

Tal espírito de unanimidade, cristalizado na operação do bode expiatório, é um testemunho da intensa solidariedade humana que parece emergir entre aqueles que se encarregam conjuntamente contra um inimigo idêntico, um espírito de unanimidade fundado sobre um tipo de catarse violenta em que a tensão e a agitação que assola a comunidade são purgadas, pelo menos temporariamente, ao infligir a raiva violenta de uma multidão a uma vítima ou um grupo de vítimas. (FLEMING, 2004, p. 48).

Explicamos, pois, em linhas gerais, o que para Girard significa o desejo mimético, a rivalidade mimética, a crise mimética e o bode expiatório, todos eles partes de um todo: o mecanismo mimético. Como explica Girard (1994, p. 84),

A expressão 'mecanismo mimético' é empregada num sentido amplo, por ser usada para designar o processo como um todo, o que inclui o desejo mimético e a rivalidade mimética, a crise mimética e a sua resolução pelo bode expiatório.

Esse mecanismo mimético, quando concentrado em algum grupo, precisa ser internalizado pelos seus membros para não haver uma explosão de violência que destrua o grupo inteiro. Eis aí o

início das religiões e também de toda cultura, já que são fundadas sobre um chão simbólico comum. "A sociedade humana começa a partir do momento em que, em torno da vítima coletiva, criam-se instituições simbólicas, isto é, quando ela se torna sagrada." (GIRARD, 2011, p. 68). A violência, para Girard, constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado.

O sagrado é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo. Inclui, portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população. Mas é também, e principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. (GIRARD, 1990, p. 45-46).

Quando lemos e começamos a compreender os textos e as ideias de Girard, é natural que nos perguntemos: mas, afinal, devemos nos conformar com o espaço humano violento, com o mecanismo do desejo mimético e com o expurgo de vítimas sacrificiais? Afinal, não há saída para esse círculo vicioso de violência e sacrifício? Talvez o sacrifício de Cristo possa quebrar o ciclo de violência que assola a humanidade desde suas épocas imemoriais, já que Cristo é a figura do próprio Deus que, encarnado, sacrifica-se para salvar a humanidade do pecado originário (que também é o início da cultura). "Nesse sentido, Girard sustenta o Sermão da

Montanha – ou a chamada de Jesus para a não violência – como uma tentativa plausível, objetiva e, ainda, muito complexa de argumentar a favor da superação da violência” (PALAVER, 2013, p. 35, tradução nossa)³. Segundo Girard, Cristo é uma vítima não violenta que, por meio de uma mensagem de amor, rompe com o ciclo de violência: “Jesus salva porque o solapamento do mecanismo do bode expiatório por ele provocado é, em primeiro lugar, a oferta do Reino de Deus, ou seja, de uma existência inteiramente livre da violência”. (GIRARD, 1994, p. 217). Ao invés de dessacralizar o mecanismo do bode expiatório, Cristo dessacraliza todo o sistema da violência e do desejo mimético, o que é bastante paradoxal, já que “[...] essa Revelação dessacralizadora de tudo é a única a ser realmente religiosa, a única a ser de fato divina” (GIRARD, 2011, p. 78). Diferentemente dos outros mitos, para Girard, com Cristo e os evangelhos, olhamos o assassinato da vítima não do ponto de vista daqueles que a mataram, mas do ponto de vista da vítima inocente, vítima essa que se sacrifica para que ninguém mais precise ser sacrificado. Assim, o cristianismo leva ao fim a descoberta do indivíduo, do sujeito, da pessoa. “Essa descoberta e o relaxamento das imposições rituais, a dessacralização do social, são uma e mesma coisa.” (GIRARD, 2011, p. 68). O indivíduo moderno seria, portanto, o resto da pessoa depois das ideologias românticas, a saber, a da completude e da autossuficiência

3 “In this sense, Girard holds the Sermon on the Mount – or Jesus’s call for nonviolence – as a plausible, objective, yet very complex attempt to argue for an overcoming of violence.”

do indivíduo.

Muitas coisas em relação aos sacrifícios religiosos e a importância da violência na constituição da religião e da cultura em geral deveriam ser analisadas em nosso texto, mas, dado o nosso objetivo inicial de encontrar os elementos do mecanismo mimético na tragédia de Sófocles a partir da ótica girardiana, teremos de terminar por aqui nossa explicitação dos conceitos girardianos. Acreditamos termos clarificado suficientemente os conceitos básicos, fundamentais para a concepção da análise de Girard sobre a tragédia de Sófocles.

A praga de Tebas: Édipo e o sacrifício necessário

René Girard começa o seu capítulo "Édipo e a vítima expiatória", de seu livro intitulado *A violência e o sagrado*, fazendo uma crítica às interpretações dos críticos literários e também das interpretações psicologizantes da tragédia.

É possível demonstrar que o ponto de vista psicológico, no sentido literário e tradicional, falseia em seu próprio princípio a leitura da peça. Sófocles é frequentemente elogiado por ter criado um Édipo bastante individualizado. Este herói teria um caráter 'bem dele'. (GIRARD, 1990, p. 91).

Uma das interpretações sobre o caráter de Édipo, psicologicamente falando, refere-se à sua cólera, que, segundo alguns intérpretes, é a condição pela qual Édipo deixa Corinto. Também por causa dessa mesma cólera, matou o rei Laio, seu verdadeiro pai, na encruzilhada. Ora, nós nos perguntamos agora – e Girard também se pergunta – se essa cólera realmente distingue Édipo das outras personagens da história, já que ele possui um caráter “bem dele”. Girard nos fornece a resposta:

Analisando as coisas um pouco mais de perto, percebe-se que a ‘cólera’ está sempre presente no mito. Sem dúvida, foi já uma cólera surda que incitou o companheiro de Corinto a levantar dúvidas sobre o nascimento do herói. Foi a cólera, na encruzilhada, que levou Laio a levantar, em primeiro lugar, o chicote contra seu filho. E é uma primeira cólera, necessariamente anterior a todas as de Édipo, embora não realmente originária, que se deve atribuir à decisão paterna de se desfazer deste mesmo filho. (GIRARD, 1990, p. 92).

Não é apenas Édipo que se encoleriza, nem sequer é o primeiro a se encolerizar. Qualquer tentativa de buscar uma cólera originária, no campo da violência impura (feita fora do sacrifício), é propriamente mítica, diz Girard.

Todos os protagonistas da tragédia ocupam, cada um ao seu modo e ao seu tempo, uma mesma posição em relação a um mesmo objeto, objeto esse que não é nada além do conflito trá-

gico. Os três protagonistas (Édipo, Creonte e Tirésias) possuem uma “ilusão de superioridade”, colocando-se sempre em posição privilegiada em relação aos outros. Querem arbitrar sempre sobre as situações conflitantes, porém, quando se encontram contestados um pelo outro, vem à tona uma fúria cega.

Édipo não é de Tebas; Creonte não é rei. Tirésias plaina nas alturas. Creonte traz de Tebas o último oráculo. Édipo, e especialmente Tirésias, possuem em seu favor muitas proezas divinatórias. Eles têm o prestígio do ‘expert’ moderno, do ‘especialista’, que só deve ser incomodado para resolver um caso difícil. Todos acreditam estar contemplando de fora, na qualidade de observador neutro, uma situação na qual não estariam de forma alguma envolvidos. Todos querem desempenhar o papel de árbitro imparcial, do juiz soberano. A solenidade dos três sábios rapidamente cede lugar à fúria cega, quando vêem seu prestígio contestado, mesmo que seja em razão do silêncio dos dois outros. (GIRARD, 1990, p. 93).

Então, identificamos inexoravelmente que Édipo não possui um traço de caráter peculiar em relação aos outros protagonistas, tendo em vista – como acabamos de ver – que todos eles se identificam com uma mesma violência. Todos estão no mesmo patamar de igualdade, dividindo uma mesma situação de violência. A questão, para Girard, de afirmar essa indiferenciação de caráter entre os protagonistas, implica um problema: “Ao afirmar que não há diferença entre os antagonistas do debate trágico,

estamos afirmando, em última análise, que não há diferenças entre o 'verdadeiro' e o 'falso' profeta". (GIRARD, 1990, p. 94).

Quando Tirésias entra em cena, o coro elege-o como um profeta que possui uma verdade indubitável, divina. Vimos então, assim como Girard, que a diferença triunfa. Há alguém que realmente possui a verdade em mãos frente a quem não a possui. Contudo, o próprio Tirésias nega possuir essa verdade, desmentindo o coro e afirmando que a verdade que tem em mãos também está em posse de seu adversário. Tirésias afirma isso em resposta a uma pergunta feita por Édipo sobre qual seria a origem de seus dons proféticos:

Édipo – 'Quem te disse isso? Com certeza não descobriste por meio de artifícios'?

