

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUCIANO DE SOUZA DIAS

**Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns:
psicanálise e democracia plural.**

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUCIANO DE SOUZA DIAS

**Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns:
psicanálise e democracia plural.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientação: Prof. Dr. Joel Birman.

Rio de Janeiro

2019

LUCIANO DE SOUZA DIAS

Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns: psicanálise
e democracia plural

Orientador: Prof. Dr. Joel Birman

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Examinada por:

Prof. Doutor Joel Birman
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Doutora Simone Perelson
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Regina Herzog
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Doutora Leila Ripoll

Profª Doutora Leila Ripoll

Rio de Janeiro
Junho de 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D541	Dias, Luciano de Souza Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns: psicanálise e democracia plural / Luciano de Souza Dias. Rio de Janeiro, 2019. 296 f. Orientador: Joel Birman Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2019. 1. Psicanálise. 2. Democracia. 3. Desamparo. I. Birman, Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. CDD: 150.195
------	--

Elaborada por: Érica dos Santos Resende CRB-7/5105

A Ane, companheira de sempre.

AGRADECIMENTOS

A constatação expressa por Deleuze de que “sempre se trabalha em muitos. Mesmo quando isto não se vê”, ecoa ainda mais forte na finalização de um ciclo extenso e intenso como este. Agradecer é reconhecer a presença inescapável dos Outros que perpassaram a produção meu trabalho, tornando possível sua realização. Foram muitos os que, de diversas maneiras, em diferentes momentos, comigo compuseram tornando possível essa escrita. A todos dedico meus sinceros agradecimentos.

Agradeço a Joel Birman poder ter sempre incentivado o meu trabalho. Por favorecer, por diferentes vias, minha produção oferecendo estímulos ao pensamento, e ferramentas para exercitá-lo;

Aos professores Regina Herzog e Silvia Nunes por gentilmente aceitarem o convite de comporem a banca de avaliação e em especial a Simone Perelson e Leila Ripoll que estiveram presentes também na banca de qualificação;

Aos meus pais, irmãos e cunhada pelo apoio permanente. Sou grato pela delicadeza do carinho e por exercerem a capacidade extraordinária de se fazerem presentes no momento adequado;

A minha companheira Anelise, pelo apoio e trocas constantes. A reinvenção do nosso encontro é sempre uma fonte de estímulo;

Aos amigos queridos Maicon Cunha, Marcelo Secchin, Celso e Ângela Welter, Mariana Pombo e Cristina Birck, pelo carinho constante.

A Natasha Helsinger, pela continuidade produtiva e afetuosa que nos aproxima.

A Luiza, Stélio, Maria Elena, Carlos Alberto, Waldo, Regina pessoas que à sua maneira me lembram de mim.

A todos os colegas do IEC, que favorecem em mim a construção de uma prática clínica viva e singular, em especial às fundadoras Terezinha Estarque e Fátima Amim.

Aos colegas do EBEP-Rio que partilham comigo os desafios e a crença na força produtiva dos laços tecidos na horizontalidade;

Aos amigos e colegas do grupo de orientação. As interpelações, os comentários e as boas interlocuções me estimularam a produção;

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, que muito me estimularam. Alguns, embora já não estejam próximos, continuam presentes. Agradeço a *Luiz Paulo Martins, Caio Padovan, Márcia Züge, Hevelley Corrêa*, alegria imensa a minha partilhar da companhia de vocês;

Por vezes, na dureza do trabalho, encontrei aconchego na solidão acompanhada das bibliotecas. Obrigado àqueles que com o seu fazer, ajudaram o meu.

Ao CAPES pela bolsa de estudos que permitiu a realização desta pesquisa.

Seria preciso considerar esses pontos lúcidos, esse puro esplendor, um pouco como os cimos, na aurora (...) cimos que uma tonalidade rosa faz surgir daqui e dali em uma região montanhosa, na hora sublime. Mas, seria preciso considerar essa tonalidade rosa como uma espécie de iluminação própria, de *Alpenglühen*, de palpitação de luz que seria a realidade direta, através da qual esses cimos não seriam tirados da sombra onde eles existiriam sonolentos, mas colocados e instaurados. Pois este esplendor seria seu próprio ser.
(Étienne Souriau, *Avoir une âme – essai sur les existences virtuelles*).

RESUMO

DIAS, Luciano de Souza. **Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns**: psicanálise e democracia plural. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho procura estabelecer uma continuidade fundamental entre a categoria psicanalítica de desamparo, lida no texto freudiano por Joel Birman, e a anterioridade de valor conferida por Judith Butler à precariedade da vida. De maneira mais específica, estas categorias se equivalem sinonimicamente e convergem na construção de uma ontologia, que encontra na afirmação de uma insuficiência constitutiva, na interdependência inescapável ao outro, o seu ponto de partida. A nossa aposta é que esta ontologia da insuficiência se desdobra num operador político potente que, apoiado na indissociabilidade entre o registro ético e político, nos permite ressignificar categorias basais que compuseram a teoria política moderna. Neste sentido, a afirmação desta interdependência pode ser aproximada ao projeto pós-estruturalista de democracia radical formulado por Ernest Laclau e Chantal Moufe, como condição para articular, o que pode ser definido como sendo o sujeito da política na atualidade. Deste modo, como evidenciamos, se a categoria de *fraternidade* pode ser compreendida como um operador político efetivo é porque ela mobiliza uma noção de *liberdade* que não se ajusta aos marcos do individualismo; é, neste sentido, que a prioridade política conferida à fraternidade pode auxiliar-nos a reivindicar formas mais *igualitárias* e plurais de convívio. Assim, se o esforço de pensarmos o político na atualidade nos parece necessário, a que se afirmar o lugar destacável que o discurso psicanalítico possui nesta empreitada. Estabelecer, pois, a prioridade de uma ontologia que se propõe a ser, indistintamente, do sujeito e do social, significa afirmar que a construção política do sujeito, intensivamente desenhado, passa, significativamente no tempo presente, pela mediação deste discurso.

Palavras-Chave: Desamparo; Precariedade, Democracia, interdependência; Convivência plural.

ABSTRACT

DIAS, Luciano de Souza. **Helplessness, precariousness and the construction of new common ones**: psychoanalysis and plural democracy. Rio de Janeiro, 2019. Thesis (Doctorate degree in psychoanalytic theory) – Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This thesis tries to build a fundamental continuity between the psychoanalytic category of helplessness, handled in the Freudian text by Joel Birman, and Judith Butler's priority of value to the precariousness of life. More specifically, these categories are basically equivalent and converge in the construction of an ontology, which finds a common point of departure in the affirmation of a constitutive insufficiency of the inescapable interdependence of the others. Our bet is that this ontology of insufficiency unfolds in a powerful political operator, which, supported by the inseparability between the ethical and political registers, allows us to reassign basic categories that composed modern political theory. In this sense, the affirmation of this interdependence can be approximated to the post-structuralism project of radical democracy formulated by Ernest Laclau and Chantal Moufe, as a condition to join together what can be defined as being the subject of politics today. In this way, as we try to show, if the category of fraternity can be understood as an effective political operator, it is because it mobilizes a notion of freedom that does not fit the marks of individualism. Thereby the political priority given to the notion fraternity can help us to claim more egalitarian and plural forms of conviviality. Therefor if nowadays the effort of political thinking seem us to be necessary, we still might affirm the remarkable place that the psychoanalytic discourse has in this assignment. To set up the priority of an ontology that proposes to be indistinctly from the subject and of the social, means to affirm that the political construction of the subject, intensively designed, pass by the mediation of this discourse, significantly in present time.

Keywords: helplessness; Precariousness, Democracy, interdependence; Plural coexistence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	144
1 – CONSTRUÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO DESAMPARO	24
1.1 – A CIRCUNSCRIÇÃO METAPSICOLÓGICA DO DESAMPARO.....	25
1.1.1 – A tese descontinuista: desfazendo a confusão entre palavra e conceito ...	25
1.1.2 – Freud: entre escolhas metafísicas e pressupostos biologicistas	30
1.1.2.1–Noções de vida e morte	30
1.1.2.2 – Paradigmas biologicistas: vitalismo X mortalismo.....	31
1.1.2.3 – Discursos metapsicológicos: escolhas forçadas	33
1.1.2.4 – Um fio de continuidade	36
1.1.3 – O desamparo como conceito: a externalidade incontornável do outro	37
1.1.4 – Entre a dádiva e o dom: a necessidade de convivermos	40
1.2 – AFIRMAÇÃO DO DESAMPARO: UMA EXPERIÊNCIA ÉTICA	43
1.2.1 – Diferença sexual e interrogação do masculino	47
1.2.2 – Desamparo de feminilidade.....	54
1.2.2.1 – Positivando a alteridade	58
1.2.2.2 – Escuta do desamparo e produção de singularidade.....	62
1.2.3 – Por uma política do corpo e do afeto	65
1.2.4 – A atualidade erótico-política de Carmen	68
1.3 - DESAMPARO E MODERNIDADE: A PSICANÁLISE NA CULTURA	73
1.3.1 – Psicanálise, modernidade e desamparo	76
1.3.2 – Uma leitura trágica do social: o mal-estar na modernidade	82
1.3.3 – Natureza x Cultura.....	85
1.4 – DESAMPARO, HORIZONTALIDADE E POLÍTICA DEMOCRÁTICA.....	88
1.4.1 – Assassinato do pai e socialização	90
1.4.2 – Estado moderno e democratização do gozo.....	92
1.4.3 – Dilemas da atualidade: democracia e política dos afetos.....	97
1.4.4 - Fraternidades em ato	104
1.5 – A POLÍTICA DAS MINORIAS: PERSONAGENS AGENCIADORAS DO DESAMPARO..	109
2 – PRECARIIDADE E POLÍTICA DEMOCRÁTICA	118
2.1 – ENQUADRAMENTOS NORMATIVOS E AS VIDAS QUE NÃO IMPORTAM	119

2.1.1 – Dos corpos abjetos às vidas precárias	119
2.1.1.1 – Vidas que não valem serem choradas	120
2.1.1.2 – Condição precária e precariedade	123
2.1.2 – Enxergar o enquadramento que nos cega	124
2.1.2.1 – As vidas precárias e os limites da categoria de reconhecimento	124
2.1.2.2 – Enquadrando os enquadres: o fracasso necessário dos marcos tradicionais	127
2.1.2.3 – Resistência aos enquadres: a visibilidade dos que não importam ...	131
2. 1. 3 – Por uma ontologia da vulnerabilidade	132
2.1.3.1 – A ontologia como campo de contestação.....	132
2.1.3.2 – Nas bordas da biopolítica	134
2.2 – GUERRA E CONVIVÊNCIA COMPULSÓRIA: UMA ÉTICA DA NÃO VIOLÊNCIA	140
2.2.1 – Nas fronteiras do humano: violência, tortura e o sofrimento	141
2.2.2 – Vidas precárias e ética da convivência.....	145
2.2.2.1 – Políticas de coabitação: precariedade e convivência compulsória ..	152
2.2.3 – Apelo à não violência	163
2.3 – CORPOS NAS RUAS: PERFORMATIVIDADE, RESISTÊNCIA E VULNERABILIDADE	175
2.3.1 – Políticas da vida precária	176
2.3.1.1 – O gênero em questão: o novo materialismo de Butler	176
2.3.1.2 – Política da performatividade e performatividade na política	180
2.3.2 – Corpos vulneráveis e manifestações contemporâneas	186
2.3.3 – Precariedade: resistência e agência política.....	191
2.3.3.1 – Reivindicando a esfera pública: o direito de ter direitos	201
2.4. – EMBARAÇOS DA PLURALIDADE: LIMITES DA SOBERANIA E POLÍTICAS DE COLIGAÇÕES	204
2.4.1 – Viver juntos, num mundo de diferentes	205
2.4.1.1 – Coligações e sistemas de alianças	210
2.4.2 – Soberania popular e liberdade de assembleia	213
2.4.2.1 – Arendt e a crítica do Estado-nação: federação e bi nacionalismo ...	219
3 – PSICANÁLISE, SUJEITO POLÍTICO E DEMOCRACIA PLURAL	226
3.1 – DEMOCRACIA RADICAL: ANTAGONISMOS E SISTEMAS DE ALIANÇA.....	227
3.1.1 – Invenção democrática: liberdade, igualdade e fraternidade	228
3.1.2 – Fraternidade e democracia: experiência queer	234

3.2 – ONTOLOGIA DA INSUFICIÊNCIA: OS LIMITES DOS MARCOS LIBERAIS.....	242
3.2.1 – Despossessão e descentramento: a política do sujeito	243
3.2.2 – O sujeito da diferença entre o gênero e a raça	245
3.2.2.1 – Megafraternidade e coligações: além dos binarismos.....	250
3.3 – ORDENAMENTO POLÍTICO E A DESMONTAGEM DAS FORMAS TRADICIONAIS DE PARENTESCO	254
3.3.1 – Judaicidade: despossessão e crítica ao Estado-nação	254
3.3.2 – É o parentesco sempre heterossexual?	258
3.4 – BRASILIDADES: O IMPÉRIO FOI ASSIM. ERUDITAMOS TUDO. ESQUECEMOS O GAVIÃO DE PENACHO	261
3.4.1 – Violência e resistência: enquadre das desigualdades	261
3.4.2 – O Avesso do mesmo lugar: na luta que a gente se encontra	270
3.4.3 – Pela luz do candeeiro, liberte o cativo social	276
CONSIDERAÇÕES FINAIS	286
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	290

INTRODUÇÃO

Temos escrito com frequência a palavra Democracia. Mas jamais repetirei o bastante que é uma palavra cuja real essência ainda dorme, desacordada, não obstante a ressonância e as muitas furiosas tempestades de onde provêm suas sílabas, seja pela pena ou pela língua. É uma grande palavra, cuja história, suponho, ainda não foi escrita, pois essa história ainda está por cumprir-se.

Walt Whitman, *Democratic Vistas*.

Tomemos como ponto de partida a constatação evidente de que enfrentamos – não apenas no Brasil, mas em escala global – um impasse na esfera do político, que se expressa numa interrogação significativa sobre os rumos da experiência democrática. Seja por críticas céticas quanto sua eficácia, seja por apostas revigoradas em suas possibilidades, parece existir, apesar das particularidades, um alinhamento mundial que faz da democracia uma questão central no mundo contemporâneo.

