

O HUMANO NO LIMITE DA REPRESENTAÇÃO: ANALISANDO *VIDA PRECÁRIA* DE JUDITH BUTLER

THE HUMAN AT THE LIMIT OF REPRESENTATION: ANALYZING JUDITH BUTLER'S PRECARIOUS LIFE

MICHELE TEIXEIRA BONOTE¹

<https://orcid.org/0000-0002-4617-3623>

RESUMO: O objetivo desse artigo é revelar como Judith Butler começa a pensar a categoria do humano a partir dos limites representacionais produzidos pelo contexto histórico e político de guerra, analisado em *Vida Precária* (2004). Ao mostrar como Butler compreende o processo de formação do sujeito a partir da vulnerabilidade, precariedade e interdependência, revela-se um deslocamento de suas primeiras questões ontológicas sobre gênero, sexo e sexualidade em direção a uma ética que tem como ponto de partida a vulnerabilidade da vida humana. Para tanto, exploraremos sua articulação do sujeito “fora de si” com o conceito levinasiano de “rostro”, isto é, de uma alteridade que desloca o sentido soberano e autônomo do sujeito moderno em direção à apreensão de uma vulnerabilidade comum, que rompe essa ideia unívoca de sujeito e produz novos sentidos para se pensar uma ética não-violenta e responsável. É dessa forma que a autora consegue denunciar como o enquadramento, ou apagamento, de figuras da guerra pela mídia cria a própria realidade do que pode ser considerado humano e do que não pode, em suas palavras, de corpos dignos de serem enlutados e de corpos indignos de luto.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetivação; Vulnerabilidade; Representação; Luto; Humano.

ABSTRACT: The aim of this paper is to examine how Judith Butler begins to think about the category of the human based on the representational limits produced by the historical and political context of war, as discussed in *Precarious Life* (2004). By demonstrating Butler's perspective on subject formation based on vulnerability, precariousness and interdependence, a shift is observed from her initial ontological inquiries about gender, sex, and sexuality towards an ethical framework rooted in the vulnerability of human life. In doing so, we will analyze her portrayal of the subject as "besides oneself," drawing on the Levinasian notion of the "face" as an alterity that displaces the sovereign and autonomous sense of the modern subject toward an understanding of shared vulnerability, challenging the univocal conception of the subject and fostering new ways of contemplating non-violent and accountable ethics. This is how the author critiques the media's construction or omission of war narratives, shaping the very definition of what is considered human and what is not, particularly in delineating whose bodies are deemed worthy of mourning and those that are not.

KEYWORDS: Subjectivation; Vulnerability; Representation; Grief; Human.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC. Pesquisadora bolsista pela FAPESP. Contato: michelebonote@hotmail.com. Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/1932947206200773>.

Introdução

No contexto da teoria feminista e da teoria de gênero, o nome Judith Butler é amplamente reconhecido, estimado e, por vezes, alvo de inúmeras críticas. Para muitas feministas norte-americanas, especialmente nos anos 1990, era praticamente impossível ignorar a publicação de *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990) e sua “convincente reconceitualização pós-foucaultiana de gênero, sexo e subjetividade”.² Neste livro, as noções de gênero, sexo e sexualidade são completamente desprendidas de qualquer tipo de definição estável e segura, seja de sexo (macho e fêmea), identidade (feminina e masculina) e sexualidade (heterossexual), enfim, de qualquer referência corporal fixa. Afastando-se de noções substantivas de gênero, encontramos neste livro a proposição do gênero como performativamente constituído. Originalmente, assume Butler, foi a leitura de Jacques Derrida do texto “Diante da Lei” de Kafka que a inspirou a produzir tal conceito. Na história de Kafka, quem se senta diante da porta da lei, à espera de sua revelação, acaba dando à lei certa força. Ou seja, antecipar a lei, ou um significado não revelado, é o meio pelo qual essa lei ganha autoridade e materialidade. Será, então, que as expectativas em relação ao gênero não funcionam de maneira análoga? Será que também não nos sentamos diante da porta do gênero aguardando sua revelação? Uma expectativa, como Butler informa, “que acaba por produzir o próprio fenômeno que ela antecipa”.³