Tirésias – 'Tu mesmo! Tu me forçaste a falar, bem ao meu pesar!'. (SÓFOCLES, 2005, p. 23).

Como vimos acima, Tirésias nega possuir dons proféticos. Portanto, a acusação de parricídio e incesto que faz a Édipo não é uma mensagem sobrenatural, e sim um encadeamento das represálias, como dirá Girard. No debate trágico, essa hostilidade é conduzida por Édipo, que força Tirésias a falar contra sua vontade. Édipo acusa Tirésias de ter matado Laio e Tirésias, que, por sua vez, acusa Édipo. Essa acusação já leva a uma tentativa de interpretação da crise mimética. Busca-se um culpado pelo assassinato do rei, que em última instância, é o culpado pela peste

de Tebas. Busca-se um bode expiatório, a vítima sacrificial que apazigua a violência. Cada um acusa o outro, deixando de lado as diferenças que antes os protagonistas poderiam possuir. Nessa reciprocidade acusatória, as diferenças se perdem: todos são suspeitos.

Concentremo-nos mais na questão do parricídio e incesto, para ficar ainda mais claro o mecanismo mimético em funcionamento na tragédia. Na *Pólis*, o assassinato de um rei equivale ao assassinato do pai, analogamente à ordem da família. A transgressão da mais fundamental das leis, tanto na família quanto no Estado, é a transgressão maior que literalmente assassina as diferenças. Essa quebra das diferenças, em suma, o parricídio de Édipo, quebra as diferenças entre pai e filho, em que o objeto de desejo do pai passa a ser o do filho (entra o desejo mimético), ou seja, a mãe. Diz-nos Girard (1990, p. 93):

Quando a reciprocidade violenta consegue absorver a própria relação do pai e do filho, nada mais é deixado fora de seu campo. E ela absorve esta relação tão completamente quanto possível, transformando-a em uma rivalidade que visa não a um objeto qualquer, mas à mãe, ou seja, objeto mais formalmente reservado ao pai e mais rigorosamente proibido ao filho.

O salto do parricídio para o incesto parece-nos inevitavelmente dado. Destruindo a diferença entre pai e filho, o próximo passo

seria a destruição da diferença entre mãe e filho, que consiste em uma violência extrema e, portanto, uma destruição extrema da violência. "A concepção que assimila a violência à perda das diferenças deve conduzir ao parricídio e ao incesto como o último termo de sua trajetória." (GIRARD, 1990, p. 93). Assim, nenhum domínio da vida, como dirá Girard, está a salvo da violência, pois as diferenças não existem mais. Ser incestuoso, além de ser parricida, consiste em uma monstruosidade contagiosa que não mais permanece no seio íntimo da vida de Édipo, mas se estende por toda Tebas. Eis a crise mimética sacrificial. A dissolução das diferenças faz transbordar uma violência atualizada, e é chegada a hora de uma válvula de escape para que essa violência cesse, assim como toda a crise que ela desencadeia. O sacrifício está por vir.

A essa crise, que veio à tona como decorrência do parricídio e do incesto de Édipo, Girard nos chama a atenção – o parricídio e o incesto mais mascaram do que esclarecem a crise. A culpa dessa crise é despejada em Édipo como se a reciprocidade violenta que descrevemos acima não tivesse papel algum na destruição das diferenças; o monopólio da culpa pertence a Édipo. Porém, "[...] há um outro tema além do parricídio e do incesto, que também mais mascara do que designa a crise sacrificial: a peste" (GIRARD, 1990, p. 100). Contudo, como identifica Girard, essa peste não é nem poderia ser estranha à questão da violência e à perda das diferenças. A presença de um assassino (regicida,

parricida) contagia a cidade com a "maldição", e a crise passa do âmbito particular e atinge o coletivo. Esse contágio é identificado com a violência recíproca. Peste e parricídio/incesto se complementam:

Na peste um único aspecto é ressaltado: o caráter coletivo do desastre, o contágio universal; a violência e a não-diferença são eliminadas. No parricídio e no incesto, pelo contrário, a violência e a não-diferença encontram-se amplificadas e concentradas em grau máximo, mas em um só indivíduo: desta vez, é a dimensão coletiva que foi eliminada. (GIRARD, 1990, p. 102).

Cada elemento, em suma a peste e o parricídio/incesto, revela um aspecto que está escondido no outro, e ambos revelam o caráter total da crise como um todo. Girard afirma que, se fundíssemos esses dois elementos e repartíssemos a substância de maneira igual entre todos os tebanos, iríamos ao encontro da própria crise. A responsabilidade pela crise em Tebas é de igual responsabilidade entre todos. "Somente uma sociedade forjada no conflito e na violência interpessoal poderia precipitar uma tal condição." (PALAVER, 2013, p. 137, tradução nossa)⁴. Não seria possível afirmar a culpa de um indivíduo sem afirmar a culpa de cada um. Não há mais diferenças e, indubitavelmente, está propagada a crise sacrificial. Esse ódio que todos sentem, em que

⁴ "Only a society wrought with conflict and interpersonal violence could precipitate such a condition."

um se torna o duplo do outro, uniformiza os tebanos.

Se a violência uniformiza realmente os homens, se cada um se torna o duplo ou o 'gêmeo' de seu antagonista, se todos os duplos são os mesmos, então qualquer um deles pode se transformar, em qualquer momento, no duplo de todos os outros, ou seja, no objeto de uma fascinação e de um ódio universais. Uma única vítima pode substituir todas as vítimas potenciais, todos os irmãos inimigos que cada um tenta expulsar, ou seja, todos os homens sem exceção, no seio da comunidade. (GIRARD, 1990, p. 104).

A qualquer momento a vítima expiatória pode ser eleita ao sacrifício, para que a ordem possa ressurgir e a crise tenha fim. Porém, a desordem deve chegar ao seu extremo; é necessária uma completa destruição dos mitos para que eles possam se recompor. Por meio desse ódio e dessa violência generalizada, de modo que todos na cidade são inimigos, buscando sempre um culpado no outro, surge uma comunidade. Eles possuem o mesmo desejo, o de depositar essa violência extrema em um único exemplar a ser sacrificado: o bode expiatório está atrás da porta.

Palavras finais

A partir de Girard, percebemos que a humanidade, na regularidade de sua história, sempre tentou se convencer de que a fonte

do mal provém de um único responsável – não nos esqueçamos da afirmação girardiana de que “não existe espaço humano não violento”. Ao longo de suas diversas obras, Girard estudou o comportamento de inúmeras culturas durante o desenvolvimento de suas histórias em diferentes regiões do planeta, dos vedas aos gregos, do Oriente ao Ocidente, na Antiguidade e na Contemporaneidade, estudos esses que o levaram à teoria mimética. Estamos acostumados a pensar assim e, se tomarmos os diversos exemplos encontrados no decurso de nossas histórias, ao culparmos um só indivíduo por todas as mazelas da sociedade, poderíamos listá-los quase infinitamente⁵. A literatura, que funciona como uma epistemologia para Girard, consegue nos mostrar exatamente o mecanismo mimético em operação, como no caso de *Édipo Rei*.

Para libertar toda a cidade da responsabilidade pela crise sacrificial que pesa sobre ela e para transformar a crise sacrificial em peste, esvaziando-a de sua violência, é preciso transferir esta violência sobre Édipo ou, de forma mais geral, sobre um indivíduo único. No debate trágico, todos os protagonistas tentam executar esta transferência. Como vimos, a investigação a respeito de Laio é uma investigação a respeito da própria crise sacrificial. Trata-se sempre de imputar a res-

⁵ Ao lermos a produção bibliográfica de Girard, somos expostos a diversos exemplos que vão desde a análise de tragédias gregas e narrativas épicas orientais, passando pelo fenômeno da anorexia na cultura contemporânea, até os atentados terroristas islâmicos contra inimigos ocidentais etc.

ponsabilidade pelo desastre a um indivíduo particular, de responder à questão por excelência: 'Quem começou?' Édipo não consegue fixar a acusação em Creonte e Tirésias, mas Creonte e Tirésias conseguem fixar perfeitamente esta mesma acusação em Édipo. Toda a enquete é uma caça ao bode expiatório, que, no final das contas, volta-se contra aquele que a inaugurou. (GIRARD, 1990, p. 103).

Essa aparente guerra de todos contra todos dá espaço para a união de todos contra um. Porém, a busca pelo bode expiatório conduz a quem inaugurou a crise vivenciada por todos – ainda que não tenha sido propriamente Édipo quem a inaugurou, como vimos. Como Édipo é o candidato perfeito para bode expiatório, dadas as razões necessárias da multidão violenta, será ele o sacrifício; e ele mesmo enxerga isso, quando arranca seus próprios olhos e vê a desgraça que ele, e unicamente ele, jogou contra a cidade. Édipo deixa Tebas e apazigua a violência social que permeava a cidade inteira.