À primeira vista pode parecer estranho aproximar a psicanálise da política, uma vez que, até alguns anos atrás, o discurso psicanalítico se caracterizava por uma certa aversão ao político, como se o fazer clínico pudesse dispensar a dimensão da cultura. Bem, as coisas não parecem seguir mais desta forma. Atualmente, não apenas encontramos teses, dissertações e livros que colocam em cena a relação entre psicanálise e política, mas, na mesma direção, congressos acadêmicos e jornadas das principais instituições de psicanálise no Brasil e em algumas do mundo são organizados em torno do tema.

Na base da inversão que trouxe de volta esta articulação está, acreditamos, uma revisão crítica dos pressupostos do estruturalismo, que acabou por recolocar o discurso psicanalítico em uma linha de convergência com a problemática da política em geral e da democracia em particular¹. A psicanálise foi, então, com méritos, mas não sem críticas, colocada numa posição privilegiada nos argumentos de Laclau, Mouffe, Žižek e Butler (2003). Embora existam diferenças teóricas importantes entre estes autores, no conjunto, eles reconhecem o lugar estratégico que o discurso psicanalítico possui para renovar o pensamento político orientado à esquerda. É, portanto, dentro das linhas gerais da problemática circunscrita pelo pós-

¹ Fazemos referência às críticas marxistas que, até os anos 60, com a emergência dos movimentos sociais, consideravam a psicanálise um discurso apolítico, o que certamente contribuiu para um reconhecido desinteresse do discurso psicanalítico pelo tema.

estruturalismo que se assenta o campo aberto de nosso interesse. Deste modo, nosso trabalho é uma tentativa de nos aproximarmos desta questão ampla e certamente complexa, de frequentarmos esta borda tensa que se estabelece entre a subjetividade e a cultura, entre o discurso da psicanálise e a esfera do político.

Diante deste cenário, brevemente esboçado, o que esperamos é mostrar como a leitura que Joel Birman realiza da noção freudiana de desamparo não apenas possui uma dimensão iminentemente política, mas, principalmente compreendida como uma experiência ética, esta noção nos permite problematizar os impasses contemporâneos constituídos em torno da possibilidade de convivermos democraticamente. Nesta direção, num mundo definido pela ruptura das balizas verticais de sustentação, isto é, diante de uma efetividade possível da experiência de desamparo, o lugar central conferido a esta noção como operador ético-político nos permite, num plano horizontal, reivindicar ações que visam maximizar a produção social da *igualdade*. Isto significa reconhecer que afirmar o desamparo nos coloca diante da possibilidade de exercitar novos laços de *fraternidade* e de romper, portanto, com a concepção liberal de *liberdade*.

O debate contemporâneo sobre os destinos de nossa organização política se expressa nas possibilidades de uma democracia radical (LACLAU; MOUFFE, 2015) e nos impasses para repensarmos o comum (DARDOT; LAVAL, 2017). Neste sentido, a categoria de desamparo é não apenas a nossa condição de inserção na modernidade, mas também o esforço de construirmos democraticamente novos comuns no tempo presente. Em outras palavras, na leitura realizada por Birman, a categoria recobre um arco de 180° graus que, numa ponta, indica nossa condição moderna e, na outra, o desamparo como experiência, entreabre, no tempo presente, a possibilidade de forjarmos um mundo construído pelo animal-humano, um mundo pós-humano, para usar um termo de Braidotti (2015), ou seja, a possibilidade de, na ausência de balizas verticais, construirmos um mundo humano *para além* do humanismo. Assim, a noção de desamparo, na base da construção de um comum, se alinha ao que Foucault (1993) nomeou de *ars politica*, isto é, o esforço de sustentarmos a afirmação da singularidade no campo da multidão (NEGRI; HART, 2000).

Desta feita, a noção de desamparo, pode ser lida em continuidade imediata com a categoria política de precariedade, formulada por Judith Butler. Na aproximação entre estas categorias pretendemos explorar, sobretudo, o que podemos chamar da dimensão paradoxal que define o desamparo e a precariedade. Ser, precário, vulnerável, desamparado é uma condição limite de impossibilidade de defesa, mas é também, e ao mesmo tempo, uma forma de agência,

um modo de resistência. A vulnerabilidade possui uma dimensão, se quisermos arriscar um termo controverso, passiva, uma vez que nomeia nossa exposição aos danos, à violência, às intempéries da natureza. Contudo, se esta condição nos coloca diante do fato de que podemos sofrer um dano, expondo os limites de nossa proteção, ela é, ao mesmo tempo, uma forma de agência, uma *posição* política de resistência.

Todavia, embora nem sempre os pressupostos teóricos de Birman e de Butler sejam exatamente os mesmos, eles se encontram neste ponto fundamental: o lugar estratégico e paradoxal que conferem à dimensão da alteridade. Na leitura de ambos, a constituição de si não se faz sem a presença do outro, e esta interdependência fundamental pode ser colocada na base de um projeto político. Não obstante, os trabalhos destes autores se encontram também no afinamento teórico que ambos, mediados pelo pensamento de Michel Foucault, possuem com o pós-estruturalismo. Apesar desta noção não representar uma unidade de pensamento, nem propriamente uma corrente teórica, ela nos interessa pelo pressuposto nietzschiano de leitura que assume, isto é, pela recusa de marcos a-históricos de leituras que estabelece².

Assim, de maneira bem esquemática, podemos argumentar que se, como afirma Nietzsche (2001), “Deus está morto”, ou seja, se somos radicalmente desamparados, podemos indicar que caducou igualmente o mundo que Ele sustentava, que caducaram os laços verticais afiançados por uma estrutura vertical de poder. Deus morreu e, conseqüentemente, a possibilidade de um mundo previamente fundamentado também. Desta maneira, o mundo baseado numa lógica vertical ruiu, ou, nos termos de Michel Tort (2008), chegou ao fim e a um esgotamento o dogma paterno, que milenarmente regeu a cultura ocidental. Contudo, ainda seguindo o autor francês, constatar esta derrocada, antes de nos colocar em um beco sem saídas, abre possibilidades de repensarmos, por exemplo, as nossas relações de parentalidade, de constituirmos novas formas de aliança. Afinal, se o fim *de um* mundo não é o fim *do* mundo, significa, antes de mais nada, que é necessário aprendermos a viver e construir a partir dos escombros deste esgotamento.

Como resultado de um mundo sem Deus, ou seja, como efeito de nossa inscrição na modernidade, não existe salvação possível para a nossa condição desamparada, apesar dos esforços subjetivos e sociais para denegar esta condição. Neste sentido, a aposta política na interdependência, baseada no fato de que necessitamos conviver juntos, num mundo humano, não se confunde, entretanto, com a crença de que o laço social possa ser um tamponamento ao

² Sobre isto, ver: DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo. In: **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

desamparo. Dito de outra forma, a afirmação do desamparo como experiência nos permite afirmar a construção de *um* comum que, por suportar a precariedade, não visa *fazer Um*. Como experiência singular, o desamparo implica rejeitar o *Um* como princípio de universalização que procura manter o múltiplo unido e coeso; mas, também, recusa o *Um* como exceção garantidora do ordenamento social e político³. Trata-se, portanto, de pensar um comum que se construa se esquivando de uma *lógica* balizada pelo *todo*.

Neste sentido, o diagnóstico da ruína das formas tradicionais de ordenamento social e subjetivo não precisa, necessariamente, ser compreendido em termos de falência – o que parece ofuscar a dimensão produtiva que determina esta queda. De forma diversa, *preferimos* pensar em um cansaço irremediável, já que, diferentemente da ideia de falência, a ideia de esgotamento deixa margens para concebermos a dimensão produtiva do desejo que engendrou este cansaço. Assim, o que procuraremos encaminhar é que reconhecer os impasses colocados na cultura pelo atravessamento capilar de uma ordem neoliberal, não precisa coincidir com um prognóstico de declínio, nem se alinhar com reivindicações saudosistas. A radicalidade de ênfase que se confere à experiência de desamparo pode nos conduzir, de outra forma, numa direção inversa, ao esforço e à constatação de que *precisamos* aprender a construir um mundo humano, *apesar* do vazio deixado pela ausência do Pai protetor, do Estado salvador, ou mesmo, do Deus redentor. No mundo contemporâneo nos vemos, efetivamente, sem *Amparo*, mas com a possibilidade e os riscos, culposos, inclusive, de fazer do mundo um acontecimento humano.

A experiência do desamparo estabelecida na base da experiência política supõe um confronto com as tensões e as possibilidades que se constituem na ausência destas balizas estáveis que regulavam as subjetividades e a cultura. Como reconhece Laclau, “numa sociedade fragmentada e heterogênea, os espaços de liberdade certamente aumentam. Mas, esse não é um fenômeno uniformemente positivo, porque também instala naqueles espaços a ambiguidade da liberdade” (LACLAU, 2011, p. 46). Assim, uma definição possível para a experiência do desamparo é o esforço permanente de tentar governar esta condição de ambiguidade. Trata-se, seguindo as palavras do autor argentino, de conseguirmos aproveitar os efeitos estimulantes desta condição ambígua:

³ Propor uma nova forma de partilhar o comum não significa restabelecer a dinâmica clássica entre o Uno e o Múltiplo. Trata-se, em outra direção, de afirmar o comum no campo da multiplicidade. Nesta perspectiva, “se não compartilhássemos um mundo comum, não seríamos capazes de nos comunicar uns com os outros, nem de atender as necessidades e desejos uns dos outros; e se não fôssemos singularidades múltiplas, não teríamos necessidade de comunicar e interagir” (NEGRI; HARDT, 2016, p. 208).

por um lado os seres humanos podem se reconhecer como verdadeiros criadores e não mais como recipientes passivos de uma estrutura predeterminada; por outro, como todos os agentes sociais têm de reconhecer sua finitude concreta, ninguém pode aspirar a ser a verdadeira consciência do mundo. (LACLAU, 2011, p. 43)

Nesta direção, quanto mais assimilamos a radicalidade possível do desamparo como experiência, tão mais nos confrontamos com o problema da autonomia; quanto mais a experiência do desamparo se efetiva, tão mais o problema da liberdade se coloca, efetivamente, na sua dupla possibilidade, seja como afirmação, seja como sujeição; daí, por exemplo, a articulação inseparável entre o desamparo e o masoquismo.

Portanto, a questão que se coloca não é a de reconstruirmos *um comum* que nos foi retirado ou destruído, por exemplo, pelos avanços dos discursos da Ciência ou da tecnologia, ou mesmo impedido pelo fortalecimento do Mercado. Não se trata de restaurar um mundo perdido, mas de construirmos positivamente, e talvez de forma inédita, numa *invenção democrática* radical, um mundo humano, tomando como base e como ponto de partida a partilha indistinta da condição de desamparo que nos interliga, numa relação de interdependência, em laços horizontais. Afirmar o ineditismo possível desta empreitada faz referência a pelo menos dois grandes deslocamentos: primeiro, o fato de que este mundo não foi o da idade clássica, que, regida por um modelo de fundamento teológico-filosófico, sintetizou a soberania num Estado absolutista; em segundo, não foi também a Antiguidade, que, apesar de ter estabelecido uma forma possível de democracia, compreendeu a esfera comum da *pólis* como um espaço no qual estavam imediatamente excluídos as mulheres, os escravos e os estrangeiros, por exemplo. Com isso, o esforço de forjar novos possíveis não é fruto de um interesse especulativo, de um afã metafísico, mas o reconhecimento dos impasses subjetivos e políticos – ou, para usar um termo freudiano, do mal-estar – a que historicamente nos conduziram os nossos modos de viver. Nem melhor, nem pior, o tempo presente é o mundo que temos.

Como aponta Tort (2008), uma das consequências da aproximação do discurso psicanalítico com o estruturalismo foi o estabelecimento da diferença sexual como o signo de toda a diferença possível, o que produziu, conseqüentemente, um certo descaso da psicanálise com as questões de etnia, de classe, de raça, de religião, da sexualidade, do gênero. Quanto mais se afinou a aproximação da psicanálise com o discurso estruturalista, mais a diferença sexual foi pensada como uma barreira intransponível, como signo do impossível e, principalmente, como condição de toda diferença possível. Em outras palavras, podemos dizer que, quanto mais a psicanálise se estabeleceu por balizas universalizantes que guiaram a produção das subjetividades, que procuram garantir a rigidez da barra que estabelece a

passagem da natureza para a Cultura, na mesma medida, a psicanálise se aproximou de leituras patologizantes, ou pouco interessadas na transexualidade, sobre a loucura, sobre a condição intersexo.

Assim, a retomada pós-estruturalista do discurso psicanalítico tem o efeito de colocar em cena atores e questões que foram despotencializados na leitura de traço estrutural. A aposta que procuramos encaminhar – de fazer do reconhecimento de nossa condição desamparada o ponto de partida para a promoção de um projeto político democrático plural – se orienta pelo empenho de reverter este jogo de forças, e, portanto, de positivar a condição subjetiva destes seres descartados, abjetos, historicamente desconsiderados em sua particularidade, em sua capacidade de agência política.

Nesta medida, apostar na força agenciadora do desamparo supõe e exige a atenção política à condição social dos “novos fragilizados pelo destino, sejam os velhos, as mulheres, e os loucos. É desta precariedade que algo vai advir, pois são os mais sensíveis ao imperativo do desamparo que se impõem na atualidade com outras cores” (BIRMAN, 2006, p. 137-138), na medida em que “são eles os que sentem na pele os espinhos da arrogância e da pretensão da autossuficiência” (BIRMAN, 2006, p. 138). Isto é, a radicalidade da experiência do desamparo como base do laço social nos constrange a considerar de maneira afirmativa a existência destes seres, de condição ontológica duvidosa, tradicionalmente excluídos, em sua singularidade – seres desprestigiados como as mulheres, os negros, os imigrantes, os refugiados, os apátridas, os de sexualidade ditas desviantes – do projeto civilizatório ocidental em nome do triunfo da Civilização.

É nesta mesma esteira, num esforço semelhante, que se organiza a leitura de Butler sobre as vidas precárias, sobre as vidas que, tradicionalmente, não valem o nosso choro, o nosso luto. Afirmar uma ontologia da vulnerabilidade implica, antes de mais nada, defender a necessidade de construirmos saídas que visem conter a indução política da condição precária, isto é, que procurem criar formas políticas que interliguem as diferentes lutas, os diferentes sujeitos construídos à margem da norma social. Para tanto, é necessário, na leitura de Butler, uma crítica rigorosa da categoria de identidade como forma de mobilização política, como condição de sustentar uma integração das lutas que aproximam as minorias. É com este intuito, de valorar novas formas de alianças, que Butler se dedica, por exemplo, à análise das coligações e também das formações contemporâneas de assembleias. Ambas as categorias – de assembleia e de coligação – podem nos oferecer pistas no sentido de potencializar o agenciamento do desamparo como articulador político.