No momento em que escreveu *Problemas de Gênero*, Butler estava opondo-se à matriz de poder heterossexual que pressupõe a existência de dois sexos, dois gêneros e um desejo, produzindo a inteligibilidade e viabilidade dos sujeitos. Um regime de poder, portanto, que decreta quais expressões de gênero são verdadeiras e reconhecíveis e quais são falsas e derivativas – uma mulher “verdadeira” e uma drag queen “falsa” que, supostamente, imita uma feminilidade autêntica. Porém, se não há no gênero qualquer tipo de substancialidade original ou atributo natural, como afirma Butler, então, tanto a mulher como a drag queen performam – ainda que de maneiras diversas – a feminilidade. Assim, a pretensão da autora não foi ditar qual a melhor forma ou modelo que o gênero poderia adotar, “mas antes abrir possibilidades de gênero sem ditar os tipos de possibilidades que poderiam concretizar-se”.⁴ De maneira geral, *Problemas de Gênero* buscou enfraquecer e criticar discursos de verdade que atuam deslegitimando práticas minoritárias de sexualidade e gênero, demonstrando como algumas

² Segal, 2008, p. 382.

³ Butler, 1999, p. xiv.

⁴ *Ibid.*, p. viii.

pressuposições comuns ao feminismo são violentas, na medida em que impossibilitam pensarmos a vida fora dos padrões heteronormativos de gênero.

Assim sendo, *Problemas de gênero* afirma que a política feminista não deve colocar a “identidade”, o “sujeito”, as “mulheres”, como seu fundamento. Ao contrário, deve estabelecer a tarefa de realizar uma *genealogia feminista*, retomando os discursos de poder que estruturaram a concepção de identidade como pré-requisito da política e, com isso, apresentar uma forma de política que conteste as reificações e exclusões de gênero e identidade. Dessa forma, em suas considerações finais, Butler diz o seguinte:

O “nós” feminista é sempre e somente uma construção fantasística, que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e a indeterminação internas do termo, e só se constitui por meio da exclusão de parte da clientela, que simultaneamente busca representar [...] meu argumento é que não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato.⁵

O problema aparece quando começam a questionar a viabilidade de uma política feminista a partir dessas desconstruções. Para muitas feministas daquele período, isso significava apagar todo um aparato conceitual teórico construído. Como Segal compreende,

(...) isto foi especialmente verdade para aquelas que ainda tentavam, contra a maré, encarar o aumento geral, em vez da diminuição, da miséria das mulheres e o aumento da violência contra as mulheres no mapa global durante a mesma década de 1990 [...] a nova opacidade teórica desencadeou a ira de antigas organizadoras ativistas, como Heidi Hartmann, Ellen Bravo, Charlotte Bunch e Nancy Hartsock, que se queixavam [...] de que a teoria feminista era agora inútil para seus trabalhos.⁶

No entanto, Butler não almejava o fim do feminismo, muito menos sua substituição por uma teoria queer, mas pretendia mostrar como a aposta em uma política representativa pautada na identidade “mulher” poderia ter consequências violentas e excludentes. Comprometida e engajada com a política feminista, Butler travou inúmeros diálogos com interlocutores diversos, além de se dedicar em revisões e esclarecimentos de sua teoria de gênero.⁷ Para Lynne Segal, no período de uma década e meia, Butler teria alterado suas posições, identificando pelo menos cinco modificações significativas: 1) mudança de uma análise primariamente semiótica para

⁵ Butler, 2016, p. 245.

⁶ Segal, Op. cit., p. 383.

⁷ Destacamos a obra *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”* (1993) como outro importante trabalho de Butler dentro da temática de gênero, sexo e sexualidade. Trabalho este que pretende, em partes, responder às críticas que recebeu com a publicação de *Problemas de gênero*.

uma que frisa a significância de momentos socioculturais; 2) de abstrações políticas para um raciocínio ético; 3) de uma preocupação central com gênero e sexualidade para um interesse geral com a alteridade e o rosto/lugar do Outro; 4) de um engajamento foucaultiano com a exterioridade e performatividade para um interesse mais psicodinâmico com a interioridade e uma ênfase nos primeiros anos de formação da vida; 5) de uma rejeição das identidades para a contemplação de várias identidades distintas articuladas na forma de uma política de identidade. Para Segal, essas cinco mudanças se interconectam, além de posicionarem Butler mais perto – senão no mesmo barco – de muitas teóricas que anteriormente criticaram seu trabalho.⁸