Durante aproximadamente cinco décadas, Girard dedicou sua vida e seus esforços à descoberta e desenvolvimento da teoria mimética. Encontrou na tragédia grega, mais explicitamente na história de Édipo contada por Sófocles, os caminhos e os mecanismos da violência que, sendo o próprio coração do sagrado e portanto o coração da vida no espaço humano, constitui-nos como somos. Apesar de parecer que essa teoria de Girard expli-

que “tudo”, é assombroso aplicá-la aos nossos dias e constatar que, de fato, muito pode ser compreendido a partir de seus pressupostos, sejam guerras civis, golpes de Estado ou até mesmo brigas entre vizinhos.

A modernidade, de acordo com Girard, é uma mudança da hierarquia para a igualdade, da diferenciação para a indiferenciação, da mediação interna para a externa. É a mudança social para um campo de condições mais iguais, mas que também aumenta o risco da inveja, da rivalidade e da violência. (COWDELL, 2013, p. 117, tradução nossa)⁶.

O cristianismo abre caminhos para a descoberta do indivíduo ao mesmo tempo que para a sua perversão. Em um momento muito delicado da história humana, marcado por uma violência que parece nunca cessar, fica uma sombra dessa violência sacrificial que insiste em perdurar mesmo ao meio-dia e que parece nunca poder se esvaír, uma vez que é constitutiva de nossa própria condição. Contudo, ao compreender as raízes de nossa violência e de nossa humana condição radicada nessa natureza sacrificial sagrada, mesmo que secularizada e ressignificada, talvez em algum momento possamos vislumbrar outras formas

⁶ “Modernity, according to Girard, is a shift from hierarchy to equality, from differentiation to undifferentiation, from external to internal mediation. It is the social shift to a more level playing field, but it also increases the mimetic risk of envy, rivalry, and violence.”

de apaziguá-la sem termos que apelar para a válvula de escape de uma vítima sacrificial inocente. Esta não é a responsável pela instauração da crise de violência que a comunidade vivencia – e talvez sempre vivencie – com tanta revolta e desespero. O próprio Girard não acredita que a violência seja insuperável. Cristo é exemplo disso.

Em um mundo onde hordas de seres humanos vociferam contra outros mais fracos, seja do ponto de vista civil, político, legal ou numérico; que acredita que a eliminação de minorias seja a saída para a violência e para a crise que se alastra diuturnamente; talvez compreender suas raízes mais profundas possa ajudar a vislumbrar um cenário maior onde a válvula de escape não seja o sacrifício violento de inocentes. Mas esse cenário otimista reside no mundo do talvez, já que ainda paira sobre nós o fantasma dessa violência sacrificial, defendida inclusive por líderes que deveriam pensar em alternativas para que tal violência não expurgue inocentes apenas para a cessação das crises. Explícitar e compreender seus mecanismos de funcionamento pode suscitar uma tentativa de mudança, mesmo que pequena, de seus direcionamentos.

O mecanismo da violência coletiva pode ser descrito como um círculo vicioso; uma vez que a comunidade aí penetra, é impossível sair. Este círculo pode ser definido em termos de vingança e represália ou suscitar várias descrições psicológicas. Enquanto houver, no

seio da comunidade, um capital de ódio e de desconfiança acumulados, os homens continuarão a se servir dele, fazendo-o frutificar. Cada um se prepara contra a provável agressão do vizinho, e interpreta seus preparativos como a confirmação de suas tendências agressivas. De forma mais geral, é necessário reconhecer na violência uma natureza mimética tão intensa que ela não consegue morrer por si próprio uma vez que tenha se instalado na comunidade. Para escapar do círculo, seria preciso eliminar a temível herança de violência que hipoteca o futuro, seria necessário privar os homens de todos os modelos de violência que não param de se multiplicar e de gerar novas imitações. (GIRARD, 1990, p. 107).

Acreditamos que, com essa nossa pequena análise, conseguimos identificar o mecanismo mimético entrando em funcionamento a partir da e na tragédia de Sófocles, mas também iluminando nosso próprio mundo, trágico, também literário e materialmente real. A análise de Girard, aqui analisada apenas de modo interno à sua produção e sem nenhuma referência externa, permite-nos tentar compreender não apenas a constituição violenta de nosso passado sagrado, mas também nosso presente violento, que pretende mimetizar o significado do sagrado confiando a novos **mitos** o poder da violência. A modernidade (herança romântica de um cristianismo perigosamente pervertido) produziu um indivíduo que se acredita autossuficiente e autorreferente, antimimético, redobrando o próprio mimetismo, produzindo uma submissão, segundo Girard, mais completa a um coletivo “[...] cada vez mais sujeito aos apelos fúteis da moda e, em decorrência, cada

vez mais exposto às tentações autoritárias” (GIRARD, 2011, p. 69).

Tentar descortinar esse mecanismo talvez nos permita desviar dele ou até mesmo combatê-lo. Isso é ainda mais válido em tempos de apelos cada vez mais violentos às armas, à beligerância, entoados crescentemente pelo rebanho humano que, na boca, invoca Cristo, mas no coração carrega o ódio e, nas mãos, as armas, que matam vítimas inocentes em um crescimento exponencial. A saída violenta para crises violentas, aprendemos, só pode alimentar mais o ciclo da violência, e sabemos que Girard se posiciona veementemente contra qualquer teoria que veja a violência como algo impossível de se erradicar da natureza humana.

Referências bibliográficas

COWDELL, Scott. **René Girard and secular modernity: Christ, culture and crisis.** Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

FLEMING, Chris. **René Girard: Violence and Mimesis.** Cambridge; Malden: Polity Press, 2004.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. **Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer.** Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim.** Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

PALAVER, Wolfgang. **René Girard's mimetic theory.** Translated by Gabriel Borrud. Michigan: Michigan State University Press, 2013.

ROCHA, João Cezar de Castro. Desejo mimético e determinismo: impasses e alternativas. *In*: GIRARD, R. **Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michael Treguer.** São

Paulo: É Realizações, 2011. p. 11-18.

SAMPAIO, Sílvia. Desejo mimético e violência: a superação através do cristianismo. [Entrevista cedida a] Márcia Junges. **IHU online** (Revista do Instituto Humanitas Unisinos), São Leopoldo/RS, n. 345, p. 1-2, set. 2010.

SÓFOCLES. **Rei Édipo**. Tradução de J. B. Mello e Souza. São Paulo: Ediouro, 2005.



Instauratio Magna

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

Tradução

A natureza econômica da investigação física, de Ernst Mach

Traduzido por

Luis Valter Machado Junior

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Belo Horizonte (MG)

DOI: 10.36942/rfim.v1i3.475

Recebido em: 28 de abril de 2021.

Aprovado em: 20 de agosto de 2021.

Contato do autor: valter.machado.junior@outlook.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6429752527280368>

A natureza econômica da investigação física, de Ernst Mach¹²

Traduzido por Luis Valter Machado Junior

Quando a mente humana, com seus poderes limitados, se esforça para espelhar em si a rica vida do mundo, da qual ela mesma é apenas uma pequena parte, e a qual ela nunca poderia esperar esgotar, ela tem aí todas as razões para proceder economicamente. Daí, a tendência, expressa na filosofia de todos os tempos, de abranger³ as características fundamentais da realidade por alguns pensamentos orgânicos. "A vida não entende a morte, nem a morte a vida". Assim falou um antigo filósofo chinês. No entanto, em seu incessante desejo de diminuir os limites do incompreensível, as pessoas sempre se engajaram em tentativas de entender a morte pela vida e a vida pela morte.

¹ Esta tradução para o português foi feita em cima da tradução em inglês do texto de Mach. MACH, Ernst. *The Economical Nature of Physical Inquiry*. In: MACH, Ernst. **Popular Scientific Lectures**. Trad. Thomas J. McCormack. 3^a ed. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1898. cap. 9, p. 186-213. A versão em alemão foi cotejada em partes específicas nas quais o texto, em inglês, se demonstrou ambíguo. Ademais, as notas originais de Mach são demarcadas por N.A. e as notas desta tradução por N.T. [N.T.].

² Uma carta entregue antes da reunião de aniversário da Academia Imperial de Ciências, em Viena, 25 de maio, 1882. [N.A.].

³ O texto em inglês utiliza o verbo *to compass*, enquanto que o original em alemão utiliza o verbo *umfassen*. Nesse caso se preferiu ser fiel a letra de Mach e não traduzir para "guiar", como seria o caso se fosse traduzido da versão em inglês. [N.T.].