Neste sentido, os trabalhos de Birman e de Butler convergem na construção de uma ontologia que tem por base a posituação desta insuficiência constitutiva, da nossa interdependência compartilhada. A leitura destes autores se encontra nesta crença da possibilidade da efetivação de um comum, de que o mundo humano pode ser interligado, não por um valor transcendente e vertical, pelo Um da exceção, mas pela precariedade imanente de nossa condição de animal humano. É, portanto, a partir da anterioridade de valor conferida a esta ontologia – indistintamente do sujeito e do social – que é possível ressignificar categorias políticas que nortearam a teoria política clássica, a construção da democracia moderna. Nesta direção, a experiência do desamparo se articula com a possibilidade de construirmos, numa horizontalidade, novos destinos que reformulem a base contratualista e fraticida que interliga os sujeitos desde a modernidade. Apostar numa ontologia construída em torno da insuficiência, na força política agregadora da vulnerabilidade, supõe a crença num giro possível das formas de ordenamento social, tecidas num viés individualista.

Para encaminhar esta empreitada, no primeiro capítulo, pretendemos circunscrever a noção de desamparo em quatro níveis argumentativos, que, embora intimamente articulados, serão aqui destacados de maneira a acompanhar a extensão da leitura que Birman confere a esta noção. Num primeiro destes, no plano metapsicológico, procuraremos evidenciar as condições que permitem a delimitação conceitual desta noção. A radicalidade desta perspectiva aponta para a impossibilidade de governo das forças pulsionais, para uma dependência incontornável do outro diante da *horizontalidade* impactante da pulsão como força. A apreensão do desamparo como conceito nos permitirá, então, num segundo nível de exposição, considerá-lo como uma forma de agência, como uma experiência que, circunscrita no registro da ética, da interdependência, entreabre novas possibilidades para pensarmos o comum. Como tal, o desamparo é um equivalente conceitual da categoria de feminilidade, uma designação para as formas de subjetivação que se constroem na ausência do referencial masculino. No terceiro nível, esperamos mostrar como o desamparo é *também*, o nome possível para a constituição da modernidade, ou seja, o preço social e subjetivo pago pela constatação anunciada por Nietzsche de que Deus está morto. O que está em questão, nesta constituição é uma opção de leitura que se caracteriza pela historicização do deslocamento entre Natureza e Cultura. O desamparo,

nomeia o mal-estar advindo do projeto político da modernidade. Finalmente, no quarto eixo de argumentação o desamparo descreve, na atualidade, o incremento da desorientação subjetiva, num mundo que não conta mais com as balizas verticais tradicionais de sustentação. Se a modernidade encontra na decapitação do Rei, no corte de um fundamento absoluto, um dos seus pilares inaugurais, nos vemos no tempo presente, confrontados com a pulverização do poder no tecido social.

Tomando este fio, recorreremos, no segundo capítulo, ao projeto político de Judith Butler formulado em torno de uma ontologia da vulnerabilidade. Procuraremos indicar, nesta aproximação, que existe uma continuidade entre as categorias de desamparo e de precariedade de forma que, mesmo que não explicitamente, a filósofa se alinha aos elementos fundamentais que compõem a noção freudiana de desamparo. O que acreditamos é que o contato com a obra de Butler nos permitirá dar um passo no sentido de desbravar as intuições que compõe a leitura da experiência do desamparo realizada por Birman⁴. Em outras palavras, o projeto político formulado por Butler pode oferecer voz e lançar novos ângulos de considerações, de modo a nos permitir desdobrar algumas consequências sociais e políticas anunciadas na leitura do psicanalista.

Se, os dois primeiros capítulos se concentraram na exposição e na apropriação do pensamento destes autores, no terceiro, procuraremos reforçar, em novas articulações, a aproximação possível entre o trabalho de Birman e o de Butler. Nesta medida, a ontologia da insuficiência será explícita em alguns pontos de interface com o projeto político de construção de uma democracia radical, tal como anunciado por E. Laclau e Chantal Mouffe (2015). O que está em questão nessa aproximação é destacar a operação política da fraternidade na tarefa de ressignificarmos os marcos que o liberalismo impôs ao acontecimento democrático. É através da ênfase política a esta categoria que encontramos condições para repensar uma noção de liberdade que não seja coincidente com o indivíduo e que poderemos estabelecer a tarefa lançada para esquerda de pleitear formas mais igualitárias de convívio. Num segundo momento, argumentaremos para fazer transparecer o motor que anima a construção desta ontologia, a saber, a formulação de um sujeito político que é positivamente descentrado e despossuído, afirmado na diferença. Assim, se mais frequentemente o sujeito da diferença foi atrelado ao problema do feminino, mais perto, então, das questões de gênero, Achille Mbembe, sugere

⁴ O que nomeamos como experiência de desamparo refere-se à afirmação positivada desta categoria, ou seja, a explicitação do desamparo como uma forma de agência. Para Birman, esta positivação é recoberta pela categoria de feminilidade. Nesta última, “a finitude e a incerteza humanas tomam o corpo, colocando o sujeito em aberto face a seu fazer, o que evidência a impossibilidade de encontrar enunciados totalizantes” (BIRMAN, 2000, p. 94).

compreende-lo a partir do corpo negro, evidenciando, então, a articulação fundamental para a política das minorias entre o gênero e a raça. Finalmente, num terceiro momento, a opção historizante que mobiliza a construção deste sujeito político será aproximada da atualidade política do Brasil, para deixar evidente não apenas a maleabilidade teórica destas categorias, mas, fundamentalmente, para destacar como a indissociabilidade entre a macro e a micro política. A manipulação intensiva da subjetividade, encontra-se, como hipótese, na base das manobras políticas que desde 2013-14, conferiram novos rumos ao ordenamento político no país.

Neste percurso, nos apoiaremos na genealogia como um método de leitura, tal como compreendido por Michel Foucault. Ao nos aproximarmos da genealogia, esperamos, antes de mais nada, reconhecer a artificialidade e a parcialidade que compõe uma construção discursiva (FOUCAULT, 1989). É com este pressuposto, também, que iremos recorrer à leitura que Birman realiza da noção de desamparo. Mais que um conceito, a categoria “condensa a totalidade do discurso freudiano anterior, sendo a inflexão máxima do discurso psicanalítico” (BIRMAN, 2000, p. 36). Assim, nosso objetivo não é realizar uma análise comparativa desta leitura com o texto freudiano, mas, ao contrário, nos interessa evidenciar alguns de seus artifícios para que possamos nos apropriar dos principais referenciais que a compõem.

Para fazer frente à anunciada tensão entre o discurso da psicanálise e o registro da política, entre a subjetividade e a cultura, nosso trabalho se ancora de forma decidida no crédito que confere ao dito freudiano, anunciado nas partes iniciais da *Psicologia das massas* (FREUD, 1973 [1915]), de que inexistente uma separação entre uma psicologia individual e a psicologia social. Embora nos limitemos à análise da categoria de desamparo, um olhar panorâmico nos permite verificar como a relação intrínseca entre subjetividade e cultura foi sustentada por Freud em diferentes níveis e ao longo de todo seu percurso.

Deste modo, podemos observar, por exemplo, no ensaio sobre a *Moral sexual civilizada*, que Freud (1973[1908]) mergulha nas ruínas da moral e da cultura do século XIX para analisar de maneira interligada a circulação pulsional e o lugar social da mulher na cultura vitoriana (NUNES, 2000). Na mesma direção, a literatura – como produção da cultura – é colocada por Freud num patamar de importante consideração, que serve legitimamente para o aprofundamento da compreensão da subjetividade (BETTELHEIM, 1993). Assim Freud

assume, nestes e em outros dos seus trabalhos, uma circularidade permanente entre o interior e o exterior, entre o eu e o outro, entre subjetividade e cultura. Com este mesmo pressuposto, a religião, em *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1973 [1937]), e o discurso da filosofia, no ensaio *O inconsciente* (FREUD, 1973 [1915]), se prestam como exemplares das produções culturais, na mesma medida em que se planificam com a análise das formas de sofrimento psíquico. Em *Totem e tabu* (FREUD, 1973 [1911]) e, por outra via também em *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1973 [1937]), num passo ousado, o psicanalista sustenta uma versão psicanalítica da nossa pré-história que explica, indistintamente, a constituição subjetiva e a da cultura. Tudo isto, de forma esquemática, para indicar como, nos parece, a prerrogativa freudiana extrapola o dito e toma ares de um método de leitura. Assim, podemos dizer que, segundo Freud, olhar para a civilização, olhar para as produções da cultura, não é vislumbrar menos a subjetividade. Para Freud, falar sobre a cultura já implica, simultaneamente, supor e enxergar a dimensão subjetiva e, podemos afirmar, dizer da subjetivação já é adentrar no campo do político.

1 – CONSTRUÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO DESAMPARO

O objetivo deste capítulo é percorrer as principais linhas de forças e os argumentos fundamentais que compõe a leitura que Birman realiza do conceito freudiano de desamparo. Nosso intuito, ao término deste percurso, é mostrar como a categoria de desamparo se expressa num operador ético-político potente capaz de produzir *giros criativos* a impasses sociais e subjetivos que se apresentam no contemporâneo. Mais especificamente, no que problematiza a subjetivação, a diferença, esta categoria se aproxima do projeto de uma democracia radical, ou seja, interroga os impasses decorrentes do fato de que, apesar de diferentes, precisamos conviver em sociedade. Com efeito, a apropriação singular que Birman realiza do desamparo parte de um pressuposto fundamental que procuraremos evidenciar: a indissociabilidade entre o registro da ética e o da política. É com este fio de prumo que acompanharemos, numa articulação composta por cinco momentos, a extensão analítica que Birman confere à noção. Assim, no primeiro momento, o desamparo será delimitado em sua dimensão metapsicológica. A construção do desamparo como um conceito é debitária de um movimento de maior alcance que permite, na obra freudiana, a formalização de um novo dualismo pulsional. Ou seja, a enunciação do desamparo é acompanhada de um deslocamento que vai da soberania de um funcionamento homeostático até uma *horizontalização* do psiquismo regido pelas intensidades da força da pulsão. Tendo esta referência como guia, procuraremos destacar que o desamparo implica uma dependência radical e incontornável do outro que realiza o trabalho imprescindível de conjunção entre os registros da força, do objeto e da representação. Num segundo momento – focados mais no registro da ética – a problemática da diferença sexual no discurso psicanalítico será destacada a partir do reconhecimento de um impasse em torno do masculino. O que esperamos neste percurso é mostrar como categoria de feminilidade é um nome possível para a interrogação frontal da prioridade conferida ao masculino na montagem das formas de subjetivação, e, ao mesmo tempo, o que nos permite, por outra via, manter em aberto a interrogação sobre o estatuto efetivo da alteridade neste discurso. Compreendida no registro da singularidade, a feminilidade é, pois, equivalente imediato da afirmação do desamparo. Assim, o desamparo, bem mais que um conceito, pode ser anunciado, em contiguidade com o pensamento de Foucault, como uma experiência, localizada, portanto, no registro da ética. Uma terceira frente de argumentação – que interliga a noção de desamparo ao eixo da cultura – a categoria será circunscrita como um signo expressivo da modernidade. A partir de uma recusa

a-histórica na apreensão da noção, o que procuraremos encaminhar é que o desamparo não existe fora do tempo histórico da modernidade, mais especificamente, ele traduz os impasses desta aposta ocidental. Neste sentido, a formalização do desamparo se articula intimamente com a constituição do discurso psicanalítico. Um quarto eixo de argumentações, desdobramento do anterior, foi construído no sentido de precisar a dimensão mais iminente política que acompanha a proposição do desamparo. Como tal, pela ênfase no registro teórico, esta noção pode ser devidamente aproximada de importantes operadores que compõem a tradição política clássica. Liberdade, igualdade e fraternidade como signos maiores que condensam a democracia moderna formam eixo principal desta aproximação. Não obstante, compreendido como uma experiência, o desamparo é também um operador que nos permite, na atualidade, interrogar nossas formas de convivência. Finalmente, no quinto eixo, o desamparo será apresentado a partir da localização, fundamental para o registro político da atualidade, da constituição de uma política em torno das minorias.

1.1 – A circunscrição metapsicológica do desamparo

1.1.1 – A tese descontinuista: desfazendo a confusão entre a palavra e o conceito

Na leitura de Birman (1999b), a aproximação da noção freudiana de desamparo exige um esforço interpretativo do leitor que precisa, permanentemente, desembaraçar um nó que articula a palavra desamparo ao uso conceitual que o termo evoca. E isto porque a mencionada palavra é frequente no texto de Freud, independentemente de esta fazer referência ao conceito. Ou, de maneira inversa, pode-se “constatar ainda a presença operatória do conceito de desamparo sem que a palavra desamparo esteja diretamente referida”. (BIRMAN, 1999b, p. 12). Assim, uma tarefa de leitura que se impõe ao frequentador do texto freudiano é a necessidade de, num movimento refinado, depurar os usos diversos do termo, de forma a reconhecer não apenas o conceito implícito no vocábulo, mas também a operação teórica colocada por este conceito, mesmo quando não está expressamente anunciado.

Esta ambiguidade na formulação da noção não deixa de ser sem consequências para o discurso psicanalítico, uma vez que acabou por produzir, e segue fomentando, um permanente

ruído na apropriação e na difusão do termo na comunidade de analistas e nos leitores do texto freudiano. Este ruído, que ultrapassa a diversidade de interpretações que constitui o discurso psicanalítico, aponta para o estabelecimento de “uma áurea de magia” (BIRMAN, 1999b, p.11) que passa, então, a recobrir as particularidades dos diferentes usos da palavra desamparo. Neste contexto, que embaralha palavra e conceito e acaba por favorecer uma difusão prolixa do termo, a noção de desamparo perde sua força de leitura e a confusão entre os interlocutores toma a cena, na medida mesma em que se instaura “uma espécie de Babel condensada na mágica da palavra desamparo” (BIRMAN, 1999b, p. 11). Seguindo a metáfora do texto bíblico, Birman sinaliza para a verdadeira surdez dialógica que caracteriza a disseminação da categoria de desamparo nas diferentes tradições do discurso psicanalítico. É, portanto, no intuito de desfazer este intrincado embaraço, isto é, na tentativa de desencantar o efeito mágico constituído em torno desta palavra, que se organiza um primeiro movimento de leitura que visa, precisamente, determinar as condições que permitem a apreensão do conceito, e não mais do termo.