Apesar desse grande número de mudanças evidenciados por Segal –e nem todas representam nossa interpretação da obra butleriana –, o que nos interessa neste artigo é apresentar como o interesse pela alteridade, especialmente em relação ao rosto e ao lugar do Outro, começa a aparecer nas análises de Butler. O recorte traçado dá prioridade à análise do livro *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2004), especificamente na forma como Butler pensa o processo de subjetivação, a partir do êxtase ou da despossessão – o sujeito fora de si –, articulando o conceito levinasiano de rosto para pensar a dinâmica entre representação e humanização no contexto de guerra. Neste livro dos anos 2000, Butler introduz novos conceitos-chave como vulnerabilidade e interdependência, que nos oferecem pistas para compreendermos algumas de suas mudanças teóricas. Nosso objetivo é, portanto, percorrer o raciocínio argumentativo de Butler e mostrar como a construção do sujeito como “fora de si” dá base para uma ético-política crítica.

1. Vulnerabilidade e interdependência: o sujeito fora de si

Em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2004), Butler se preocupa em considerar uma dimensão do sujeito em relação à comunidade, principalmente através de conceitos como precariedade e vulnerabilidade da vida, assim como suas dimensões de interdependência. Desse modo, além de mostrar como os indivíduos são enquadrados por normas para se tornarem sujeitos reconhecidos, Butler também se preocupa em apresentar como eles dependem fundamentalmente uns dos outros para a própria sobrevivência, abrindo caminho para refletirmos eticamente sobre noções como responsabilidade e não-violência.

⁸ Segal, Op. cit., p. 384.

Os cinco ensaios que compõem o livro são frutos de uma reflexão localizada no contexto após o 11 de setembro.⁹ Em resposta aos ataques, o então presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, desencadeou uma campanha militar de “Guerra ao Terror” como estratégia de combate ao terrorismo. Ao tratar o atentado como um ato de guerra, esse governo conseguiu assumir mais poderes do que tinha anteriormente para perseguir e deter pessoas no exterior, promovendo espionagem doméstica e justificando a invasão e ocupação de países como o Iraque e Afeganistão. Dessa forma, a intensificação do discurso nacionalista, o aumento dos mecanismos de vigilância, a suspensão de direitos constitucionais, graves violações de direitos humanos, censura, torturas, prisões e mortes marcam, de acordo com Butler, a reação defensiva e violenta dos Estados Unidos. O atentado terrorista, ao romper com as fronteiras estadunidenses, tornou explícita a vulnerabilidade de um país que se achava invulnerável.

Diante desse quadro, o pressuposto da reflexão de Butler é levar em conta, como escreve: “a condição de violável e a agressão como ponto de partida para a vida política”.¹⁰ De certa forma, o medo e o luto pelas mortes em um acontecimento como o 11 de setembro, provém da percepção de que podemos ser violados e de que estamos sujeitos à morte a qualquer momento. Isso significa que essas experiências de vulnerabilidade e perda levam, necessariamente, a uma resposta violenta militar? Para Butler, não. Se quisermos fins menos violentos, então com certeza é importante investigarmos “o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra”?¹¹

O ensaio “Violência, luto, política” começa com a possibilidade de se pensar um “nós”, pois todos compartilhamos, enquanto sujeitos, a experiência de ter perdido alguém: “a perda nos transformou em um tênue ‘nós’ ”.¹² Com isso, Butler parece expandir sua problematização sobre “quem conta como humano”, pois além das violências de gênero, das perdas por causa da AIDS no contexto dos anos 1980 e 1990 de sua formação, agora também há um enfoque nas vidas perdidas devido às doenças, conflitos globais, guerras, violência de Estado: todos perdemos, todos estamos sujeitos à violência, à morte e à perda. Assim, passa-se a considerar que parte de nós é constituída pela vulnerabilidade social de nossos corpos, compreendendo

⁹ 9/11 ou 11 de setembro refere-se aos ataques suicidas planejados pela organização fundamentalista islâmica Al-Qaeda no dia 11 de setembro de 2001, em que quatro aviões comerciais foram sequestrados e lançados em algumas regiões centrais dos Estados Unidos. Dois aviões colidiram com as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, em Nova Iorque; um avião colidiu com o Pentágono (sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos), nos arredores de Washington, D.C.; e o último avião caiu em um campo aberto próximo de Shanksville, Pensilvânia. Aproximadamente três mil pessoas morreram durante os ataques.

¹⁰ Butler, 2014, p. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 40.

que estamos ligados aos outros, expostos aos outros e, por isso, sempre correndo o risco de perder ou de sermos violentados pelo outro.