A natureza, entre os antigos povos civilizados, era repleta de demônios e espíritos que possuíam os sentimentos e desejos humanos. Em suas características essenciais, essa visão animista da natureza, como Tylor⁴ adequadamente denominou, é um ponto em comum entre os adoradores de fetiches da África moderna e as nações mais avançadas da antiguidade. Como uma teoria do mundo, ela nunca desapareceu por completo. O monoteísmo dos cristãos nunca a superou completamente, pelo menos não mais do que o monoteísmo dos judeus. Na crença em bruxaria, e nas superstições dos séculos dezesseis e dezessete, os séculos da ascensão da ciência natural, ela assumiu, espantosamente, dimensões patológicas. Enquanto Stevinus, Kepler e Galileu estavam, lentamente, criando o tecido da ciência física moderna, uma cruel e incessante guerra foi travada, com tição e fogueira, contra os demônios que olhavam furiosamente de todos os cantos. Até os dias de hoje, à parte de todos os sobreviventes daquele período, à parte dos traços de fetichismo os quais ainda inerem em nossos conceitos físicos⁵, aquelas mesmas ideias ainda, discretamente, se escondem nas práticas do espiritualismo moderno.

Do lado dessa concepção animista do mundo, nos deparamos

⁴ TYLOR, Edward. *Die Anfänge der Kultur*. [N.A.]. Há uma tradução para o espanhol do livro intitulada *Cultura Primitiva*. [N.T.].

⁵ *Ibid.* [N.T.].

de tempos em tempos, em diferentes formas, de Demócrito até os dias atuais, com outra visão, a qual igualmente reivindica pela exclusiva competência de compreender o universo. Essa visão pode ser caracterizada como a visão físico-mecânica do mundo. Atualmente, essa visão ocupa, sem a menor disputa, a primeira colocação nos pensamentos das pessoas, e determina os ideais e o caráter do nosso tempo. A chegada da mente da humanidade na consciência plena de seus poderes, no século dezoito, foi um período de desilusão genuína. Isso produziu o esplêndido modelo de uma existência humana digna, competente para superar a velha barbárie dos campos práticos da vida; isso criou a *Crítica da Razão Pura*, que banuiu para o reino das sombras as falsas ideias da antiga metafísica; essa chegada pôs nas mãos da filosofia mecânica as rédeas que ela, agora, detém.

As palavras frequentemente citadas do grande Laplace⁶, as quais, agora, eu vou pronunciar, possuem o ressoo de um jubilante brinde às realizações científicas do século dezoito: "A uma mente que foi dada, por um único instante, todas as forças da natureza e as posições mútuas de todas as massas, se essa mente fosse poderosa o suficiente para submeter esses problemas à análise, ela poderia compreender, com uma fórmula apenas, os movimentos das maiores massas, assim como o dos menores átomos; nada

⁶ *Essai philosophique sur les probabilités*. 6th Ed. Paris, 1840, p. 4. Está faltando a consideração, necessária, da velocidade inicial nessa formulação. [N.A.].

seria incerto para ela; o futuro e o passado se encontrariam revelados em frente de seus olhos⁷". Ao escrever essas palavras, Laplace, como sabemos, também possuía em mente os átomos do cérebro. Essa ideia foi expressa ainda mais forçosamente por alguns de seus seguidores e, não é exagero falar, que o ideal de Laplace é, substancialmente, o ideal da grande maioria dos cientistas modernos.

Alegremente concedemos ao criador da *Mécanique céleste* a elevada sensação de prazer despertada nele pelo grande sucesso do esclarecimento, ao qual nós, também, devemos nossa liberdade intelectual. Contudo, atualmente, com uma mente serena e diante de novas tarefas, torna-se ciência física para se proteger contra a autoilusão por meio de um estudo cuidadoso de seu caráter, para que possa, assim, buscar, com grande certeza, seus verdadeiros objetivos. Se eu passar, portanto, para além do estreito recinto da minha especialidade nessa discussão, invadindo amigáveis domínios vizinhos, eu me permito advogar, em minha defesa, que o assunto do conhecimento é comum a todos os domínios da pesquisa, e tendo isso em mente, uma demarcação com linhas precisas não é possível.

⁷ Essa passagem é a famosa expressão do demônio de Laplace. Há uma tradução completa do *Ensaio filosófico sobre as probabilidades* disponível para o português. Para comparar com a forma que os tradutores optaram por traduzir, e observar as diferenças de como Mach se deparou com a passagem, cf. LAPLACE, Pierre-Simon. *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*. Tradução: Pedro Leite de Santana. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 42-43. [N.T.].

A crença nos poderes mágicos ocultos da natureza vêm, gradualmente, enfraquecendo, entretanto, em seu lugar, uma nova crença surgiu, a crença no poder mágico da ciência. A ciência não joga seus tesouros, como uma fada caprichosa, no colo de apenas alguns favorecidos, mas ela joga no colo de toda a humanidade, com uma extravagante generosidade que nenhuma lenda jamais sonhou! Não é de se espantar, portanto, que seus admiradores distantes imputam a ela os poderes de abrir os abismos impenetráveis da natureza, os quais os sentidos não podem penetrar. No entanto, ela que veio para trazer luz ao mundo pode, muito bem, distribuir a escuridão do mistério e a apresentação esplêndida, as quais ela não precisa tanto para justificação de seus objetivos, quanto para o adorno de suas claras conquistas.

O familiar começo da ciência nos revelará melhor seu caráter simples e imutável. O ser humano adquire seu primeiro conhecimento da natureza, semiconscente e automaticamente, por meio de um hábito instintivo de mimetizar e prever fatos no pensamento, suplementando a lenta experiência com as rápidas asas do pensamento, algo que, em um primeiro momento, só é feito para seu bem-estar material. Quando ele escuta um barulho no matagal ele constrói, assim como o animal o faz, o inimigo o qual ele teme; quando ele vê certa casca, ele forma, mentalmente, a imagem da fruta a qual ele procura; assim como nós mentalmente associamos um tipo de matéria com certa linha no espectro,

ou uma faísca elétrica com a fricção de um pedaço de vidro. O conhecimento da causalidade nessa forma, certamente, é muito mais profundo do que o nível do cachorro de estimação de Schopenhauer, a quem foi atribuído. Ele provavelmente existe em todo o mundo animal, e confirma a afirmação daquele grande pensador referente à vontade que criou o intelecto para seus propósitos. Essas funções psíquicas primitivas estão tão enraizadas na economia do nosso organismo quanto o movimento e a digestão. Quem negaria que nós sentimos nelas, também, o poder elementar de uma atividade lógica e fisiológica há muito tempo praticada, legada a nós como uma herança de nossos antepassados?

Tais atos primitivos de conhecimento constituem, atualmente, a fundação mais sólida do pensamento científico. Nosso conhecimento instintivo, como iremos brevemente chamá-lo, em virtude da convicção de que nós nada contribuimos, conscientemente e intencionalmente, para sua formação, confronta-nos com a autoridade e poder lógico os quais o conhecimento conscientemente adquirido, mesmo aqueles de fontes familiares e de falibilidade facilmente testadas, nunca pode possuir. Todos os chamados axiomas são de tal conhecimento instintivo. Não somente conhecimento adquirido conscientemente, mas um poderoso instinto intelectual, junto com um vasto poder conceitual, constitui o grande investigador. Os grandes avanços da ciência sempre foram constituídos de alguma formulação bem-sucedida, clara, abstrata, e em termos comunicáveis, de algo que já era instin-

tivamente conhecido há muito tempo, e, assim, tornando esse conhecimento uma propriedade permanente da humanidade. Por meio do princípio newtoniano da igualdade de pressão e contra-pressão, cuja verdade todos antes dele já haviam sentido, mas a qual nenhum antecessor havia formulado abstratamente, a mecânica foi colocada, com apenas uma tacada, em um patamar superior. Nossa afirmação também pode ser historicamente justificada com os exemplos dos trabalhos científicos de Stevinus, S. Carnot, Faraday, J. R. Mayer, entre outros.

Tudo isso, entretanto, é meramente o solo no qual a ciência começa. O primeiro verdadeiro começo da ciência aparece na sociedade, particularmente, nas artes manuais, onde a necessidade de comunicar as experiências surge. Aqui, onde alguma nova descoberta deve ser descrita e relacionada, é a primeira vez que se sente a compulsão de claramente definir, na consciência, as características importantes e essenciais daquela descoberta, como vários escritores podem testemunhar. O objetivo da instrução é, simplesmente, poupar a experiência⁸; o trabalho de uma pessoa é feito para tomar o lugar de outra.

⁸ Entende-se "poupar" como equivalente a economizar. Preferiu-se utilizar poupar para traduzir o verbo *saving* para não criar confusão com o conceito de *economy of thought* (economia do pensamento), que é um conceito central para Mach e que virá a ser utilizado nas páginas seguintes. Essa preferência de traduzir *saving* por "poupar" se mantém ao longo desta tradução, logo, todas as demais ocorrências de "poupar" estão traduzindo o verbo *saving*. [N.T.].