Com efeito, a hipótese de Birman é que o desamparo, como conceito, tem sua aparição tardia na obra de Freud, de forma que a noção só circula com todo seu alcance conceitual após um longo percurso teórico. Mais especificamente, a formalização do desamparo como conceito é tributária da proposição por Freud da existência de um além do princípio do prazer, da formulação do conceito de pulsão de morte. Deste modo, o que está em questão é que, até os anos 1920, embora o termo desamparo circule como uma palavra recorrente no texto freudiano, ela não expressa, entretanto, a força e o alcance teórico que adquirirá posteriormente. Assim, é não apenas possível, como também necessário, distinguir uma ocorrência adjetiva do termo de forma que esta não se confunda com sua apresentação conceitual.

Como veremos, o que Birman procura mostrar é que a palavra e o conceito não demarcam a mesma realidade, e isto implica dizer que a distância entre um uso e o outro não é efeito de uma distração, ou de um equívoco, mas, de outro modo, é o resultado de um deslocamento que aponta para uma reviravolta epistemológica que marca o texto de Freud. Nesta direção, o que se procurará evidenciar não é simplesmente o surgimento de um conceito, antes ausente, mas, mais precisamente, um deslocamento de eixos paradigmáticos que tem como consequência o estabelecimento de uma nova ordem epistêmica no discurso freudiano. Em outras palavras, este deslocamento se conjuga, na leitura de Birman, com dois pressupostos que iremos acompanhar nos seus pormenores. O primeiro é que esta guinada epistemológica indica a ocorrência de uma descontinuidade fundamental que marca o pensamento de Freud.

Em segundo lugar, esta reviravolta tem como condição de possibilidade a alternância entre diferentes modelos de discursividade.

Contudo, antes de acompanharmos este percurso, é necessário indicar que estas considerações de ordem epistemológica exigem, na mesma medida, uma ponderação de caráter metodológico. A leitura que Birman realiza do discurso psicanalítico, e não exclusivamente sobre a categoria de desamparo, se apoia decididamente na genealogia como método⁵. A aposta de Birman é que genealogia é o artifício que melhor nos permite explicitar as condições de emergência dos diferentes jogos de verdades que compõe o texto freudiano, de maneira que se possa desatrelar o texto freudiano dos “instrumentos balofos que foram herdados da tradição da filosofia do sujeito”. (BIRMAN, 2000b, p. 100). Trata-se, portanto, de afirmar a marca distintiva desta leitura que se esforça, num movimento original e criativo, em “se voltar para o espírito teórico da construção freudiana e não para a letra do seu discurso”. (BIRMAN, 1999b, p. 12). Através deste movimento, o autor pretende estabelecer, fazer falar no texto de Freud, uma versão contemporânea do discurso psicanalítico, de maneira que uma leitura que “permaneça somente nos registros dos enunciados freudianos parece-me francamente insuficiente”. (BIRMAN, 2001, p. 25). Assim, é neste sentido que o psicanalista se dedica, explicitamente, desde o final dos anos 1980, a levar a cabo este trabalho interpretativo.

Com efeito, em *Ensaio de teoria psicanalítica* (1993), encontramos um mapeamento extenso, das problemáticas fundamentais que orientam este percurso pelo texto freudiano, como, por exemplo, a pulsão, a linguagem, a sexualidade. Este trabalho, que organiza epistemologicamente a leitura de Birman, tem uma sequência relevante em três outras obras, a saber, *Freud e a filosofia* (2003); *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico* (2009a); *Entre o cuidado e o saber de si* (2000b). Esta última se destaca, principalmente, por expor em maior profundidade o apoio explícito de leitura que o psicanalista encontra no pensamento de Michel Foucault. Contudo, se neste texto dedicado à aproximação da psicanálise com o filósofo francês, a presença de Lacan se fez de maneira mais indireta, pressupostas nas diferentes problematizações, em *Foucault e Lacan* (2017), publicado em parceria com Christian Hoffmann, a importância do filósofo francês para o trabalho de Birman ficou mais claramente demarcada e anunciada, sobretudo, através da localização entre as disjunções de pensamento entre Lacan e o Foucault.

⁵ Ver, por exemplo, BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Tal como a genealogia é um traço constante na leitura que Birman realiza dos conceitos e das problemáticas psicanalíticas, o trabalho do autor se apoia numa segunda aposta fundamental: a de que existe uma *ruptura extrema* – com consequências teóricas e clínicas – que distingue o primeiro do segundo dualismo das pulsões. Para Birman o pensamento freudiano é caracterizado por uma *descontinuidade* fundamental que introduz e desenha na obra de Freud dois regimes metapsicológicos opostos e incompatíveis. Assim, na passagem da primeira para a segunda teoria das pulsões – acompanhada pelos registros tópicos – não existe apenas uma mudança de nível, ou simplesmente uma complexificação de leituras, mas, de outra forma, uma ruptura radical entre os pressupostos que sustentam cada um dos diferentes paradigmas. Para Birman – em oposição à leitura continuísta entre os modelos –, quando Freud formula uma segunda teoria das pulsões, ele abandona, efetivamente, os operadores teóricos e os pressupostos de leitura que norteavam o primeiro discurso metapsicológico.

Esta aposta se constitui em uma espécie de chave de leitura da obra freudiana, de maneira que o trabalho interpretativo que o autor-comentador realiza procura retirar, ao máximo, as consequências desta ruptura. Foi, por exemplo, sob o crivo desta tese descontinuísta que o psicanalista pôde – apesar da letra do texto freudiano afirmar, por vezes, o contrário – anunciar que existiria um abandono por Freud de suas pretensões científicas para, conseqüentemente, estabelecer a aproximação do discurso psicanalítico com uma estilística da existência (BIRMAN, 1966). Esta aproximação, da psicanálise com a tradição trágica, não seria possível sem supor a operacionalidade desta hipótese descontinuísta. Hipótese que, aliás, vale dizer, está longe de ser um consenso entre os leitores de Freud⁶. Deste modo, não seria exagero afirmar que é sobre este eixo central – que se encaminha para afirmar a anterioridade da pulsão como força – que assenta a leitura de Birman sobre o discurso freudiano. Por diferentes vias, e nas mais variadas obras, o autor se esforça para retirar as consequências e as implicações para o discurso psicanalítico ser afirmado em consonância com os efeitos desta ruptura fundamental.

No que se refere especificamente à noção de desamparo, este antagonismo de perspectivas compreensivas produz uma confusão adjacente, uma vez que o *Projeto de uma psicologia científica* (FREUD, 1973 [1895]) é, ao mesmo tempo, o texto de referência para a leitura continuísta e, também, o *locus* de uma das mais conhecidas afirmações de Freud sobre o desamparo, aquela em que o analista define a noção como a fonte dos sentimentos morais. Como sabemos, Freud relutou em publicar este texto, que apenas veio a público postumamente e de maneira inacabada, em 1950, acompanhado das *Correspondências* trocadas com seu dileto

⁶ Sobre isto, ver: MEZAN, R. **A trama dos conceitos**. Belo Horizonte: Perspectiva, 1991.

amigo Fliess. Como evidencia Ernest Jones (1970), foi apenas com a publicação destas correspondências que se descobriu a existência do *Projeto* como um manuscrito até então inédito. Deste modo, a publicação deste texto, carregado em sua linguagem naturalista, não apenas prestou à aproximação da psicanálise com o discurso da ciência, como encontramos, por exemplo, em Foguel (2007), como também, por seus termos francamente biologicistas, favoreceu uma leitura continuísta entre o *Projeto* e o *Além do princípio do prazer*.

O que Birman argumenta é que o *Projeto* foi apreendido pela tradição de comentadores, no sentido de produzir uma continuidade teleológica na obra de Freud em que as principais teses de leitura formuladas nos anos 1920 já estariam previamente anunciadas no texto do final do século XIX. Assim, “como algumas concepções do *Projeto de uma psicologia científica* se aproximavam de parte das noções encontradas no *Além do princípio do prazer*, supôs-se então que eram similares às de seus primórdios” (BIRMAN, 1999b, p. 14). O que se procura destacar é a força impregnante da leitura continuísta que, ao supor, inadvertidamente, a existência de equivalências epistemológicas ao longo da obra freudiana, acabou por influenciar diferentes tradições interpretativas da psicanálise, desde aquelas marcadas por um viés fisicalista, “às hermenêuticas, passando pelas leituras da semiologia e linguística da psicanálise” (BIRMAN, 1999b, p. 14). Como consequência, a noção de desamparo tornou-se um exemplar característico da leitura continuísta, uma vez que se encontra na base desta manobra equivocada que faz falar o conceito onde se expressa uma palavra.

Com efeito, embora o *Projeto* demarque uma descontinuidade com *Além do Princípio do prazer*, ele pode, não obstante, ser lido em uma similaridade discursiva com a primeira tópica e a com o primeiro dualismo pulsional (BIRMAN, 1999b). Assim, é justamente uma modificação parcial do texto de 1895, sobretudo no que se refere a uma modificação da linguagem naturalista que domina o *Projeto*, que servirá de matéria-prima para a formulação do capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1973 [1900]), onde se encontra, segundo Birman, sintetizados os arranjos fundamentais que organizam o pensamento freudiano até a viragem dos anos 1920. Em outras palavras, numa continuidade paradigmática com o *Projeto*, encontramos na *Interpretação dos sonhos* a arquitetura fundamental do primeiro discurso metapsicológico construído por Freud. Com isso, os argumentos fundamentais do *Projeto* se aliam homologamente com as formulações do primeiro dualismo pulsional, embora estejam, por isto mesmo, em descontinuidade com as reformulações dos anos 1920.

1.1.2 – Freud: entre escolhas metafísicas e pressupostos biologicistas

Tendo clareado o terreno, expondo a prioridade metodológica da leitura descontinuista, podemos avançar em dois passos subsequentes. Primeiro, evidenciar a existência de um pressuposto metafísico que acompanha, silenciosamente, a passagem da primeira para a segunda teoria das pulsões. Segundo explicitar como esta escolha metafísica é acompanhada, nos seus meandros, de um reposicionamento de Freud em relação ao discurso da biologia. Estes dois movimentos, que no conjunto explicitam os artifícios de leitura que organizam o texto freudiano, se fazem necessários na medida em que permitem uma desnaturalização do pensamento do psicanalista, especificando suas principais referências e explicitando suas condições teóricas de enunciação.

1.1.2.1–Noções de vida e morte

A partir destas referências, Birman constrói seu argumento, inicialmente, destacando a estranheza possível que pode causar a afirmação de que a metapsicologia freudiana se organiza a partir de um fundamento de ordem metafísica, uma vez que a pretensa insistência de Freud em aproximar a psicanálise do discurso científico, bem como a linguagem positivista que, muitas vezes, domina o texto, produzem, à primeira vista, um distanciamento das especulações pantanosas da metafísica. Contudo, como destaca o psicanalista “qualquer discurso teórico com pretensão científica supõe sempre algumas escolhas metafísicas prévias, que são suas condições concretas de possibilidade” (BIRMAN, 1999b, p. 16). Assim, os argumentos que compõem a teoria freudiana são perpassados por escolhas prévias que orientam suas condições de possibilidade. Entretanto, reconhecer estes pressupostos, não significa, obviamente, desconsiderar a dimensão original de leitura realizada por Freud, mas, de outra forma, pode ampliar seu alcance, localizando suas condições histórico-epistemológicas de enunciação.

A hipótese que precisamos aprofundar em sua demonstração é esta que, indiretamente, já anunciamos: existem perspectivas metafísicas diversas que estão pressupostas na primeira e na segunda teoria das pulsões. Portanto, Freud, queira ou não, explicita ou não, ao adjetivar a pulsão como de “vida” ou de “morte”, e ao se interrogar pelas origens míticas da pulsão, orienta-

se a partir do debate metafísico sobre os “valores de vida e de morte” (BIRMAN, 1999b, p. 16). A aproximação por Freud da tradição metafísica não é, portanto, uma escolha, mas um pressuposto de leitura que subjaz ao texto freudiano. Nesta direção, o argumento enunciado por Birman é que Freud, ao formular sua primeira tópica, esquematicamente esboçada na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1973 [1900]), confere à vida uma prioridade sobre a morte. Neste primeiro domínio discursivo, a vida foi estabelecida como um valor fixado originariamente, como “condição de origem insofismável do ser” (BIRMAN, 1999, p. 16), ao passo que morte seria compreendida em franca oposição a esta; ou seja, como “a perda deste bem originário, o produto inevitável e a resultante do seu desgaste” (BIRMAN, 1999b, p. 16). Desta maneira, vida e morte estariam em permanente oposição, tendo a morte uma dimensão de uma exterioridade sobre a vida.

O que Birman procura encaminhar é que esta perspectiva metafísica, que confere uma anterioridade à vida como valor, teria se alterado fundamentalmente com a publicação do *Além do princípio do prazer* e com os desdobramentos da incidência da pulsão de morte formulados, como veremos, no *Problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1973 [1924]). Após esta viragem, destaca Birman (1999), os pressupostos de prioridade se alteram e Freud passa a conceber sua ontologia a partir não mais da vida, mas da morte estabelecida como origem. Este reposicionamento altera o jogo de forças de forma que passa a existir uma “uma imbricação entre vida e morte nesta segunda posição, e não mais uma relação de exterioridades entre essas possibilidades” (BIRMAN, 1999, p. 16). Neste deslocamento, a vida deixa de ser uma referência determinada para se tornar uma aquisição, uma conquista que se estabelece “a partir do investimento do Outro” (BIRMAN, 1999b, p. 21). Neste novo contexto, por mais que a vida possa se impor, a morte está virtualmente sempre presente, não mais como uma exterioridade, mas na dinâmica mesmo do estabelecimento da vida. É, portanto, a morte, e não mais a vida, que instaura o regime do ser, a ordem da existência. Deste modo, a desarticulação do primeiro modelo pulsional tem como condição uma alteração de prioridades entre as noções de vida e morte, o que implicou uma reconfiguração metafísica no pensamento freudiano.