Para explicitar tal vulnerabilidade e relacionalidade, Butler recorre a discussão sobre luto e melancolia. De acordo com Freud, no texto *Luto e Melancolia*, progredir no trabalho de luto significa ser capaz de trocar um objeto de amor perdido por outro. Para Butler, ao contrário, o trabalho de luto está associado a um processo de transformação do Eu. Uma transformação que não escolhemos, não conseguimos antecipar, mapear ou planejar: a experiência do luto é aquela que desconstitui nossas possibilidades de escolha. Quando passamos por um luto somos atingidos por ondas. Começamos o dia com um objetivo, um projeto, um plano, para depois nos vermos frustrados, caídos, exaustos. Butler pergunta, “o que nos domina em tais momentos, nos quais não somos mais donos de nós mesmos? A que estamos amarrados? E pelo que somos tomados?”.¹³ Parece que há algo enigmático na perda, algo do qual não conseguimos compreender completamente, algo que nos escapa. E é precisamente essa experiência que revela a constituição de nosso Eu como, necessariamente, atado ao outro, vulnerável e dependente. No luto perdemos mais do que somente um objeto de amor, também se perdem os laços pelo qual ‘eu’ e ‘outro’ se diferenciam, se relacionam e se (des)constituem.

Assim, Butler afirma que o luto é político. Ele fragiliza nossa concepção de ser humano completamente autônomo, soberano e em controle, exhibe “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm”,¹⁴ não mais a partir de uma chave *negativa* – em que a identidade é primordialmente subordinadora, como aparece em *Problemas de gênero* –, mas a partir de uma chave *positiva*, da conexão e do atravessamento.¹⁵ De maneira similar, em um artigo que trata sobre os limites da autonomia sexual em *Desfazendo gênero* – livro publicado no mesmo ano de *Vida Precária* –, Butler se aproxima bastante dessa caracterização do sujeito, de acordo ela: “somos desfeitos uns pelos outros [...] se este parece ser tão claramente o caso do luto, é apenas porque já era o caso do desejo”.¹⁶ Então, é difícil falar sobre *minha* sexualidade, pois não é sobre uma questão de posse, mas sobre um modo de ser despossuído, de *ser para* um outro. Uma maneira de conceituar essa desposseção é através da noção de êxtase: compreendendo o sujeito como aquele que está *fora de si*. Em suas palavras:

Ser extático significa, de maneira literal, estar fora de si, e isso pode ter vários significados: ser transportado para além de si mesmo por uma

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ Como sugere tanto a leitura de Allen (2007), como de Cyfer (2020).

¹⁶ Butler, 2022, p. 40.

paixão, mas também estar fora de si por raiva ou tristeza. Penso que, se ainda puder falar de um “nós”, e me incluir em seus termos, estou falando para aqueles de nós que estão vivendo de certo modo fora de nós mesmos, seja por paixão sexual, sofrimento emocional ou raiva política. Em certo sentido, o dilema é entender que tipo de comunidade é composta por aqueles que estão fora de si.¹⁷

A autonomia corporal, no entanto, não é completamente rejeitada por Butler, pois ela ainda é essencial para “maximizar a proteção e as liberdades das minorias sexuais e de gênero, das mulheres –definidas em um espectro o mais amplo possível–, bem como de minorias raciais e étnicas”.¹⁸ Porém, apesar de lutarmos por direitos sobre nossos próprios corpos, eles nem sempre são apenas nossos. O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência, está exposto ao olhar dos outros, à violência, “ele é e não é meu”,¹⁹ está entregue ao mundo, marcado socialmente desde o início. Então, não há como negar, quando pensamos em nossa infância, que meu corpo se relacionava com pessoas que não escolhi ter ao meu lado, antes mesmo da formação do meu próprio “arbítrio”. Uma noção de autonomia, dessa forma, não deveria ignorar a esfera de proximidade física primária e não desejada com outros.

Com isso, Butler aproxima-se da ideia de relacionalidade não apenas como um fato descritivo de nossa formação psíquica, mas principalmente como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas. A experiência do luto (da raiva ou da paixão) nos permite apreender essa dimensão que nos une em um tênue ‘nós’. Isto é, assimilando a despossessão como um traço definitivo de nossa formação que, para Butler, é uma marca de nossa sociabilidade primária.