A mais magnífica economia de comunicação é encontrada na linguagem. Palavras são comparáveis à tipografia, as quais poupam a repetição de sinais escritos e, assim, servem uma multiplicidade de propósitos; ou, os poucos sons que nossas incontáveis palavras são compostas. Linguagem, com seu ajudante, pensamento conceitual, ao fixar o essencial e rejeitar o supérfluo, constrói sua rígida imagem de um mundo fluído no plano de um mosaico, algo que é feito ao sacrifício da precisão e da fidelidade, contudo, poupa-se ferramentas e trabalho. Como um pianista com músicas previamente preparadas, um orador suscita, em seu ouvinte, pensamentos previamente preparados prontos para vários casos, os quais, os ouvintes, respondem ao chamado do orador com entusiasmo e pouco esforço.

Os princípios que um proeminente economista político, E. Hermann, formulou para a economia das artes industriais, também são aplicáveis às ideias da vida comum e da ciência. A economia da linguagem é ampliada, é claro, na terminologia da ciência. Em respeito à economia da relação escrita há pouca, ou nenhuma, dúvida de que a própria ciência realizará aquele grande sonho dos filósofos de um Verdadeiro Caráter Universal. Esse tempo não está longe. Nossos caracteres numéricos, os símbolos da análise matemática, símbolos químicos e notas musicais, que podem facilmente ser suplementados por um sistema de sinais de cores, juntos com algum alfabeto fonético agora em uso, são todos começos nessa direção. A extensão lógica do que nós te-

mos, junto com o uso das ideias que a ideografia Chinesa nos fornece, tornará a invenção especial e promulgação de um Carácter Universal totalmente supérfluo.

A comunicação do conhecimento científico sempre envolve descrição, isto é, a reprodução mimética dos fatos no pensamento, cujo objetivo é substituir e poupar o trabalho de novas experiências. Novamente, para poupar o trabalho de instrução e aquisição, procura-se uma descrição concisa e breve. Isso é, realmente, tudo o que as leis naturais são. Conhecendo o valor da aceleração da gravidade, e as leis dos corpos em queda de Galileu, nós possuímos instruções simples e compendiosas para reproduzir em pensamento todos os movimentos possíveis de corpos em queda. Uma fórmula desse tipo é um substituto completo para uma tabela que contemple plenamente os movimentos de queda, isso pois, por meio da fórmula, os dados de tal tabela podem ser facilmente construídos a qualquer momento, sem sobrecarregar, o menor que seja, a memória.

Nenhuma mente humana poderia compreender todos os casos individuais de refração. Mas, conhecendo o índice de refração dos dois meios presentes, e a familiar lei dos senos, nós podemos, facilmente, reproduzir ou preencher em pensamento todos os casos concebíveis de refração. A vantagem, aqui, consiste no descarregar, no tirar o peso, da memória; um fim imensamente impulsionado pela preservação escrita das constantes naturais.

Mais do que esse relatório abrangente e condensado sobre os fatos não está contido em uma lei natural desse tipo. Na realidade, a lei sempre contém menos do que o próprio fato, isso porque ela não reproduz o fato como um todo, mas apenas reproduz naquele aspecto que é importante para nós, de forma que o resto é intencionalmente, ou por necessidade, omitido. As leis naturais podem ser comparadas à tipografia intelectual de uma ordem superior, parcialmente móveis, parcialmente estereotipadas, que, posteriormente, nas novas edições da experiência, podem se tornar um obstáculo.

Quando passamos os olhos por uma província dos fatos pela primeira vez ela parece, a nós, diversificada, irregular, confusa e cheia de contradições. Primeiro, somente temos sucesso em compreender fatos isolados, sem relações com os outros. A província, como costumeiramente chamamos, não é clara. Aos poucos nós descobrimos os elementos simples e permanentes do mosaico, a partir dos quais nós podemos construir mentalmente toda a província. Quando nós alcançamos um ponto no qual podemos descobrir, em todos os lugares, os mesmos fatos, nós, não mais, nos sentimos perdidos nessa província; nós a compreendemos sem esforço; ela foi explicada a nós.

Permita-me ilustrar isso com um exemplo. Assim que tivermos compreendido o fato da propagação retilínea da luz, o curso regular de nossos pensamentos se depara com os fenômenos da

refração e difração. Assim que tivermos esclarecido as questões via nosso índice de refração, nós descobrimos que um índice especial é necessário para cada cor. Logo após que tivermos nos acostumado com o fato que luz adicionada à luz aumenta sua intensidade, nós, subitamente, deparamo-nos com um caso de escuridão total produzida por essa causa. Finalmente, no entanto, nós vemos em toda parte, na enorme multiplicidade de fenômenos ópticos, o fato da periodicidade espacial e temporal da luz, de forma que sua velocidade de propagação depende do meio e do período. Essa tendência de pesquisar uma província com o menor gasto de pensamento, e de representar todos os seus fatos por algum processo mental único, pode ser, justamente, denominada de uma tendência econômica.

A maior perfeição da economia do pensamento é obtida naquela ciência que atingiu o mais alto desenvolvimento formal, e que é amplamente utilizada na investigação física, a saber, na matemática. Por mais estranho que possa parecer, o poder da matemática repousa sobre sua evasão de todo pensamento desnecessário e sobre sua maravilhosa capacidade de poupar operações mentais. Até mesmo aqueles símbolos de organização que nós chamamos de números são um sistema de uma simplicidade e economia extraordinários. Quando nós empregamos a tabuada para multiplicar números em diversos locais, e assim usamos os resultados de antigas operações de contagem ao em vez de realizar o todo de cada operação novamente; quando nós consulta-

mos nossa tabela de logaritmos, substituindo e salvando, então, novos cálculos pelos antigos já realizados; quando empregamos determinantes em vez de sempre começar novamente a solução de um sistema de equações; quando resolvemos novas expressões integrais em velhas integrais que já eram familiares; nós vemos, nisso, apenas um fraco reflexo da atividade intelectual de Lagrange ou de Cauchy, os quais, com o aguçado discernimento de um grande comandante militar, substituíram por novas operações todo um exército de operações antigas. Ninguém irá me questionar quando eu falar que a matemática, da mais elementar a mais elevada, são experiências economicamente ordenadas de contagem, colocadas em formas prontas para utilização.

Em álgebra nós realizamos, na medida do possível, todas as operações numéricas que são idênticas em forma de uma vez por todas, de forma que reste apenas um resquício de trabalho para o caso individual. O uso dos sinais de álgebra e da análise, que são meros símbolos de operações a serem realizadas, deve-se à observação de que podemos materialmente descarregar a mente dessa forma e, assim, poupar seus poderes para tarefas mais importante e mais difíceis, impondo todas as operações mecânicas sobre a mão. Um resultado desse método, que atesta seu caráter econômico, é a construção de máquinas de calcular. O matemático Babbage, o inventor da máquina diferencial, foi, provavelmente, o primeiro que claramente percebeu esse fato, e ele tocou nesse ponto, embora apenas superficialmente, em seu tra-

balho, *The Economy of Manufactures and Machinery*.

O estudante de matemática, frequentemente, acha difícil de se livrar do sentimento desconfortável de que sua ciência, personificada em seu lápis, o supera em inteligência, — uma impressão que o grande Euler confessou, frequentemente, não conseguir se livrar. Esse sentimento encontra algum tipo de justificação quando se reflete que a maioria das ideias que lidamos foram concebidas por outros, muitas vezes, séculos atrás. Em grande medida, é realmente a inteligência de outras pessoas que nos confronta na ciência. O momento em que olhamos para esses assuntos por essa perspectiva, o caráter estranho e mágico de nossas impressões cessa, especialmente, quando lembramos que podemos pensar de novo, a nosso bel-prazer, qualquer um desses pensamentos estrangeiros.

Física é experiência arranjada em ordem econômica. Nesse sentido, ela não somente é uma visão ampla e abrangente daquilo que tornamos possível, mas também os defeitos e as alterações necessárias são tornadas evidentes, exatamente como em uma casa bem cuidada. A física compartilha com a matemática as vantagens da descrição sucinta e das definições breves e compendiosas, as quais impedem confusões, até mesmo em ideias onde, sem nenhum sobrecarregamento aparente do cérebro, uma multiplicidade de outras ideias está contida. Dessas ideias, os conteúdos ricos podem ser produzidos a qualquer momento

e apresentados em sua plena luz perceptual. Pense no enxame de noções bem-ordenadas reprimidas na ideia de potencial. Não é maravilhoso que ideias que contêm um trabalho finalizado tão extenso devam ser fáceis de trabalhar com?