1.1.2.2 – Paradigmas biologicistas: vitalismo X mortalismo

A disjunção entre ordens metapsicológicas distintas é articulada, no argumento de Birman, a um segundo passo que interliga as especulações de ordem metafísica – sobre o valor da vida e da morte – ao discurso biologicista que caracteriza o texto freudiano. O que interessa a Birman é apontar como os discursos biológicos, formalizados ao longo do século XIX, são incorporados por Freud e aliados ao debate metafísico para afirmar uma leitura do organismo definido ora por um fundamento *vitalista*, ora assentado em uma perspectiva que compreende a origem do ser a partir de um *mortalismo*.

Com efeito, nesta incorporação, o debate ontológico sobre a origem do ser se desloca entre duas concepções de organismo: o vitalismo, que tem como ponto de partida o estabelecimento de uma anterioridade da vida sobre a morte, isto é, que funda a origem do organismo na “*ordem da vida*” (BIRMAN, 1999b, p. 17; grifo do autor) e o mortalismo, que, ao contrário, sustenta uma concepção de organismo baseado na anterioridade da morte sobre a vida, portanto, fundamentada na “*desordem da morte*” (BIRMAN, 1999b, p. 17; grifo do autor)⁷. Portanto, ordem e desordem são dois signos que circulam expressando paradigmas opostos e que servem a diferentes compreensões do organismo humano. Foi a partir desta oposição que Freud se valeu para constituir suas leituras metapsicológicas, deslocando-se, para tanto, de um modelo que se expressa, na primeira teoria das pulsões, em bases vitalistas, para um modelo biológico de base mortalista que constitui a segunda leitura sobre as pulsões (BIRMAN, 1999b).

Deste modo, a publicação do *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1973 [1920]) tem, como condição de possibilidade, como pano de fundo, a eleição de um novo referencial metafísico que se expressa através do discurso biologicista do mortalismo. Como aponta Birman, foi a eleição, por Freud, do discurso mortalista que permitiu a formulação do psiquismo baseado na “prematuridade do organismo humano, que viria ao mundo incapacitado para a vida, sobretudo no que tange ao sistema nervoso”. (BIRMAN, 1999b, p. 19). Assim, esta concepção de uma insuficiência primordial do organismo – fundamental para a formação da noção de desamparo – é precedida deste deslocamento de referenciais realizado por Freud. É a partir desta eleição do mortalismo que será possível, em oposição ao modelo vitalista, estabelecer uma concepção de organismo humano definido pelas ideias de insuficiência e de incapacitação. Além disso, como resultado de prematuridade para a vida, é em função do reconhecimento desta

⁷ As perspectivas de leitura do vitalismo e do mortalismo, bem como as referências que serão feitas abaixo aos trabalhos de C. Bernard e Bichat, estão aqui expressas de forma sintetizada, com o intuito de expor o fundamental na leitura que acompanhamos, a saber, o deslocamento de Freud entre dois modelos paradigmáticos distintos. Para aprofundamento ver: CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

“incapacidade vital, que o organismo humano precisaria do outro, de maneira absoluta, como condição *sine qua non* para a sua sobrevivência enquanto organismo” (BIRMAN, 1999b, p. 19; grifo do autor). Assim, este deslocamento de referenciais permite também que a necessidade do outro para o estabelecimento da vida seja afirmada no nível biológico do organismo.

O que Birman procura sinalizar – a partir da arqueologia do discurso médico realizada por Foucault em *O nascimento da clínica* (1994) – é que esta guinada freudiana, entre modelos pulsionais, é precedida de deslocamento que vai da referência fundada em C. Bernard a outra, que se assenta nos pressupostos teóricos da anatomoclínica de Bichat. Este último, ao anunciar sua famosa tese de que “a vida é um conjunto de forças que lutam contra a morte”, inverte de maneira importante a hipótese de Bernard, na medida em que descarta a concepção de vida como uma anterioridade estabelecida *a priori*, como, principalmente, introduz a morte no interior da vida, e não mais como uma exterioridade desta. Bichat, então, formula outra concepção de vida, em que a morte não é mais compreendida como uma exterioridade radical, mas como uma presença inquietante e silenciosa que compõe o organismo vivo. Nesta tese, a vida está em conflito de forças permanente com a morte, de maneira que esta última é um polo sempre presente na experiência da vida.

É a partir do estabelecimento deste duplo movimento, que interliga o debate metafísico a teses biologicistas em torno do vitalismo e do mortalismo, que Birman (1999b) poderá, finalmente, aproximar-se com mais detalhes e com mais vagar da metapsicologia freudiana. O que está em questão nesta aproximação é demonstrar como, nos pormenores, o deslocamento realizado por Freud entre o primeiro e o segundo dualismo pulsional pressupõe e, ao mesmo tempo, reproduz o fundamental destas teses enunciadas.

1.1.2.3 – Discursos metapsicológicos: escolhas forçadas

Se visitarmos o *Projeto*, já nas suas partes iniciais, veremos que Freud se confronta com o fato de que, no funcionamento do sistema nervoso, “os neurônios tendem a se desfazer de Q” (FREUD, 1973 [1985], p. 35). Para Freud o aparelho psíquico busca o estabelecimento de uma quietude ($Q=0$), contudo, se este movimento tendencial for dominante, se toda energia circulante for escoada do sistema nervoso, o organismo não terá energia suficiente para suprir as necessidades, como fome, por exemplo, uma vez que, como sabemos, os impulsos se

originam não apenas de fonte externa, mas, também, interna. Assim, como indica Garcia-Roza (1994), embora Freud não formule, neste momento, propriamente um princípio de constância, ele reconhece, na forma de uma lei da constância, a necessidade de que, para a vida se manter, é necessário que o sistema neuronal mantenha o mínimo de excitação, isto é, que Q seja diferente de zero. Deste modo, Freud, embora reconheça esta tendência à inatividade do organismo, absorve esta perspectiva em favor da prioridade concedida ao princípio da constância. Esta recusa por Freud do princípio da inércia em favor da constância é importante, uma vez que ela fixa, como veremos, a compreensão do psiquismo que vigora até 1920.

Para Birman, na base desta transmutação realizada por Freud – que reverte sua intuição inicial com a recusa do princípio de inércia em favor de uma lei da constância – se encontra a prioridade concedida pelo psicanalista austríaco, ao modelo teórico do vitalismo, na medida em que “seria impossível para um teórico marcado pelo vitalismo admitir um processo de eliminação total de energia” (BIRMAN, 1999b, p. 20). Seria, então, em favor deste comprometimento teórico vitalista que o sistema neuronal foi formulado por Freud em termos de uma retenção mínima, e não como uma tendência absoluta à descarga. Em outras palavras, o organismo em seu funcionamento impõe *urgências* que, para Freud, neste momento, estão sempre a favor da vida, já que esta possui uma anterioridade originária e primordial.

Além disso, em favor do mesmo argumento, Birman destaca que, se a constância energética foi imediatamente assimilada por Freud, é porque este pressupõe um circuito pulsional ordenado capaz de permitir a circulação das excitações no plano da representação, “isto porque, admitir a retenção e a constância energética não eliminável implicaria já um esquema de satisfação possível para a excitabilidade, razão necessária para a sua retenção” (BIRMAN, 1999b, p. 20). A consequência desta pressuposição do circuito pulsional previamente estabelecido se articula então com suposição de que a pulsão seria originariamente sexual, isto é, a expressão direta da força vital (BIRMAN, 1999b). Com esta equivalência, “o esquema teórico do vitalismo encontra-se transposto então para a linguagem da sexualidade de maneira imediata. A ordem vital se identificaria, então, como a sexualidade e o prazer” (BIRMAN, 1999b, p. 21).

Como vimos, na leitura de Birman, a introdução da pulsão de morte demarca uma descontinuidade radical no pensamento freudiano, opondo, drasticamente, a primeira da segunda tópica. Deste modo, o reconhecimento por Freud de que existiria um *além* que desorganiza a estabilidade do psiquismo regido pelo princípio do prazer demarca o limite do discurso vitalista na metapsicologia freudiana (BIRMAN, 1999b). A consequência desta leitura

é que a introdução do conceito de pulsão de morte, como uma tendência ao inanimado, traz de volta o problema que já havia sido colocado pelo princípio da inércia, só que agora expresso no princípio de nirvana. Como afirma Laplanche e Pontalis: “o princípio de nirvana, tal como aparece muito mais tarde na obra de Freud, pode ser considerado como uma reafirmação, num momento decisivo do pensamento freudiano (‘virada’ dos anos 1920), da intuição fundamental que já guiava o enunciado do princípio de inércia” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 363). A leitura de Birman (1999) é que esta tendência originária do ser para a morte, regida pelo princípio de nirvana, evidencia a existência de um perfilamento operado por Freud ao modelo biológico do mortalismo anunciado por Bichat. Desta aproximação adviria, então, uma equivalência entre a prematuridade do organismo para a vida, formulado por Bichat, e a afirmação para a descarga absoluta enunciada por Freud através do princípio de nirvana.

Assim, o reconhecimento da força insidiosa da pulsão, definida como uma intensidade constante, permite, desta feita, que a questão fundamental se volte para a compreensão do estabelecimento da vida, ou em termos freudianos, da luta permanente que trava Eros para existir, para se impor, *apesar* da insistência de Tanatos. Se a morte guia a existência como uma tendência anunciada, Eros precisa realizar o ordenamento, a conjugação necessária para que a vida se imponha, como afirma o psicanalista austríaco (1973 [1985]) no *Além do princípio do prazer*. Para Birman, o fato de que Freud tenha prontamente assimilado o poder ordenador de Eros à pulsão de vida é uma evidência de que o paradigma vitalista vigorou na primeira teoria da pulsão, na medida em que esta equivalência confirma o vínculo entre a pulsão sexual e a força vital. Contudo, se este movimento explica *o que* se passa na imposição da vida sobre Tanatos, ele não explica *o como* ocorre esta imposição, e é aqui que chegamos ao problema da alteridade, da consideração do outro, seja na sua dimensão especular, como um outro “igual”, seja o Outro, como a cultura, o discurso que nos antecede.

Ao considerarmos a dinâmica de forças necessárias para a que a vida seja instaurada, verificamos que não existe nenhum *imperativo* no interior do organismo que, *per se*, interrompa a tendência inicial do organismo à quietude total, o que implica dizer que “a possibilidade para que a ordem vital se intuisse adviria de algo exterior ao organismo, que como uma contraforça vital se contraporá ao movimento para a descarga” (BIRMAN, 1999b, p. 21). Desta maneira, a vida e seus representantes deixam de ser uma garantia fixada na origem para se transformarem no resultado da ação do outro sobre o organismo. Com isso, é apenas através do intermédio do outro que a pulsão de morte pode ser regulada pela pulsão de vida, na medida em que “seria pela exterioridade que a interioridade seria constituída como ordem sexual, transformando a

natureza do organismo, ao alocar nesses territórios de autoerotismo que se oporiam aos movimentos para a descarga mortífera” (BIRMAN, 1999b, p. 22). É, portanto, através da externalidade necessária do Outro que o esvaziamento originário do organismo pode ser contido, ou seja, é graças a uma ação do outro sobre o organismo que Eros pode realizar seu trabalho de unificação e de ordenamento das forças disruptivas da pulsão de morte.

1.1.2.4 – Um fio de continuidade

Antes de prosseguirmos na apresentação do argumento principal que acompanhamos, vale destacar que Birman (2009a) realiza uma leitura do ensaio *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1968 [1915]) para indicar que a crítica de Freud à primazia de um circuito pulsional originário já se fazia presente no ensaio de 1915, através, principalmente, do estabelecimento da autonomia da força pulsional em relação aos representantes da pulsão. Com isso, não obstante, na manutenção deste ensaio nos pressupostos do discurso vitalista, existiria, contudo, uma importante *continuidade* entre *As pulsões e seus destinos* e a segunda tópica, no que se refere, principalmente, à necessidade da ação do trabalho do outro para a criação do circuito pulsional e, conseqüentemente, para a constituição do corpo erógeno. Nesta medida, sinaliza o autor, os destinos das pulsões, especificados por Freud no ensaio de 1915 – retorno para o próprio corpo, passagem da atividade para a passividade, recalque e sublimação – já são evidências da externalidade necessária do outro para a conformação das forças intensivas da pulsão.

Com efeito, se, na primeira metapsicologia freudiana, a incidência da força vital indicava a operacionalidade imediata do circuito pulsional, com o estabelecimento da dinâmica mortalista e da autonomia da pulsão, o regime das representações fica dependente do agenciamento do outro, do investimento deste, que cumpre a função de, através da oferta e da nomeação dos objetos de satisfação, realizar o “trabalho de ligação da força da pulsão aos objetos de satisfação, pela interpretação que faria daquilo que demanda aquela força” (BIRMAN, 1999b, p. 23). Portanto, a mediação do outro é necessária e decisiva para que a vida pulsional se estabeleça e para que as forças agregadoras de Eros possam conter o movimento de descarga impulsionado por Tanatos. Entretanto, embora seja necessário esperarmos o *Além*

do princípio do prazer para que todo este modelo tome a sua forma maior, o ensaio de 1915, sobre as pulsões, representa um importante passo nesta direção.

1.1.3 – O desamparo como conceito: a externalidade incontornável do outro

Nosso percurso até aqui procurou apresentar como a viragem dos anos 1920 foi acompanhada de escolhas, boa parte delas não explicitadas por Freud, entre modelos filosóficos e biológicos distintos. Como anunciamos, foi apenas com o estabelecimento da anterioridade da força pulsional que o desamparo pôde surgir como um conceito propriamente psicanalítico. Assim, dando mais um passo em direção ao nosso objetivo neste momento – que é o de circunscrever as condições metapsicológicas que permitem essa enunciação conceitual –, vejamos, finalmente, como Birman inscreve a categoria de desamparo no campo de forças entreaberto a partir dos anos 1920.