Podemos perceber que essa característica do sujeito que apresenta vínculos fundamentais de interdependência com outros revela que Butler está agora explicitamente mais preocupada em pensar formas de conexões, interações e comunidade. Se em *Problemas de gênero* o principal objetivo era realizar uma crítica imanente à construção da identidade “mulher” no feminismo, em *Vida Precária* sua intenção demonstra uma reorientação normativa para a política, através do luto como princípio ético que nos revela os limites da representação de quem é considerado humano, digno de luto, e de quem não é.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

Butler se encaminha, assim, para uma ética atravessada pela alteridade –ou com o rosto do Outro, para utilizar o vocabulário levinasiano– na formação do sujeito, que nos fornece base para considerarmos a responsabilidade ética e a não-violência na relação com o outro.

2. O “rosto” levinasiano e as delimitações do humano

Butler incorpora alguns aspectos da ética de Emmanuel Lévinas em seu trabalho, pois ambos se preocupam com a descentralização do sujeito. O filósofo, também judeu, era crítico da ideia moderna ocidental de um sujeito autônomo, autossuficiente e individualista.²⁰ Para Lévinas, a ética exige um sujeito que é espontâneo, irreflexivo, não-calculista e que não reduz a exterioridade aos padrões universais – ao Mesmo –, mas que conserva, ao contrário, sua diferença.²¹

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas sustenta a ideia de que a ontologia está relacionada à empreitada em que o Eu busca reduzir tudo que lhe é estranho e exterior a ele mesmo, ou seja, reduz a alteridade ao registro do Mesmo. A ética, ao contrário, seria aquele domínio que foge a essa totalização, respeitando tanto a unicidade do Eu, quanto a alteridade do Outro. Por isso, a ética precede a ontologia e é considerada “filosofia primeira”. Nesse sentido, reflexões éticas acontecem no momento em que o Eu é colocado em questão, quando se age *espontaneamente* a despeito de seu Eu ou de deveres e leis universais. Esse tipo de conduta, de ação espontânea que não coloca em primeiro lugar deveres universais, pode não ser justa, pois nem sempre se está de acordo com a lei, mas para Lévinas pode ser considerada uma ação ética responsável.²²

No último ensaio de *Vida Precária*, Butler explora alguns desses aspectos da ética levinasiana para pensar as formas de representação do humano e seus mecanismos de desumanização pela mídia no contexto de guerra. Sua reflexão se inicia ao considerar a noção levinasiana de “rosto” para explicar como os outros fazem reivindicações morais sobre nós, como nos endereçam demandas morais que não pedimos e que não podemos recusar, a despeito de nossas normas e deveres universais estipulados nos domínios da lei e da moral.

De acordo com Lévinas, o “rosto” do Outro faz uma exigência ética a mim: “você não matará, não colocará a vida do outro em risco”.²³ O rosto não é de fato um rosto humano, uma boca ou qualquer parte isolada do corpo, mas aquilo que transmite o mandamento “não matarás”

²⁰ Papuri, 2014, p. 19.

²¹ Loizidou, 2007, p. 53.

²² *Ibid.*

²³ Lévinas, 1986, p. 24.

sem precisar enunciá-lo. No ensaio “Peace and Proximity” [Paz e Proximidade], Lévinas compara o rosto às costas de pessoas que esperam na fila por notícias de familiares detidos politicamente. Ele escreve: “as costas humanas, o esticar de pescoço, o levantar das escápulas [...] choram, soluçam e gritam”.^{24,25}

No entanto, essa exigência ética prescinde de uma necessidade ontológica, o “rosto” marca um esvaziamento semântico, “aquilo para o qual nenhuma palavra realmente funciona”.²⁶ Então, é porque ele não tem nenhum compromisso com a ordem do ser, que o rosto pertence a esfera da ética, da relação com o Outro, ou melhor, com a precariedade do outro e da própria vida. Apreender a precariedade da vida implica, sempre, entender e colocar em primeiro lugar a precariedade do Outro e, para Lévinas, isso leva a um conflito interno no Eu, aquele que se firma no coração da ética: a tentação de matar e o apelo à paz. A precariedade e o desamparo do outro produzem a tentação de matá-lo, tendo em vista sua vulnerabilidade e susceptibilidade à violação, ao mesmo tempo e pelo mesmo motivo, produzem o inverso, isto é, um pedido de paz.