Nosso primeiro conhecimento, portanto, é um produto da economia da autopreservação. Pela comunicação, a experiência de várias pessoas, adquirida individualmente em primeiro lugar, é compilada em uma. A comunicação do conhecimento, e a necessidade que cada um sente de administrar seu estoque de experiências com o menor gasto de pensamento, nos força a colocar nosso conhecimento em formas econômicas. Mas, aqui, nós temos um indício que despe a ciência de todo seu mistério e nos mostra qual é seu verdadeiro poder. Em respeito a resultados específicos, ela não nos produz nada que não poderíamos alcançar, em um tempo longo o suficiente, sem métodos. Não há nenhum problema em toda a matemática que não possa ser resolvido pela contagem direta. Mas, com as ferramentas atuais da matemática, muitas operações de contagem podem ser realizadas em alguns minutos, algo que sem os métodos matemáticos levariam uma vida inteira. Assim como um único ser humano, limitado somente aos frutos de seu próprio trabalho, jamais poderia acumular uma fortuna, mas, pelo contrário, a acumulação do trabalho de muitas pessoas nas mãos de um é a fundação da riqueza e do poder, assim, também, nenhum conhecimento, digno do nome, pode ser obtido em uma única mente humana limitada ao tempo de vida

humano e dotada, apenas, de poderes finitos, exceto pela mais requintada economia do pensamento e pelo cuidadoso acúmulo da experiência economicamente organizada de milhares de colegas de trabalho. O que nos soa, aqui, como os frutos de feitiçaria, são, simplesmente, as recompensas de uma excelente limpeza doméstica, assim como são semelhantes os resultados na vida civil. Mas o negócio da ciência possui essa vantagem sobre qualquer outro empreendimento, que de seu acúmulo de riqueza ninguém sofre a menor perda. Isso, também, é a sua benção, seu poder libertador e salvador.

O reconhecimento do caráter econômico da ciência, agora, vai nos ajudar, possivelmente, a entender melhor certas noções físicas.

Aqueles elementos de um evento que chamamos de "causa e efeito" são certas características relevantes do evento que são importantes para sua reprodução mental. Sua importância diminui, e a atenção é transferida a novas características, no momento em que o evento, ou experiência, em questão se torna familiar. Se a conexão de tais características nos soa como necessária, é, simplesmente, porque a interpolação de certas conexões imediatas com aquilo que estamos familiarizados, e que possuem, portanto, uma maior autoridade para nós, é, frequentemente, acompanhada pelo sucesso em nossas explicações. Essa experiência

pronta⁹, fixada no mosaico da mente e com a qual conhecemos novos eventos, é chamada, por Kant, de um conceito inato do entendimento [*Verstandesbegriff*].

Os maiores princípios da física, resolvidos em seus elementos, não diferem, em nada, dos princípios descritivos do historiador natural. A pergunta "Por quê?", que é sempre apropriada quando se concerne sobre a explicação de uma contradição, igual a todos os hábitos adequados do pensamento, pode ultrapassar a si mesma e ser perguntada onde não resta mais nada a ser entendido.

Suponha que atribuíssemos à natureza a propriedade de produzir os mesmos efeitos nas mesmas circunstâncias; só que nós não devemos saber como encontrar essas circunstâncias semelhantes. A natureza existe apenas uma vez. Nossa imitação mental esquemática, por si, só produz eventos semelhantes. Somente na mente, portanto, que a dependência mutua de certas características existe.

Todos os nossos esforços para espelhar o mundo no pensamento seriam fúteis se nós não encontrássemos nada permanente nas mudanças diversas das coisas. É isso que nos impele a for-

⁹ O tradutor usa o termo *ready* no inglês. No texto original, Mach utiliza o termo *fertig*. [N.T.]

mar a noção de substância, cuja origem não difere das ideias modernas relativas à conservação da energia. A história da física fornece inúmeros exemplos desse impulso em quase todos os campos, e bons exemplos disso podem ser rastreados de volta até o berçário. "Para onde vai a luz quando ela é apagada?", pergunta a criança. O súbito murchamento de um balão de hidrogênio é inexplicável a uma criança; ela procura em todos os lugares o grande corpo que, agora pouco, estava ali, mas, agora, se foi. De onde o calor vem? Para onde o calor vai? Perguntas infantis como essas, nas bocas de homens adultos, moldam o caráter de um século.

Ao separar mentalmente um corpo do meio mutável no qual ele se move, o que nós realmente fazemos é libertar um grupo de sensações nos quais nossos pensamentos estão fixados, e que possuem uma estabilidade relativamente maior do que os outros, do fluxo de todas as nossas sensações. Esse grupo não é absolutamente inalterável. Agora isso, agora esse membro dele aparece e desaparece, ou é alterado. Em sua identidade completa, ele nunca se repete. Ainda sim, a soma de seus elementos constantes, comparada com a soma de seus mutáveis, especialmente se consideramos o caráter contínuo da transição, é sempre tão grande que, para o propósito em questão, o primeiro, geralmente, parece suficiente para determinar a identidade do corpo. Mas porque podemos separar do grupo cada um dos membros sem o corpo deixar de ser, para nós, o mesmo, nós somos facilmente

levados a acreditar que após abstrair todos os membros, algo adicional permaneceria. Dessa forma, nós formamos a noção de substância distinta de seus atributos, de uma coisa em si, enquanto nossas sensações são consideradas como meros símbolos ou indicações das propriedades dessa coisa em si. Mas seria muito melhor dizer que corpos, ou coisas, são símbolos mentais, abreviados, para grupos de sensações — símbolos que não existem fora do pensamento. Assim, o mercante considera os rótulos de suas caixas meramente como índices de seus conteúdos, e não o contrário. Ele investe seus conteúdos, não seus rótulos, com valor real. A mesma economia que nos induz a analisar um grupo e a estabelecer signos especiais para as partes que o compõem, partes essas que também vão formar outros grupos, podem, igualmente, induzir-nos a marcar um grupo inteiro com um único símbolo.

Nos antigos monumentos egípcios nós vemos objetos representados que não reproduzem uma única impressão visual, mas são compostos de várias impressões. As cabeças e as pernas das figuras aparecem em perfil, o cocar e os seios são vistos de frente, e assim por diante. Nós temos aqui, por assim dizer, uma visão média dos objetos, de forma que o escultor reteve o que ele julgou essencial, e negligenciou aquilo que ele pensou ser indiferente. Nós possuímos exemplificações vivas do processo, colocadas em pedra nas paredes desses templos antigos, nos desenhos de nossas crianças, e nós, também, observamos um

análogo fiel deles na formação das ideias em nossas mentes. Somente em virtude de alguma facilidade de omissão, como a indicada, que nós podemos falar de um corpo. Quando falamos de um cubo com os cantos cortados — uma figura que não é um cubo — nós o fazemos por meio de um instinto natural de economia, o qual prefere adicionar uma correção a um velho conceito familiar em vez de formar um inteiramente novo. Esse é o processo de todos os juízos.

A noção crua de "corpo" não pode mais resistir o teste da análise, pelo menos não mais do que a arte dos Egípcios ou aquela de nossas pequenas crianças. O físico que vê um corpo flexionado, esticado, derretido e vaporizado, corta esse corpo em menores partes permanentes; o químico o divide em elementos. Contudo, até um elemento não é inalterável. Pegue o sódio. Quando aquecido, a massa branca, prateada, se torna um líquido que, quando o calor é aumentado e o ar restringido, é transformado em um vapor violeta, e se o calor continuar a ser aumentado, brilha com uma luz amarela. Se o nome sódio ainda se mantém é por causa do caráter contínuo das transições, e do instinto necessário de economia. Ao condensar o vapor, o metal branco pode reaparecer. De fato, até mesmo depois que o metal é jogado na água e passou a ser hidróxido de sódio, as propriedades que desapareceram podem, por meio de um tratamento habilidoso, ainda reaparecer; igualmente, um corpo em movimento, que passou atrás de uma coluna e não pode ser visto por um momento,

pode fazer sua aparição após um tempo. É, inquestionavelmente, muito conveniente sempre ter pronto o nome e o pensamento para um grupo de propriedades a onde quer que esse grupo, por qualquer possibilidade, possa aparecer. Mas esse nome e pensamento não são mais do que um símbolo economicamente abreviado para esses fenômenos. Seria uma mera palavra vazia para alguém em quem ela não despertou um grande grupo de impressões sensoriais bem-ordenadas. E o mesmo vale para as moléculas e os átomos nos quais os elementos químicos ainda são, adicionalmente, analisados.

Realmente, é costume considerar a conservação do peso, ou, mais precisamente, a conservação da massa, como uma prova direta da constância da matéria. Mas essa prova é dissolvida. Quando vamos ao fundo disso, em uma multiplicidade de operações instrumentais e intelectuais, de certo modo, será descoberto que constitui, simplesmente, uma equação que nossas ideias, ao imitar os fatos, precisam satisfazer. Procuramos em vão fora da mente esse caroço obscuro e misterioso que nós, involuntariamente, adicionamos ao pensamento.