Com efeito, para irmos direto ao ponto, na leitura de Birman, o estabelecimento conceitual do desamparo tem como condição de possibilidade a retomada, por Freud, da tese, enunciada no *Projeto*, de que existiria no organismo uma tendência à descarga completa. Contudo, como nestes primórdios do discurso psicanalítico Freud embasava seu pensamento num referencial vitalista, esta tese da propensão do organismo à descarga completa não pôde ser devidamente sustentada. Em 1920, entretanto, ao formular a hipótese da pulsão de morte, o analista recoloca em cena o problema fundamental lançado no *Projeto*, tal como é, agora, expresso na existência de um princípio de nirvana. Com este movimento, Freud retoma a hipótese de que o organismo é marcado por uma tendência ao inanimado. Em outras palavras, desfeito o compromisso com o paradigma vitalista, foi possível a Freud retomar a hipótese abandonada do *Projeto* de que a morte teria uma anterioridade sobre a vida. Nesta perspectiva, afirma Birman, o desamparo “é o correlato, na natureza humana, de sua propensão originária para a descarga total e absoluta das excitações, na medida em que inexiste no ser qualquer meio de domínio destas, apenas restando, para aquele, a possibilidade de sua eliminação” (BIRMAN, 1999b, p. 23). O desamparo, como um conceito, apenas existe com a adoção, por Freud, de um referencial mortalista, ou seja, a partir do reconhecimento de uma tendência fundante do organismo em descarregar totalmente as excitações e a restabelecer um estado de uma calma originária, um tempo zero de excitações.

A prevalência no organismo de um empuxo a um tempo zero de excitações, isto é, a anterioridade da força insidiosa da pulsão, faz com que não exista no interior do organismo instrumentos próprios capazes de conter esta propensão ou mesmo de oferecer outros destinos para esta excitação que não levar o organismo à morte. Como afirma Freud (1968 [1926]), o organismo seria permeado pela dimensão de um *excesso*, que se constituiu na relação entre a força constante da pulsão e a inexistência de instrumentos para eliminar estas excitações. Por isto mesmo, não fosse a presença do outro, o organismo sucumbiria à morte, afinal, é o outro “que agenciaria os instrumentos para a força pulsional que lhe faltam [ao organismo] intrinsecamente para construir destinos outros para a força pulsional que permitam a construção da ordem vital” (BIRMAN, 1999b, p. 23). A ordem vital não possuiu sua existência previamente assegurada, o seu estabelecimento depende da ocorrência do trabalho de ligação das forças pulsionais, ou seja, do investimento erógeno do outro.

É diante da necessidade desta presença incontornável do outro que o desamparo alcança, no argumento freudiano, sua consistência conceitual mais acabada. Com efeito, numa primeira marca de temporalidade, o desamparo se evidencia pela incapacidade inaugural, biológica, de engendramos a vida com artifícios próprios, ou seja, pelo fato de indispor-mos de instrumentos autônomos capazes de nos constituirmos no momento do nosso nascimento. Esta condição implica, como consequência, uma dependência extrema do organismo humano à dimensão alteritária. Sem esta presença mediadora não é possível que a vida se instaure e o organismo humano fica condenado à morte. Assim, existe um desamparo primordial que caracteriza e acompanha o nascimento do organismo humano, ou seja, este não possui em si condições de subsistência e depende de uma intersubjetividade externa para que não sucumba à morte.

Numa segunda marca de temporalidade, a radicalidade desta condição primordial se encaminha para o fato de que, mesmo quando o sujeito adquire condições de suprir cuidados à própria vida, este não se desfaz desta dependência ao outro. Assim,

mesmo que o sujeito se torne possuidor de instrumentos para manejar melhor o excesso produzido pelas excitações, inexistentes nas suas origens relativizando, pois, a sua absoluta dependência do outro, o fato de que a força pulsional seja uma força constante e contínua recoloca o sujeito na condição de desamparo fundamental e de dependência do outro (BIRMAN, 1999b, p. 33).

Deste modo, a dependência radical do outro – que se expressa tanto na incapacidade biológica do organismo, como na necessidade indeclinável do outro para a erogeneização dos destinos conferidos à pulsão – é uma invariável que perpassa as diferentes temporalidades em

que se expressa a nossa condição desamparada. Isto porque, como afirma Birman, cabe ao outro realizar um “trabalho de *conjunção* entre os registros diferentes da *força*, do *objeto* e da *representação*, pela qual se ordenaria o circuito pulsional” (BIRMAN, 1999b, p. 25; grifos do autor). É por intermédio incontornável do outro que podemos realizar a costura que articula a força pulsional aos objetos e aos representantes da pulsão, o que implica dizer que é o “outro que realiza o trabalho pela qual a força pulsional seria transformada num *circuito pulsional*, isto é, constituída de objetos de satisfação e inscrita no mundo das representações” (BIRMAN, 1999b, p. 25; grifo do autor). Em outras palavras, esta *conjunção*, ou nos termos de Freud este trabalho de ligação, “do disperso e do diferente” (BIRMAN, 1999b, p. 25) corresponde a função da pulsão de vida que erogeniza o organismo pela construção de um circuito pulsional.

Com efeito, somos dependentes deste trabalho de conjugação que torna a vida realizável. Assim, mesmo considerando que ao longo da existência podemos adquirir habilidades em *governar* o impacto da força pulsional, nossa condição de desamparo fundamental é, permanentemente, relançada no funcionamento do circuito pulsional, na incidência constante da pulsão como força. O desamparo é, portanto, signo maior do hiato permanente que se estabelece entre o impacto da pulsão e de seus representantes e os objetos necessários para experiência de satisfação (BIRMAN, 1999b). Assim, mesmo que o sujeito possa se experimentar na arte de gerir a incidência da força pulsional, este *governo de si*⁸ não se realiza sem a mediação imprescindível do outro, que opera no sentido de mediar as construções dos destinos erogeneizados para a força pulsional.

Desta forma, o desamparo impõe ao psiquismo um funcionamento regulado por uma ordem *contingente*, por um vazio que se expressa num relançar permanente e imponderado do circuito pulsional. Esta imprevisibilidade constitui a natureza do circuito, mas refere-se também ao caráter paradoxal desta presença, que, apesar de necessária, é, por vezes, desconcertante, afinal, no limite, somos dependentes de um outro que não conhecemos e nem escolhemos. Ou seja, não governamos totalmente, nem de maneira fácil, a dosagem desta presença fundamental⁹. Assim, vale repetir, mesmo que o sujeito aprenda a manejar este excesso, a regular e dosar este imponderado, o fato de que a pulsão impõe ao psiquismo uma força

⁸ Este trabalho, de uma gestão permanente das intensidades, pode ser aproximado àquilo que Foucault (2010), em seu estudo sobre centralidade da ética na Antiguidade, nomeou como um *governo de si*. Isto é, como um trabalho sobre si, que se constitui num permanente recomeço. Trata-se, portanto, do trabalho que o sujeito realiza no governo do imponderável, na fabricação de destinos para o registro das intensidades que caracteriza o sujeito na experiência do desamparo.

⁹ Esta relação ambígua com a alteridade será explorada ao abordarmos o masoquismo como forma de subordinação. Uma questão que obviamente se articula com o tema do desamparo e que também se faz presente na obra de Butler ([1997] 2017).

constante, reenvia o sujeito à posição de desamparo fundamental e, logo, à dependência incontornável do outro.

1.1.4 – Entre a dádiva e o dom: a necessidade de convivermos

No argumento de Birman, estes diferentes modelos epistemológicos, que se alternam com tópicos, são acompanhados ainda da existência de duas retóricas distintas e opostas que explicam o estabelecimento da ordem da vida. Numa primeira destas, formulada em consonância com a primeira teoria das pulsões, o surgimento da ordem vital foi compreendido por Freud no registro da *dádiva*. Nesta retórica, a vida foi pensada como um “bem”, como uma “qualidade inerente ao vivente” (BIRMAN, 1999b, p. 24). Neste contexto, tomando a vida como algo imediatamente dado, Freud não precisou explicar a origem da ordem sexual, por isto mesmo, estabeleceu uma equivalência estrita entre o surgimento da vida e o estabelecimento do registro das pulsões. Com isto, supôs “que o circuito pulsional já estaria pré-formado no registro da Natureza” (BIRMAN, 1999b, p. 26). Existiria, portanto, nesta leitura, uma naturalidade e uma viabilidade imediata do movimento de circulação da pulsão que foi prontamente formulado como sendo inerente ao organismo. Com o predomínio estrito do princípio do prazer, a ordem sexual – a erogeneidade – foram compreendidos como sendo atributos intrínsecos à Natureza, como um produto natural da relação direta que existiria entre o nascer e o estar em condições de “possuir” a vida. Seria, por este motivo então que, neste contexto, a ordem da vida foi expressa por Freud no domínio da dádiva, ou seja, como um presente, uma oferta, doada aos seres pela Natureza (BIRMAN, 1999b).

Contudo, o predomínio deste discurso se alterou radicalmente com o *locus* construído por Freud em torno da necessidade invariável do outro para que a vida fosse estabelecida. Neste novo contexto, que acompanha a segunda teoria das pulsões, a vida deixou de ser compreendida como um presente, como uma realidade dada, para se tornar o *efeito* da intervenção necessária do outro. Com isto, a ordem vital apenas se estabelece a partir da ação do “outro, pela erogeneização do organismo prematuro e incapacitado para a vida” (BIRMAN, 1999b, p. 24). Neste registro, passa a existir, então, uma disparidade entre a ordem da vida e o estabelecimento do circuito pulsional, na medida em que o estabelecimento deste não está previamente

garantido, mas, de outro modo, fica condicionado à ocorrência do trabalho e ao investimento do outro, que, em última instância, constitui também o corpo erógeno.

Nesta perspectiva, marcada pela prematuridade do organismo, a ordem da vida foi explicada por Freud não mais no registro da dádiva, mas através de uma retórica do *dom* (BIRMAN, 1999b, p. 24). Nesta retórica, a vida não é mais compreendida como uma condição inerente ao organismo, uma vez que este não dispõe de instrumentos suficientes para se auto sustentar. Com isto, a insurgência da vida é da ordem do artifício, e o estabelecimento desta fica sempre condicionado a uma transmissão, cujos termos nos torna dependentes da presença do outro. Portanto, a ordem da vida não é um dado imediato, na medida em que a vida não está garantida previamente, mas algo que pode, ou não, se impor. Assim, a vida é uma aquisição que depende, em última instância, do *acaso* ofertado pelo encontro com o cuidado do outro.

Nesta nova concepção, o surgimento da ordem da vida depende da presença do outro, mas também, fundamentalmente, da *suficiência* de um investimento que conjuga a ação de alinhar e de nomear a incidência pulsional. Por isto mesmo é que “a linguagem adviria como a resultante maior do trabalho de conjugação conjuntiva realizada pelo outro, maneira pela qual o desamparo poderia ser manejado na condição humana” (BIRMAN, 1999b, p. 27). A vida não é simplesmente um presente, mas um *dom* que, uma vez que não está estabelecida, pode ser, potencialmente, viabilizada através da ação do outro. Neste contexto, sem o intermédio alteritário, não é possível realizar um trabalho “gramatical do verbo, que pela sua conjugação costura as relações entre a força pulsional, os objetos da pulsão e o mundo da representação” (BIRMAN, 1999b, p. 26). A exequibilidade da vida é efeito da ação e da incidência da fala sobre o organismo, e da *interpretação* que faz o outro para costurar e conjugar a força da pulsão aos objetos e representantes desta. Assim, “seria pela ação do verbo que a conjugação entre os registros do sujeito e do objeto se constituiriam efetivamente, esboçando pois a ordem da linguagem” (BIRMAN, 1999b, p. 27). O circuito pulsional deixa de ser compreendido como algo originário para se tornar o resultado possível do agenciamento realizado pelo outro que, através da oferta dos objetos de satisfação, nomeia e, portanto, interpreta a demanda expressa na força pulsional.

A diferença entre o registro da dádiva e do *dom* que Birman procura estabelecer, a partir de uma referência evidente ao *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss¹⁰ (2008), é que, compreendida como uma dádiva, a ordem da vida e, portanto, seus correlatos de leitura no texto

¹⁰ MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008.

freudiano – o circuito da pulsão, a erogeneidade – seriam, não o resultado de um trabalho e sim um bem ofertado imediatamente ao ser no *momento* do nascimento. Compreendida numa retórica do dom, existe não uma naturalidade, mas, de outro modo, uma artificialidade no estabelecimento da ordem da vida, na medida em que a efetividade da vida fica dependente de uma ação constitutiva promovida pelo outro. Esta artificialidade aponta para o reconhecimento de que a ordem da vida não é uma oferta entregue gratuitamente aos viventes, mas uma conquista lançada no campo da cultura. A vida não está inscrita imediatamente como efeito de nosso vínculo com a Natureza que nos acolhe, de outra forma, é o traço maior de nossa inscrição na cultura, de nossa dependência estrita do trabalho do outro (BIRMAN, 1999b). Deste modo, não existe nenhuma garantia que interligue o nascimento ao estabelecimento da vida propriamente dita, por isto, viver em comunidade implica a afirmação de um pacto, que se expressa na constituição de uma dívida simbólica, que estabelece as condições de nossa inserção na cultura (BIRMAN, 1999b). A ordem da vida não é, portanto, uma dádiva, mas, algo inscrito numa dinâmica da transmissibilidade, de modo que a cultura implica a partilha, e, por que não, na elaboração desta dívida que assumimos com o outro ao nascermos.

Como vimos, para Birman, o estabelecimento do desamparo como um conceito é o correlato do abandono, por Freud, do princípio de constância em favor do princípio de nirvana, isto é, da recusa do predomínio estrito do princípio do prazer. A partir desta leitura, o que gostaríamos de indicar, nos termos que nos interessa, é que enquanto vigorou o primeiro dualismo pulsional, a subjetividade foi compreendida por Freud modulada por uma proteção vertical, expressa na hegemonia do princípio do prazer. Sob a égide deste modelo, o psiquismo possuía um anteparo que garantia o equilíbrio homeostático das forças. Por sua vez, ao estabelecer a vida psíquica regida pelo campo das intensidades, Freud rompe com a homeostasia como tendência soberana e, portanto, com um princípio vertical que rege a subjetividade.

Retomando a marca descontinuísta da leitura de Birman, podemos dizer que a anterioridade e a autonomia conferidas à força da pulsão fazem referência a um deslocamento do psiquismo regulado por um princípio soberano que se assenta numa lógica de exceção garantida pelo *Um*, para o psiquismo compreendido no registro da *multiplicidade* da força pulsional. A inversão de prioridades – que acompanha a passagem do primeiro para o segundo dualismo das pulsões – é seguida por uma quebra na hegemonia soberana da homeostasia como base do funcionamento do psiquismo. Defender, como faz Birman, a radicalidade do psiquismo perpassado pelas forças irrepresentáveis da pulsão, significa estabelecer uma *horizontalidade* radical que permeia a vida psíquica. Em outras palavras, a anterioridade da pulsão de morte,

compreendida como uma força que nos atinge constantemente e para a qual não temos defesa possível, indica o estabelecimento da horizontalidade no registro do psiquismo. Diferentemente da primeira teoria das pulsões, em que a prevalência da homeostasia regulava verticalmente o psiquismo, a pulsão como força ininterrupta nos lança numa relação planificada com as intensidades pulsionais. A dependência ao outro não apaga esta condição horizontal, uma vez que a presença necessária da alteridade não suplanta o regime de *contingência* do funcionamento psíquico.