Butler pergunta-se: por que uma das primeiras respostas à precariedade de outra pessoa é o desejo de matar? Uma resposta possível é justamente o medo da morte, da percepção do Outro como ameaçador. Ou seja, a justificativa é o desejo de autopreservação. Para Lévinas, no entanto, o assassinato em nome da autopreservação não dá conta de uma justificativa ética da violência e, ao invés de associar isso a um pacifismo extremo, ele nos propõe considerarmos o dilema da ansiedade ética: “Temendo por sua própria vida, mas ansioso por ter que matar”.²⁷ Assim, existiria, simultaneamente, o medo que o Outro produz em relação à própria sobrevivência e a ansiedade de ter que matá-lo: dois impulsos em guerra. A não-violência que Lévinas fomenta, portanto, não parte de uma posição passiva, mas provém de uma “tensão constante entre o medo de sofrer violência e o medo de infligir violência”.²⁸

Apesar de a violência não ser justificável nem em momentos de autopreservação, Lévinas acredita que o desejo de matar é primordial aos seres humanos, por isso o dever ético é precisamente lutar contra este impulso. Em termos psicanalíticos, o dever ético ou a moral faz com que essa agressão –o desejo de matar– retorne ao próprio Eu na forma de crueldade

²⁴ Lévinas, 1996, p. 167.

²⁵ As citações das obras de Emmanuel Lévinas, referentes às notas 22 e 23 deste trabalho, também podem ser encontradas, respectivamente, em Butler, 2014, p.161 e 162.

²⁶ Butler, 2014, p. 163.

²⁷ *Ibid.*, p. 167.

²⁸ *Ibid.*

superegoica, como uma versão negativa do narcisismo. Porém, como Butler propõe, “pode ser que a psicanálise encontre um limite aqui”,²⁹ visto que para Lévinas é a própria moral que nos tira dos circuitos da má consciência através do “rostos” do outro: “o rosto do Outro chega até mim pelo lado de fora e interrompe esse circuito narcisista. O rosto do Outro me puxa para fora do narcisismo em direção a algo mais importante”.³⁰

Embora Lévinas esteja falando sobre o “rostos”, ele também está se referindo à conjuntura do discurso. É o rosto que *fala* “não matarás”, é ele que possibilita e dá início a qualquer discurso. Então é o discurso do “rostos” que faz um apelo ético sobre nós, e o discurso só existe quando nos endereçamos ao outro. Assim, é nesse endereçamento ao outro – onde há a tensão de autopreservação e a ansiedade de matar –, que a precariedade da vida é comunicada. A conjuntura do discurso consiste, dessa forma, nessa linguagem que nos aparece como uma mensagem que não queremos e pela qual somos capturados, implica em uma sujeição: “receber um nome, estar sujeito a um conjunto de imposições, compelido a responder a uma rigorosa alteridade”.³¹

Apesar de Butler não reafirmar toda a argumentação de Lévinas, essas considerações lhe são úteis para pensar, no contexto em que escreve, na relação entre representação e humanização. Butler nos indica que as formas convencionais desse debate supõem que aqueles que são representados têm maiores chances de serem humanizados e os que não são representados têm maiores chances de não serem humanizados. Porém, como a filósofa afirma, nem sempre o rosto é necessariamente um rosto humano e nem sempre a personificação de rostos na mídia implica em uma humanização. Na realidade, o rosto pode ser usado com o objetivo de desumanizar. Então, Butler pergunta-se: “como descobrir a diferença entre o rosto desumano, mas humanizador, de Lévinas, e a desumanização que também pode ocorrer nesse rosto?”.³² Para tanto, ela propõe considerar as diferentes formas em que a violência ocorre na mídia nesse contexto de guerra.

Os rostos, estampados em jornais e revistas, de Osama bin Laden,³³ Yasser Arafat e Saddam Hussein, por exemplo, são rostos que estão sendo enquadrados e simultaneamente se

²⁹ *Ibid.*, p. 168.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 171.

³³ Osama bin Laden, líder e fundador da organização Al-Qaeda, responsável pelos ataques do 11 de setembro; Yasser Arafat, líder da Autoridade Palestina e presidente da Organização para a Libertação da Palestina e Saddam Hussein, uma das principais lideranças ditatoriais do mundo árabe, foi presidente e primeiro-ministro do Iraque durante a guerra dos Estados Unidos contra o Iraque.

enquadrando em molduras produzidas pela mídia. Esses rostos são retratos a serviço da guerra. Segundo Butler, Bin Laden é o próprio rosto do terror; Arafat, o rosto da mentira e Hussein, o rosto da tirania. Ao trazerem consigo uma narrativa, essas imagens acabam escondendo outras, como, por exemplo, todas as mortes de civis que essa guerra produz e o ataque sistemático contra a soberania desses países invadidos. “Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento por causa da guerra?”.³⁴ É nesse processo que ocorre a desumanização na qual o sentido de rosto levinasiano é deslocado e escondido pelas fotografias, em que não há “nenhum entendimento sobre a precariedade da vida”.³⁵