É sempre, portanto, a noção crua de substância que está deslizando despercebida para dentro da ciência, constantemente se provando insuficiente, e sempre sob a necessidade de ser reduzida a partículas menores e menores de mundo. Aqui, como em outro lugar, o estágio mais baixo não se torna indispensável por

causa do mais alto que é construído sobre ele, não mais do que o modo mais simples de locomoção, andar, se torna supérfluo por causa dos modos de transporte mais elaborados. Corpo, como um conjunto de sensações de luz e toque, interligadas pelas sensações de espaço, deve ser tão familiar para o físico que o procura quanto para o animal que caça sua presa. Mas o estudante da teoria do conhecimento, como o geólogo e o astrônomo, deve ser permitido a raciocinar retroativamente das formas que são criadas diante de seus olhos a outras que ele encontra prontas para ele.

Todas as ideias e princípios físicos são direções sucintas, frequentemente envolvendo direções subordinadas, para o emprego de experiências economicamente classificadas, prontas para o uso. A concisão dessas ideias e princípios físicos, assim como o fato de que seus conteúdos raramente são exibidos por completo, muitas vezes as investe com a aparência de existência independente. Mitos poéticos acerca de tais ideias — como, por exemplo, aquele sobre o Tempo, o produtor e o devorador de todas as coisas — não nos concerne aqui. Precisamos apenas lembrar o leitor que até Newton fala sobre um tempo absoluto independente de todos os fenômenos, e de um espaço absoluto — posições que nem mesmo Kant abalou, e que são, muitas vezes, seriamente entretidas até os dias de hoje. Para o investigador natural, determinações de tempo são meras afirmações abreviadas da dependência de um evento sobre o outro, e nada mais. Quando falamos que a aceleração de um corpo em queda

livre é 9,810 metros por segundo, nós queremos dizer que a velocidade do corpo em relação ao centro da Terra é 9,810 metros maior quando a Terra realizou a 86.400^a parte adicional de sua rotação — um fato que, nele mesmo, só pode ser determinado pela relação da Terra com outros corpos celestes. Novamente, na velocidade está contida, simplesmente, uma relação da posição de um corpo com a posição da Terra¹⁰. Em vez de referir eventos à Terra, nós podemos referir eles a um relógio, ou até a nossa sensação interna de tempo. Agora, porque todos estão conectados, e cada um pode ser a medida do resto, facilmente surge a ilusão de que tempo possui significado independente do todo¹¹.

O objetivo da pesquisa é a descoberta das equações que subsistem entre os elementos dos fenômenos. A equação de uma elipse expressa a relação universal concebível entre suas coordenadas, as quais somente os valores reais possuem significação geométrica. Do mesmo modo, as equações entre os elementos dos fenômenos expressam uma relação universal e matematicamente concebível. Aqui, contudo, para muitos valores, somente certas direções de mudança são fisicamente admissíveis. Como na elip-

10 Fica claro, disso, que as chamadas leis elementares (diferenciais) envolvem uma relação com o Todo. [N.A.].

11 Se fosse contestado, que no caso da perturbação da velocidade de rotação da Terra, nós poderíamos ser sensíveis a tais perturbações, e sendo obrigados a ter alguma medida de tempo, nós deveríamos recorrer ao período de vibração das ondas da luz de sódio, — tudo que isso mostraria é que, por razões práticas, nós deveríamos selecionar aquele evento que melhor nos serve como a medida comum mais simples dos outros. [N.A.].

se, onde somente certos valores que satisfazem a equação são obtidos, também, no mundo físico, somente certas mudanças de valores ocorrem. Corpos sempre são acelerados em direção à Terra. Diferenças de temperatura, deixadas a si mesmas, sempre diminuem; e assim por diante. Do mesmo modo, em relação ao espaço, pesquisas matemáticas e fisiológicas mostraram que o espaço da experiência é, simplesmente, um caso real de muitos casos concebíveis, sobre cujas propriedades peculiares somente a experiência pode nos instruir. A elucidação que esta ideia difunde não pode ser questionada, apesar dos usos absurdos os quais foram feitos.

Esforçamo-nos, agora, para resumir os resultados da nossa pesquisa. Na esquematização econômica da ciência reside tanto seu poder quanto a sua fraqueza. Fatos sempre são representados sacrificando sua completude, e nunca com precisão maior do que a que se ajusta às necessidades do momento. A incongruência entre pensamento e experiência, portanto, continuará a subsistir enquanto os dois prosseguem seu curso lado a lado; mas será, continuamente, diminuída.

Em realidade, o ponto envolvido é sempre completar alguma experiência parcial; a derivação de uma parte do fenômeno por alguma outra. Nesse ato, nossas ideias devem se basear diretamente nas sensações. Nós chamamos isso de medir. A condição da ciência, tanto em sua origem quanto em sua aplicação, é uma

grande estabilidade relativa do nosso meio. O que ela nos ensina é interdependência. Previsões absolutas, conseqüentemente, não possuem significado na ciência. Com grandes mudanças no espaço celestial nós devemos perder nossos sistemas de coordenadas de espaço e tempo.

Quando um geômetra deseja entender a forma de uma curva, ele, primeiramente, resolve-a em pequenos elementos retilíneos. Ao fazer isso, no entanto, ele está totalmente consciente que esses elementos são apenas dispositivos provisórios e arbitrários para compreender em partes o que ele não consegue compreender como um todo. Quando a lei da curva é encontrada, ele não mais pensa nos elementos. Do mesmo modo, não seria adequado à ciência física ver, em suas ferramentas autocriadas, mutáveis e econômicas, moléculas e átomos, realidades por trás dos fenômenos, esquecendo-se da prudência, recentemente adquirida, de sua irmã mais ousada, a filosofia, ao substituir uma mitologia mecânica pelo velho esquema animista ou metafísico, e, assim, criando problemas de suposição sem fim. O átomo deve se manter como uma ferramenta para representar os fenômenos, igual às funções da matemática. Gradualmente, no entanto, conforme o intelecto, pelo contato com seu assunto, cresce em disciplina, a ciência física abrirá mão de seu jogo de mosaico com pedras e buscará apreender os limites e as formas do leito em que a correnteza viva dos fenômenos flui. O objetivo que ela se colocou é a expressão abstrata mais simples e econômica dos fatos.

Agora, a questão permanece, se o mesmo método de pesquisa que, até agora, nós vínhamos restringindo tacitamente à física é, também, aplicável no domínio psíquico. Essa questão vai parecer supérflua para o investigador físico. Nossas visões físicas e psíquicas nascem exatamente da mesma maneira do conhecimento instintivo. Nós lemos os pensamentos das pessoas em seus atos e em suas expressões faciais sem saber como. Assim como prevemos o comportamento de uma agulha magnética colocada perto de uma corrente imaginando o nadador de Ampère na corrente, similarmemente, prevemos no pensamento os atos e comportamentos das pessoas assumindo sensações, sentimentos, e vontades, similares às nossas, conectadas com seus corpos. O que, aqui, nós realizamos instintivamente, apareceria a nós como uma das conquistas mais sutis da ciência, muito mais superior em importância e em engenhosidade do que a regra do nadador de Ampère, se não fosse pelo fato de que toda criança a realiza inconscientemente. A questão simplesmente é, portanto, compreender cientificamente, isto é, pelo pensamento conceitual, o que nós já possuímos familiaridade por meio de outras fontes. E, aqui, muito deve ser feito. Uma longa sequência de fatos deve ser revelada entre a física da expressão e do movimento, e do sentimento e pensamento.

Nós escutamos a questão, "Mas como é possível explicar sentimento por meio dos movimentos dos átomos do cérebro?". Cer-

tamente isso nunca será feito, não mais do que a luz ou calor serão, jamais, deduzidos da lei da refração. Nós não devemos lamentar, portanto, a falta de soluções engenhosas para essa questão. O problema não é um problema. Uma criança olhando por cima das paredes de uma cidade, ou de uma fortaleza, para o fosso abaixo vê com espanto pessoas vivas nele, e não sabendo do portal que conecta o muro com o fosso, não consegue entender como elas poderiam ter descido das altas muralhas. Assim é com as noções da física. Nós não podemos subir na província da psicologia por meio da escada de nossas abstrações, mas podemos descer nela.