Assim, a circunscrição metapsicológica do desamparo é acompanhada de um deslocamento entre modelos distintos e antagônicos de formas de subjetivação. Em um primeiro, a homeostasia do funcionamento psíquico era garantida por um princípio unificador vertical, que regulava soberanamente o regime de circulação das intensidades, por isto, vigorava um sistema de proteção e amparo para a circulação das forças. Este modelo se transmuta e se complexifica, com uma inversão radical, em um segundo modelo. Neste, as subjetividades são compreendidas, no campo imanente da multiplicidade intensiva das forças da pulsão. Este novo modelo é caracterizado por uma horizontalidade, ditada pelas intensidades, em que não existe proteção possível, ou eficiente o bastante, capaz de estabelecer proteção contra o impacto da força pulsional. O conceito de desamparo implica, neste desenho metapsicológico, uma imanência estrita com a multiplicidade que rege o campo pulsional. Por mais que possamos nos exercitar no governo destas forças, a contingência e a imprevisibilidade do circuito, nossa dependência do outro na costura destas forças nos recoloca diante do desamparo fundamental.

1.2 – Afirmação do desamparo: uma experiência ética

A articulação deste denso percurso, que, apesar de acompanhado com certa esquematização, expõe a circunscrição da metapsicologia do desamparo, se encaminha na totalidade de sua complexidade teórica para a proposição, por Birman, da positivação da categoria freudiana de feminilidade. Positivação, uma vez que, para o psicanalista, este conceito, embora presente na obra de Freud, se encontra “formulado de maneira negativa, é verdade” (BIRMAN, 2001, p. 223). Ou seja, a feminilidade, seria uma presença latente, uma espécie de intuição expressamente localizável, mas que, por sua presença encoberta, exigiria, para sua positivação, o trabalho interpretativo do autor-comentador. Além disso, a necessidade

deste trabalho se justifica pelo fato de que a feminilidade, tal como o desamparo, se encontra, no texto freudiano, “de maneira assistemática e sob a forma de comentários pontuais” (BIRMAN, 2000a, p. 43). O que explica, portanto, a necessidade de um trabalho interpretativo, bem como das diferentes associações teóricas que permitam evidenciar devidamente as conexões e as direções de sentido, decorrentes desta positivação.

Assim, se até aqui o desamparo nos permitiu acompanhar a constituição de um circuito pulsional que se caracteriza, em sua radicalização, para a horizontalização que a força pulsional impõe ao psiquismo; a positivação da feminilidade – o desamparo, compreendido como uma experiência – aponta para a subjetivação deste circuito, portanto, para a dimensão de *horizontalidade* que marca o processo de diferenciação do sujeito em relação ao outro, como um agenciador inescapável do circuito da pulsão. Com isso, na leitura de Birman, o desamparo é o nome possível para as formas de subjetivação que se forjam na ausência da referência do balizador masculino. Dito de outra maneira, “a perda de referência no campo da soberania, [...] teve o efeito de provocar a perda do suporte sobre o qual se realizava a ordenação da subjetividade” (BIRMAN, 2006 p. 207). Assim, se, como ainda explicitaremos, a ausência deste referencial implica uma horizontalização no campo da cultura, a articulação intrínseca deste campo com o registro da subjetividade nos obriga a considerar os caminhos desta derrocada no nível da singularidade, na dimensão ética que o desamparo evoca. Isto implica retomar para aprofundar a dimensão metapsicológica que compõe a noção de desamparo, contudo, agora não mais pelo registro estrito do circuito pulsional, mas a partir da subjetivação deste circuito, portanto, considerado a dimensão de carnalidade que marca e acompanha a subjetivação deste circuito. Ou seja, vejamos como, para Birman, o desamparo, supõe, como correlato, a categoria de feminilidade.

Para Foucault (1998), sobretudo com a centralidade que seu trabalho adquire com o registro da ética nos anos 1980, a noção de experiência pode ser descrita como uma prática de si. Neste sentido, a noção está em continuidade temática com a leitura que o filósofo realiza da *áskesis* como operador fundamental para o discurso ético da Antiguidade. Como tal, a experiência aponta para um acontecimento que modifica “o sujeito”, a expressão de um trabalho de si, sobre si. Ao destacarmos a dimensão de experiência que interliga a assunção da feminilidade ao desamparo, esperamos, com isso, indicar o trabalho que o sujeito produz em si, os enfrentamentos decorrentes da ausência de um referencial masculino, isto é, o fato de que nesta posição de feminilidade o sujeito se esforça para construir singularmente a sua existência. Dito de outra maneira, mas ainda para destacar a dimensão de trabalho presente nesta noção,

“na experiência do desamparo, cabe ao sujeito a tarefa imperiosa de construir circuitos pulsionais estésicos para dominar satisfatoriamente as intensidades que lhe perpassam, assim como tecer derivações simbólicas para os excessos pulsionais” (BIRMAN, 2000a, p. 20). Assim, o que se espera indicar é o registro ético do desamparo, como estilo singular de existir.

Portanto, desamparo e feminilidade se entrelaçam numa problemática conjunta sobre os limites do masculino como referente e como referência para construção das formas de subjetivação e, como ainda evidenciaremos, para o registro da Cultura. Desta feita, o conceito de desamparo e o de feminilidade são faces da mesma moeda, de maneira que o desenvolvimento teórico de um supõe, como correlato, a enunciação do outro. Nas palavras do autor, “a feminilidade, no reconhecimento do que existe de precário e frágil na constituição do sujeito, seria a forma de conferir ao desamparo a fulgurância e a sua potencialidade de inventividade intersubjetiva” (BIRMAN, 2006, p. 138). Ou se preferimos, em outros termos, “a posição originária do desamparo corresponde ao que Freud, em *Análise com fim e análise sem fim*, denominou de *feminilidade*” (BIRMAN, 2000a, p. 20). Seja como for, existe uma junção que articula, de maneira inseparável, a feminilidade ao desamparo, uma vez que ambas as categorias expressam a tentativa de positivar a horizontalidade, a imanência, que caracterizaria a constituição da modernidade no Ocidente. Com efeito, no que corresponde à afirmação encarnada do desamparo, a feminilidade expressa a possibilidade de reinvenção do sujeito, afinal, é a partir da suportabilidade da experiência limite do desamparo que é possível, para Birman, a fabricação pelo sujeito da singularização do seu estilo de existir. Deste modo, ambos os conceitos se articulam na tentativa de responder a mesma problemática, ou melhor, se encontram no esforço de valorar positivamente a derrocada de um referencial masculino como balizador do sujeito e da Cultura.

Sob este enfoque, de uma experiência de si, do reconhecimento pelo sujeito de sua precariedade constitutiva, o desamparo e a feminilidade são o *lócus* onde se encerra uma problematização maior sobre a categoria filosófica de sujeito, nas palavras de Birman, são figuras que procuram expressar “o fundamento do sujeito” (BIRMAN, 2000a, p.43). Contudo, evidentemente, não se trata do sujeito soberano que figura na tradição cartesiana, mas, de outra forma, o sujeito que se desenha é marcado por uma fragilidade estrutural, perpassado, pois, por uma finitude constitutiva, por uma descentralização fundamental que o constitui. É por isso mesmo que, para Birman, assim como a feminilidade, “o desamparo é a matéria-prima da psicanálise, já que aquele é a resultante na subjetividade de um mundo que não se funda mais sobre ideias totalizantes e universalizantes” (BIRMAN, 2000a, p. 95). Com isso, a feminilidade

pode, pois, ser anunciada como o esforço para o sujeito de ter que “ter de lidar com o seu desamparo em um mundo em que universalidade e totalidade não existem mais” (BIRMAN, 2000a, p. 95). É por isso mesmo, graças a esta posição estratégica – que implica, simultaneamente, no registro ético, o trabalho de si sobre si realizado pelo sujeito, e na dimensão política os efeitos deste trabalho lançado na cultura – que estas categorias (a de desamparo e de feminilidade) não podem ser compreendidas como sendo uma entre outras tantas formulações teóricas que compõem a metapsicologia formulada por Freud. Como afirma Birman, tendo em vista também a feminilidade, “o desamparo condensa a totalidade do discurso freudiano anterior, sendo a inflexão máxima da descoberta psicanalítica” (BIRMAN, 2000a, p.36). Assim, de maneira mais determinante, estas categorias são, por excelência, um ponto de chegada, o efeito de um conjunto de inflexões teóricos-clínicas que expressam a leitura que Birman realiza do discurso freudiano.

Desta feita, a genealogia como método, ou seja, a historicização dos enunciados e das problemáticas que compõe o discurso psicanalítico, é também o caminho que Birman encontra para forjar sua leitura sobre o feminino, ou seja, para interrogar a versão estanque e naturalizada da diferença sexual que foi, por vezes, privilegiada no discurso psicanalítico. Assim, através da noção de feminilidade, Birman constrói uma leitura possível, que visa enunciar as condições históricas de possibilidade que fizeram da problemática da diferença sexual o eixo central para o discurso psicanalítico, mas também, em alguma medida, procura responder ao denso debate, que desde os anos 1960, e mais maciçamente a partir dos anos 1990, se espalhou pelo tecido social, buscando conferir novos destinos para a dita diferença. Certamente, várias consequências, podem ser desdobradas no interior e na externalidade do discurso psicanalítico como efeito de uma versão naturalizada da diferença sexual. Destas, uma nos interessa destacar, precisamente aquela que a nosso ver converge com a hipótese geral que nos orienta. Enquanto o discurso psicanalítico sustentou uma leitura estanque da diferença sexual, enquanto o feminino foi compreendido a partir do masculino, a psicanálise se mostrou, se não insensível, certamente bastante desinteressada pelo problema político lançado pelas minorias, mas também, como consequência do viés estrutural, afirmou leituras patologizantes ou rigidamente críticas sobre a transexualidade¹¹ e mesmo da homossexualidade¹². Afinal, se confrontar com a pretensa naturalização que diferencia os sexos significa, por outra via, mas, em termos

11 Sobre isto, ver: AYOUGH, T. **Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica**. Curitiba: Editora CRV, 2015.

12 Para uma referência crítica ao PAC francês, ver: BUTLER, Judith. Política sexual, tortura e tempo secular. In: **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009] 2015, p. 151-196.

psicanalíticos, interrogar a validade universal da passagem do registro da natureza para o da cultura.

Tendo em vista a articulação intrínseca entre o desamparo e a feminilidade, sua convergência numa interrogação comum, vejamos, então, como se constitui fundamentalmente a problemática da diferença sexual, os impasses que dela derivam, para, na sequência, localizarmos como a afirmação positivada da feminilidade, do desamparo como diferença, nos permite oferecer novos rumos para a problemática da diferença, isto é, como esta se desdobra, na atualidade, numa política das minorias. Dito de outra maneira, vejamos (a) o solo teórico-político sobre qual se assenta a proposição da feminilidade, como um efeito direto da interrogação, lançada na cultura, sobre os destinos da diferença sexual, para, então, em seguida (b), desdobrar a proposição da feminilidade, atentando para as condições de historicização desta categoria, bem como para consequências políticas que esta pode evocar.

1.2.1 – Diferença sexual e interrogação do masculino

O movimento de emancipação das mulheres pôs em marcha um rumo ousado e provavelmente inédito que procura equilibrar as relações de forças que até então garantiram a oposição entre o masculino e feminino, reservando há milênios, como mostrou Hérítier (1996), uma condição hierarquicamente subordinada da mulher. Como aponta Márcia Arán (2008), essa nova disposição do cenário social se desenhou no pós-guerra, principalmente com a invenção da pílula anticoncepcional, com a escolarização das mulheres e a entrada destas no mercado de trabalho. O movimento de afirmação feminina tem a importante função de inverter a articulação tradicional do sexo com a reprodução, favorecendo não apenas a criação de um novo estatuto para o gozo das mulheres, como também o estabelecimento de uma política afirmativa para a homossexualidade.

Esses deslocamentos favorecem novos acordos nas relações de poder que sustentam nossa organização simbólica e constituem o solo fundamental que faz brotar e florescer as interrogações sobre o estatuto da diferença sexual. Tal rearranjo se desenha nas relações sociais e adquire forma e corpo teórico-acadêmico, envolvendo diferentes discursividades do saber, como destaca Morag Shiach “o ‘feminismo’ é, afinal de contas, um termo político, um questionamento do poder e da possibilidade de mudança, e não somente uma questão técnica”

(SHIACH, 1997, p. 205). Certamente, os movimentos de afirmação das mulheres não se fizeram fora de uma mobilização que é, antes de mais nada, política, entretanto, esta luta que se organiza numa *práxis*, implicou, do mesmo modo, uma luta política que foi travada também no campo teórico.

Um marco relevante dessa articulação se dá com a publicação, no final dos anos 1940, do *Segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, (2009 [1949]). A obra que se tornou quase um manifesto, teve a importante função de estabelecer uma ponte capaz de articular a luta política pela emancipação feminina com o debate que tomou forma teórico-acadêmica. Reconhecer o lugar ocupado por Beauvoir, que pôs em xeque – nos planos teórico e político – a naturalização com que tanto homens quanto mulheres compreendem a condição do “ser mulher”, não significa que estas estivessem sempre ausentes, por exemplo, nos discursos filosófico ou sociológico. Contudo, o que progressivamente se constituiu no campo teórico foi uma consideração que, desfazendo as leituras essencialistas sobre a diferença sexual que vigoraram nos séculos XVIII e XIX, permitiu que a filosofia contemporânea inaugurasse um patamar de interrogações sobre o feminino. Assim, a atenção conferida à historicidade das relações entre os sexos foi capaz de traduzir o debate sobre a diferença sexual em um problema francamente filosófico¹³, ou que se expressasse, nos termos de Foucault (2006), uma problemática em torno da mulher e do feminino.