Assim, apesar de todos esses rostos humanizarem os acontecimentos desse período, nem sempre eles são rostos humanizados. São imagens, na realidade, que produzem o paradigma do humano, tornando-se o próprio meio cultural pelo qual esse paradigma é estabelecido. No caso de Bin Laden ou Saddam Hussein, são rostos que se encontram fora do enquadramento do humano, “é o rosto humano em sua deformidade e extremidade, não é aquele com o qual você é convidado a identificar-se”.³⁶ Essas imagens acabam impedindo o reconhecimento da precariedade da vida, são imagens de alvos da guerra, uma das consequências representacionais e filosóficas da própria guerra.

Retornando a Lévinas, existe um “rosto” que é incomensurável, que rosto algum consegue capturar completamente, é o sofrimento humano, o grito do sofrimento que não alcança representação direta. De certa forma, o rosto não representa nada, no sentido de que ele falha em capturar e transmitir aquilo a que se refere. É assim que o humano é “representado”, através dessa disjunção que torna a representação impossível. Como Butler afirma: “o humano não é identificado com o que é representado, mas tampouco é identificado com o irrepresentável; ele é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional”.³⁷ Então, no momento em que a mídia afirma “capturar” o ser humano a partir desses enquadramentos, o que acontece, na realidade, é a perda do humano. Assim, quando o mal é personificado no rosto, ele representa aquilo para o qual não devemos ou não podemos nos identificar, por outro lado, quando o bem é personificado no rosto, nos é transmitida uma noção do humano com a qual deveríamos nos identificar. Butler demonstra que a identificação sempre depende de uma diferença que ela mesma precisa superar: vencer o mal é o que nos torna humanos.

³⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 175.

Ao revelar essa dinâmica, Butler expõe que o objetivo de uma teoria crítica deve ser mostrar a falha que opera na captura desses referentes. Ao invés de buscar por imagens *mais verdadeiras*, seria mais interessante compreendermos que não é possível capturar a realidade. A imagem não representa a realidade, mas pode nos oferecer maneiras de compreendermos os limites da representação, de como o esvaziamento do humano, efetuado pelas imagens que a mídia produz, faz parte de esquemas normativos de inteligibilidade que estabelecem o que é humano é o que é não-humano, “o que será uma vida digna de ser vivida e o que será uma morte dolorosa”.³⁸ Além de produzirem ideais de humano, a autora ressalta como esses esquemas normativos também produzem imagens daquilo que é menos que humano. Por exemplo, quando algo já surgiu no reino da aparência e precisa ser contestado, como o rosto de Bin Laden ou Saddam. Outra forma de atuação desse poder normativo é através do apagamento radical de rostos, de modo que nunca houve um humano, uma vida, e o que opera é a exclusão de certos rostos da esfera pública, como a proibição de obituários públicos de mortes de civis palestinos.³⁹

Partindo dessa exposição, Butler começa a relacionar a dinâmica de representação e desumanização com o luto, lançando uma série de questões que parecem ser também afirmativas:

Qual é a relação entre a violência pela qual essas vidas não enlutáveis foram perdidas e a proibição do luto público? A proibição do luto seria uma continuação da violência em si? E essa proibição do luto exigiria um controle rígido sobre a reprodução de imagens e palavras? De que maneira a proibição do luto surge como uma circunscrição de representatividade, de modo que nossa melancolia nacional se restrinja ao enquadramento do que pode ser dito, do que pode ser mostrado? Não seria esse o local em que poderíamos ver, se ainda podemos ver, os modos em que a melancolia se inscreve como os limites do que pode ser pensado?⁴⁰

Nessas passagens, é possível verificar como Butler articula a condição de enlutável como o mecanismo que demarca as fronteiras do humano e do não-humano. Proibir certos tipos de luto não significa simplesmente proibir um ritual ou uma homenagem. A proibição do luto marca os limites da representatividade, do que pode ser reconhecido como humano e do que não pode. Butler destaca particularmente isso quando afirma que a desrealização da perda

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ “Um cidadão palestino dos Estados Unidos recentemente enviou para o jornal *San Francisco Chronicle* obituários de duas famílias palestinas que foram mortas por tropas israelenses, apenas para ouvir que eles não poderiam ser aceitos sem que as mortes fossem comprovadas. A equipe do jornal disse que declarações ‘*in memoriam*’ poderiam, no entanto, ser aceitas, e assim os obituários foram reescritos e reenviados no formato de memórias. Esses memoriais foram então rejeitados, com a desculpa de que o jornal não gostaria de ofender ninguém” (*Ibid.*, p.56).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 178-9.

transformou-se no mecanismo de realização da desumanização, pois, ao não realizarmos o luto de certas vidas – não reconhecendo certas perdas –, produzimos a realidade de sua desumanização.