Vamos olhar para o assunto de forma imparcial. O mundo consiste de cores, sons, temperaturas, pressões, espaços, tempos, e assim por diante, os quais, agora, nós não devemos chamar de sensações, nem de fenômenos, porque em ambos os termos uma teoria arbitrária, unilateral, é incorporada, mas simplesmente chamamos de elementos. A fixação do fluxo desses elementos, seja mediata ou imediata, é o verdadeiro objetivo da pesquisa física. Enquanto que, negligenciando nosso próprio corpo, nós nos empregamos com a interdependência desses grupos de elementos que, incluindo seres humanos e animais, constituem corpos estranhos¹², nós somos físicos. Por exemplo, investiga-

¹² O tradutor usa o termo *foreign* no inglês. No texto original, Mach utiliza o termo *fremd*. [N.T.].

mos a mudança da cor vermelha de um corpo produzida pela mudança de iluminação. Mas no momento que consideramos a influência especial sobre o vermelho dos elementos que constituem nosso corpo, descrita pela perspectiva bem conhecida com uma cabeça invisível, nós estamos trabalhando no domínio da psicologia fisiológica. Nós fechamos nossos olhos, e o vermelho, junto com todo o mundo visível, desaparece. Existe, portanto, no campo perspectivo de cada sentido, uma porção, que exerce sobre todo o resto, uma influência diferente e mais poderosa do que o resto sobre um ou outro. Com isso, no entanto, tudo está dito. À luz dessa observação, nós chamamos todos os elementos, na medida em que consideramo-los como dependentes dessa parte especial (nosso corpo), de sensações. Que o mundo é nossa sensação, nesse sentido, não pode ser questionado. Mas fazer um sistema de conduta a partir dessa concepção provisória, e tolerar seus escravos, é tão desnecessário para nós quanto seria um percurso similar para um matemático que, ao variar uma série de variáveis de uma função que eram previamente assumidas como constantes, ou ao trocar as variáveis independentes, descobre que seu método é a fonte de algumas ideias muito surpreendentes para ele¹³.

13 Eu tenho representado o ponto de vista tomado aqui por mais de trinta anos, e desenvolvido ele em vários escritos (*Erhaltung der Arbeit*, 1872, partes do qual estão publicadas no artigo sobre *The Conservation of Energy* nessa coleção; *The Forms of Liquids*, 1872, também publicado nessa coleção; e o *Bewegungsempfindungen*, 1875). A ideia, embora conhecida pelos filósofos, não é familiar à maioria dos físicos. É uma questão de grande arrependimento para mim, portanto, que o título e autor

Se olharmos para o assunto sob essa perspectiva imparcial aparecerá, indubitavelmente, que o método da psicologia fisiológica não é outro senão o método da física; mais ainda, que essa ciência é uma parte da física. Seu assunto não é diferente do da física. Ela determinará, sem dúvidas, as relações que as sensações mantêm com a física do nosso corpo. Nós já aprendemos com um membro dessa academia (Hering) que, em toda probabilidade, uma multiplicidade sêxtupla do processo químico da substância visual corresponde à multiplicidade sêxtupla das sensações de cor, e uma multiplicidade tríplice do processo fisiológico à multiplicidade tríplice das sensações de espaço. Os caminhos das ações de reflexo e da vontade são acompanhados e revelados; é apurada qual região do cérebro serve à função da fala, qual região à função da locomoção, etc. Aquilo que ainda se agarra ao nosso corpo, a saber, nossos pensamentos, não vão, quando essas investigações terminarem, apresentar dificuldades novas em princípio. Quando a experiência houver, claramente, exibido esses fatos, e a ciência houver reunido eles em ordem econômica e compreensível, não há nenhuma dúvida que nós devemos entender eles. Pois outro "entendimento" além do domínio mental dos fatos jamais existiu. Ciência não cria fatos a partir de fatos,

de um pequeno folheto que concordava com minhas opiniões em vários detalhes, e que eu me lembro de ter olhado em um período muito ocupado (1879-1880), desapareceu tão completamente da minha memória que todos os esforços para obter uma pista a eles tem sido, até agora, infrutíferos. [N.A.].

mas simplesmente ordena fatos conhecidos.

Vamos olhar, agora, um pouco mais de perto os modos de pesquisa da psicologia fisiológica. Nós possuímos uma ideia muito clara de como um corpo se move no espaço que o engloba. Nós somos muito familiares com nosso campo de visão óptico. Mas nós somos incapazes de afirmar, como uma regra, como que chegamos a uma ideia, de qual canto do nosso campo de visão intelectual ela entrou, ou por qual região o impulso para um movimento é enviado. Além disso, nós jamais conseguiremos nos familiarizar¹⁴ com esse campo de visão mental somente pela auto-observação. Auto-observação, em conjunto com a pesquisa fisiológica, a qual procura conexões físicas, podem colocar esse campo de visão em uma luz clara diante de nós, e vai, assim, pela primeira vez, realmente revelar a nós nosso ser humano interior.

Primeiramente, a ciência natural, ou a física, em seu sentido mais amplo, nos tornam familiarizados¹⁵ somente com as conexões de grupos de elementos mais firmes. Provisoriamente, se desejamos reter um todo compreensível, podemos não dar muita atenção aos constituintes únicos desses grupos. Em vez de equações entre as variáveis primitivas, a física nos fornece, tão quão fácil

14 "Familiarizar", aqui, está sendo utilizado no sentido de "conhecer". No caso, está traduzindo acquainted. [N.T.].

15 Cf. nota 14. [N.T.].

pode ser o percurso, equações entre as funções dessas variáveis. A psicologia fisiológica nos ensina como separar o visível, o tangível, e o audível dos corpos — um trabalho que é, subsequentemente, ricamente recompensado, como a divisão dos temas de física mostra bem. A fisiologia analisa, ainda, o visível em sensações de luz e de espaço; o primeiro em cores, o último, também, nas partes que o compõe; ela transforma¹⁶ ruídos em sons, esses em tons, e assim por diante. Inquestionavelmente, essa análise pode ser levada muito além do que tem sido. Será possível, no final, exhibir os elementos comuns com base nos atos lógicos muito abstratos, porém, definidos, semelhantes em forma, — elementos que o jurista e matemático perspicazes, por assim dizer, sentem com certeza absoluta, onde o não iniciado apenas escuta palavras vazias. A fisiologia, em uma palavra, revelará a nós os verdadeiros elementos do mundo. A psicologia fisiológica mantém com a física, em seu sentido mais amplo, uma relação similar àquela que a química mantém com a física em seu sentido mais estreito. Mas muito maior do que o suporte mútuo da física e da química, será aquele suporte que a ciência natural e a psicologia se prestarão. E os resultados que devem nascer dessa união vão, muito provavelmente, ultrapassar, em muito, aqueles da física mecânica moderna.

16 O tradutor usa o verbo *resolves* no inglês. No texto original, Mach utiliza o verbo *lösen*. Sendo assim, entende-se transformar no sentido de decompor, resolver. [N.T.].

Quais são essas ideias com as quais devemos compreender o mundo quando o circuito fechado de fatos físicos e psicológicos estiver completo diante de nós, (circuito esse que, agora, vemos apenas duas partes separadas), não pode ser previsto no começo do trabalho. Será encontrado o homem que verá o que é certo, e possuirá a coragem, em vez de vagar nos caminhos intrincados do acidente lógico e histórico, de entrar nos caminhos retos para as alturas na qual o poderoso fluxo dos fatos pode ser pesquisado. Se a noção que, agora, chamamos de matéria continuará a possuir um significado científico para além dos propósitos grosseiros da vida comum, nós não sabemos. Mas, certamente, devemos ficar surpresos como cores e tons, que eram partes tão profundas de nós, poderiam, de repente, se perder em nosso mundo físico de átomos; como poderíamos, subitamente, ser surpreendidos que algo, o qual fora de nós, simplesmente clicou e bateu, deveria fazer luz e música em nossas cabeças; e como poderíamos perguntar se a matéria pode sentir, ou seja, se um símbolo mental para um grupo de sensações pode sentir?

Não podemos marcar em linhas duras e rápidas a ciência do futuro, mas podemos prever que os muros rígidos que, agora, dividem o ser humano do mundo vão gradualmente desaparecer; que os seres humanos não somente se confrontarão, mas, também, todo o mundo orgânico, o dito sem vida, com menos egoísmo e com uma simpatia mais viva. Um pressentimento como esse, talvez, possuía o grande filósofo Chinês Licius, cerca de

dois mil anos atrás quando, apontando para uma pilha de ossos humanos em decomposição, falou aos seus estudantes no estilo rígido e lapidário de sua língua: “Esses e eu, apenas, possuímos o conhecimento de que não estamos vivos nem estamos mortos”.

Referências complementares

BANKS, Erik. The Philosophical Roots of Ernst Mach's Economy of Thought. **Synthese**, v.139, n.1, p.23–53, 2004.

BLACKMORE, John. **Ernst Mach: his work, life and influence**. California: University of California Press, 1972.

LAPLACE, Pierre-Simon. **Ensaio filosófico sobre as probabilidades**. Trad. Pedro Leite de Santana. 1.ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

MACH, Ernst. **The science of mechanics**. Trad. Thomas J. McCormack. Chicago: The Open Court Publishing CO, 1919.

MACH, Ernst. Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung. In: MACH, Ernst. **Populär-wissenschaftliche Vorlesungen**. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1896.