Butler conclui seu texto alertando para a vulnerabilidade e precariedade da vida, reivindicando sua apreensão; por uma mídia em que as vozes de dissidência e oposição encontrem espaços, em que imagens que não temos acesso e ainda não conseguimos imaginar possam ser exibidas; por mais projetos intelectuais de crítica e tradução cultural que tome como político os próprios termos em que trabalha e, por fim, por uma outra prática democrática em que relatos de oposição não sejam temidos ou degradados, mas enfrentados como próprios do exercício crítico democrático.

Conclusão

Ao longo de sua obra, a filósofa Judith Butler esteve – e ainda parece estar – comprometida com a responsabilidade política de denunciar estruturas hegemônicas de poder, desvelar a construção unívoca de sujeitos soberanos e expor as exclusões geradas por tais ficções da esfera pública, estatal e de direito. Colocando-se, dessa forma, contra formas de violência ontológica e social, através de uma produção interdisciplinar e engajada com os conflitos de seu próprio tempo. Se em *Problemas de gênero* ela nos mostrou como postular uma identidade fechada para o feminismo produz formas de violência contra gêneros e sexualidades dissidentes, em *Vida Precária* ela explora como a violência dos enquadramentos das imagens de guerra pela mídia também faz parte do mesmo mecanismo que produz determinados sujeitos em detrimento de outros não-sujeitos.

Neste último livro, Butler dá ênfase na caracterização do sujeito como despossuído e fora de si, que serve de base para a teorização e defesa de uma ético-política mais explícita. Butler, assim como Lévinas, está preocupada em apresentar uma crítica tanto ao sujeito moderno, quanto ao modelo ético universalista que o acompanha. Aqui, a ética assume essa característica crítica, pois, ao invés de ditar qual o melhor modelo de humano, ela expõe como atuam os limites da representação do humano a partir da condição de enlutável, isto é, de corpos dignos e indignos de reconhecimento, endossando a necessidade de manter tais categorias sempre abertas e tensionadas.

Além disso, uma mudança – ou desdobramento – começa a aparecer, principalmente quando prestamos atenção na reorientação normativa que Butler propõe para a política, algo

que não é explícito e evidente em seus textos sobre gênero, sexo e sexualidade. Em *Problemas de gênero*, por exemplo, o maior interesse de Butler era denunciar como a inteligibilidade do sujeito estava atada por relações de submissão às normas de gênero, visto que a não reprodução de tais normas deslocava o indivíduo para um campo abjeto. Em *Vida Precária*, além dos sujeitos estarem subordinados às normas, eles também estão conectados e atravessados uns pelos outros. De acordo com Amy Allen, ao sugerir que nossa vulnerabilidade humana comum é a base tanto para a comunidade política, como para a resistência coletiva, Butler estaria apontando para uma reorientação normativa da política que consiste em “promover formas não subordinadas de reconhecimento”,⁴¹ especialmente quando defende a necessidade de expandir e tornar mais inclusivos nossos pressupostos culturais – por exemplo, por uma mídia inclusiva de vozes dissidentes.

Referências

ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2007.

BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

_____. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999. [Edição brasileira: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016].

_____. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 25 (3), 59-74, 2020.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: *Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. Peace and Proximity. In: PEPERZAK, Adrian T.; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Eds.). *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel; KEARNEY, Richard. Dialogue with Emmanuel Lévinas. In: *Face to face with Lévinas*. Albany: SUNY Press, 1986.

⁴¹ ALLEN, 2007, p. 88.

LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Nova York: Routledge-Cavendish, 2007.

POPURI, Haritha. Vulnerability and Responsibility: Judith Butler's Political Rendenring of Levinasian Ethics. In: *Hinge*, vol. 20, 2014.

SEGAL, Lynne. After Judith Butler: Identities, Who Needs Them? In: *Subjectivity*, 25, 381–94, 2008.