A formalização dos estudos *queer* e a publicação por Judith Butler (2012) dos *Problemas de gênero* certamente radicalizam as proposições e os alcances da controvérsia em torno do binarismo dos sexos, dando contornos mais atuais a essa problemática (PERELSON, 2011). Embora frequentemente crítica dos rumos e das direções que o projeto feminista adquire, principalmente quando este – em algumas de suas vertentes – insiste em afirmar uma posição identitária “compreendida pela categoria de mulheres” (BUTLER, [1990] 2012, p. 17), o trabalho de Butler incorpora e amplifica os termos do debate, destacando, principalmente, a importância dos investimentos políticos nas formações identitárias.

Um traço talvez distintivo que se articula com o surgimento dos estudos *queer* é a maneira difusa como passa a se propagar entre nós os termos desta problemática. Se as inquietações teórico-políticas do projeto feminista nos anos 1960 pareciam alternar roupagens

¹³ Como indica Derrida, Nietzsche, ao circunscrever a crise do sujeito da Razão, fez da mulher “um nome para aquela inverdade da verdade”, permitindo que na Modernidade os significantes “mulher” e “feminino” expressassem as crises dos valores racionais e masculinos. Com isso, a leitura de Nietzsche abriu caminho para que o pós-estruturalismo ampliasse as referências à metaforização da mulher e do feminino como signo da diferença. Ver: DERRIDA, J. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978; DELEUZE, G. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: 34, 2012. V.4.

teóricas com a apresentação mais militante, chama atenção como os últimos anos encurtaram a distância entre a luta política e o debate teórico-acadêmico, rompendo de vez as fronteiras que pareciam limitar o alcance deste. Basta um rápido olhar para perceber como, não apenas a pergunta sobre o fundamento da diferença entre os sexos se desdobrou em temas sobre a produção de identidades de gênero e de raça, sobre a relação sexo-gênero, sobre preconceito, etc., mas como esta também se pulverizou no tecido social, ocupando espaço nas novelas, no teatro, na música, nas revistas e nas redes sociais.

Assim, acreditamos que a consolidação da internet e das formas virtuais de comunicação inauguraram um novo *locus* para que os diferentes deslocamentos em torno do sexual se constituam e se expressem. Como sabemos, tradicionalmente, no mundo antigo e moderno, coube, sobretudo, à literatura a tarefa de criar e de difundir os modos de subjetivação que se constituíam no limiar da interrogação da norma sexual, como encontramos, por exemplo, nas obras do Marquês de Sade. Contudo, parece um fato nada desprezível que o século XXI tenha, com a difusão das redes sociais, das múltiplas maneiras de se conectar e estar conectado, definido um novo estatuto subjetivo, social e político para a criação e para a difusão das apresentações da sexualidade. Deste modo, a expansão das formas virtuais de comunicar, que altera o alcance e a velocidade das trocas simbólicas – amplificando as vozes e, pelo menos potencialmente, multiplicando as possibilidades de expressão – se constitui como peça fundamental na engrenagem contemporânea que interroga as balizas tradicionais da cultura moderna.

Frente ao reconhecimento do complexo cenário exposto que articula luta política e afirmação das mulheres, descortinando outro patamar na hierarquia entre os gêneros, nos interessa demarcar, mesmo que de forma esquemática como, por diferentes perspectivas, o discurso psicanalítico está implicado no debate. Vale destacar que a consideração à psicanálise neste contexto não é fruto de uma escolha aleatória, ou mesmo o resultado *apenas* de uma eleição pessoal. De outra forma, “a psicanálise como teoria e como prática é altamente representativa de uma dupla mudança histórica, que abre a era da modernidade simultaneamente para a crítica da visão clássica do sujeito e para a proliferação de imagens do ‘outro’ como signo de ‘diferença’” (BRAIDOTTI, 1997, p. 123). Assim, o que se localiza nesta dupla marcação é, pois, a relação direta, fundante que coloca o discurso psicanalítico na linha de frente do embate sobre a diferença sexual e que em muito ultrapassa o sabido interesse deste pela sexualidade em geral. Trata-se, de maneira mais efetiva, de apontar como o acontecimento da psicanálise, no que expressa o descentramento do sujeito no regime do inconsciente e das

pulsões é, ele mesmo, uma evidência da alteridade no regime da Razão (NERI, 2005). Como discurso que surge na modernidade e como signo desta, a psicanálise, pela via do feminino, expõe uma fissura na tradição metafísica do ocidente. E é, precisamente, pelo lugar conferido ao feminino, tendo como ponto de partida uma escuta que se volta à singularidade das mulheres na histeria, que Freud inaugura a psicanálise. Assim, como afirma Fraisse: “a psicanálise se constituiu como o primeiro discurso que se funda numa interrogação sobre o feminino, colocando no cerne de sua interrogação a questão da diferença sexual” (FRAISSE apud NERI, 2005, p. 11). O discurso da psicanálise seria, pois, convergente com o surgimento no ocidente do feminino compreendido como expressão da alteridade.

Deste modo, as interrogações sobre a diferença sexual em psicanálise se vinculam diretamente à problemática do feminino, e isto não apenas por uma afinidade entre os temas, mas fundamentalmente pelo reconhecimento da posição estratégica, que, na própria constituição do discurso psicanalítico, interliga as pretensões deste ao ideário da modernidade. No entanto, apesar desta relação inaugural, foi somente após os anos 1920, isto é, após um longo percurso e desenvolvimento do corpus teórico da obra freudiana, que se deu a tematização sobre a especificidade do feminino, ou seja, que se procurou pensar a sexualidade feminina em sua singularidade, desatrelada, pois, da consideração exclusiva que tem como horizonte de comparação a sexualidade masculina. (BIRMAN, 2001). Contudo, não basta o reconhecimento da tematização tardia do feminino para que outras bases sejam, efetivamente, construídas na compreensão freudiana da diferença sexual. Isto porque, como apontou Márcia Arán (2006), a relação direta entre a diferença sexual e o feminino é que, para Freud, a própria diferença foi pensada como masculina, isto é, no desenvolvimento da obra freudiana a pergunta pela diferença sexual foi respondida com uma versão preponderantemente masculina da diferença sexual.

Com efeito, não é longe de um consenso entre os principais comentadores e estudiosos do texto freudiano, o reconhecimento de que foi principalmente através de um privilégio valorativo atribuído ao masculino que a psicanálise se inscreveu no paradigma da diferença sexual. Uma marca dessa referência se constituiu muito precocemente através da centralidade conferida à noção de falo como operador fundamental do complexo de Édipo, como aponta Laplanche e Pontalis “embora o complexo de castração assumia realidades diferentes no menino e na menina, a verdade é que nos dois casos está centrado apenas em torno do falo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 167). Assim, o percurso da constituição subjetiva seja do homem, seja da mulher não se faz fora da referência originária ao masculino. No entanto,

por intermédio desta centralidade – que acaba por evidenciar a dissimetria entre a tematização do masculino e do feminino – “a teoria freudiana da diferença sexual e da sexualidade feminina chega finalmente a um impasse e a um paradoxo, [...] pois não consegue sair da circularidade do registro do falo” (BIRMAN, 2001, p. 218). Nesta perspectiva, o masculino como originário se constitui como um invariável, um mediador *a priori* que baliza a produção das formas de existência.

Esse movimento, entretanto, não foi sem efeitos. A leitura freudiana se tornou alvo de diferentes críticas, de feministas inclusive, que destacaram os efeitos da leitura de Freud que acabava por sustentar uma compreensão do feminino que reduzia a figura da mulher ao imaginário burguês da passividade e da submissão ao sexo ativo, masculino (NUNES, 2000a). Ainda nas décadas de 1920 e 1930, como nos expõe criticamente o próprio Freud (1996) no último capítulo de *A sexualidade feminina*, analistas diretamente ligados ao psicanalista como Ernest Jones, Hélène Deutsch e Joan Rivière, produziram uma série de artigos que tentavam nuançar a leitura de Freud sobre a sexualidade feminina, cogitando, por exemplo, a existência de sensações vaginais precoces. Apesar destas considerações, que tentaram responder ao caráter de impasse e enigma que o feminino adquiriu, a perspectiva falocêntrica permaneceu evidenciada na leitura de Freud.

A efervescência cultural dos anos 1960 e a difusão da psicanálise lacaniana assentaram as bases para que se estreitassem, nos limites das possibilidades, os debates entre a psicanálise e o feminismo. Um dos eventos tomou forma numa série de quinze encontros realizados, entre janeiro e julho de 1987, na Universidade de Cambridge, no King’s College e Faculdade de Ciências Sociais e Políticas¹⁴. Esse debate interdisciplinar – que se constituiu, principalmente, a partir de uma leitura crítica do feminismo – reuniu posições teóricas diversas, por vezes divergentes, mas que no conjunto afirmam as contribuições da psicanálise lacaniana para o movimento feminista.

Como explicita Tereza Brennan, Lacan “teorizava a feminilidade como uma construção não-biológica, porque proclamava que a feminilidade não tinha conteúdo, e porque tornava a posição feminina disponível para ambos os sexos, embora num sentido altamente qualificado” (BRENNAN, 1997, p. 18). Não obstante o reconhecimento desta importância de Lacan, que permitiu a desnaturalização do corpo e da sexualidade, as interrogações em torno do “estatuto do simbólico” e do primado do falo na obra do analista se converteram em um intrincado nó na

¹⁴ Os textos dos encontros foram publicados em: BRENNAN, T. **Para além do falo**: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1989.

luta política das mulheres. E foi na tentativa de desembaraçar este nó que convergiram esforços para construir “caminhos para contornar a dominância masculina, implicada na lei do ‘simbólico’ de Lacan” (BRENNAN, 1997, p. 11). O que se destaca destes esforços – apoiados numa leitura crítica dos traços do estruturalismo na obra de Lacan – é que o simbólico “só tem sentido na dimensão da universalidade” (TORT, 2001 p. 20) e que “Lacan faz parecer inevitável” (BRENNAN, 1997, p. 12), funcionando como uma âncora de ligação entre a diferença sexual e a lógica fálica, o que implica dizer que o custo da ultrapassagem deste limiar é a psicose. Assim, a diferença sexual, ancorada no masculino, se tornou não o resultado de um processo, mas a condição mesma da socialização, deixando evidentes os riscos e, mesmo o caos, advindos de uma possível indiferenciação sexual provocada pelas rupturas das balizas tradicionais que separam o masculino do feminino.

Como sabemos, a ênfase progressiva que Lacan concede ao registro do real permite, sobretudo a partir do *Seminário XX*, a recolocação do feminino na psicanálise. De maneira bastante esquemática, podemos dizer que, a partir de uma releitura que conjuga a lógica aristotélica e a aritmética de Frege, Lacan procura subverter a leitura da lógica tradicional que articula o universal e o particular, para inscrever o feminino como não-todo. Assim, para tentar desfazer os embaraços que constituem a matriz da diferença sexual, Lacan, ao invés de pensar a diferença como uma fronteira entre o masculino e o feminino, inaugura “uma lógica do para além do limite do falo, do simbólico, do sexo” (GÔNDAR, 2014, p. 59). É através deste deslocamento, que “a mulher se situa a partir de que não são todos os que podem ser ditos como verdade em função da argumentação no que se enuncia sobre a função fálica” (LACAN apud ARÁN, 2006, p. 130), o que implicaria, então, estabelecer um giro teórico, um avesso, capaz de inscrever o feminino como um gozo a-mais, para além do impasse colocado pelo falo.

A interrogação fundamental que pode ser desdobrada a partir do conjunto das formulações de Lacan sobre o feminino é: mesmo considerando a “importância da tentativa de Lacan de propor uma elaboração sobre o outro gozo – que tem como origem a necessidade de conceber o registro do real e, como consequência, o desenvolvimento da tese sobre o feminino” (ARÁN, 2006, p. 109), em que medida estas proposições enunciadas por Lacan permitem, efetivamente, uma ruptura com o impasse sobre a diferença sexual e a sexualidade feminina? De maneira mais específica: Lacan procura instaurar “uma diferença feminina que, na qualidade de suplemento, deveria ser vista como uma diferença em si mesma. Será?” (GÔNDAR, 2014, p. 59). Ou, será que Lacan “confere de fato à Coisa, ao objeto a, ao gozo do Outro, ao feminino, o estatuto de alteridade” (ARÁN, 2006, p. 110)? Ou, de outra forma, Lacan “permanece preso

a uma tradição ocidental, na qual o Outro nunca se solta das amarras daquele que só se percebe com Um e, como consequência, ou expulsa a diferença e faz dela sua refém” (ARÁN, 2006, p. 110)?

Para Neri (2005), como também para Arán (2006), que seguem a leitura de Birman, o brilhantismo da leitura de Lacan não permite a afirmação do feminino como diferença, uma vez que permanece a centralidade do registro fálico, seja como referente, seja como referência, para se pensar e para se forjar formas de subjetivação. Com isto, especifica Neri: “Curiosamente, o anunciado ganho da sexualidade feminina na teoria de Lacan é que ela deixa de ser uma sexualidade fálica falha invejosa para se tornar uma sexualidade dividida entre ser fálica falha fetiche e/ou inexistente” (NERI, 2005, p. 212). Nesta leitura, apesar do avesso lógico operado por Lacan, o feminino não pode ser afirmado efetivamente como diferença, já que o falo permanece como a única diferença efetiva. Assim, corrobora Gôndar: “não haveria diferença feminina em si porque um suplemento não existe em si mesmo; ele é o suplemento de algo, um além que aparece enquanto margem da ordem fálica. Com isso, não escapamos do falocentrismo e, conseqüentemente, da diferença relativa” (GÔNDAR, 2014, p. 59). Deste modo, “apesar da afirmação magistral de Lacan que a lógica fálica foraclui o feminino, paradoxalmente sua obra não faz mais do que radicalizar a lógica fálica, o que acaba por conduzir a um fechamento ainda maior da sexualidade à ordem fálica” (NERI, 2005, p. 215). Isso implicaria, então, reconhecer que a afirmação do feminino como diferença, na obra de Lacan permanece, pois, atrelada aos impasses e aos paradoxos formalizados sobre o feminino na cultura ocidental.

Mesmo com este rápido percurso é possível localizar, no plano teórico, a permanência e a centralidade das considerações ao discurso psicanalítico nesta problemática. Como vimos, não bastasse o fato de que o discurso psicanalítico tem como condição o deslocamento do masculino, a psicanálise, pelo menos com Freud e com Lacan, é peça-chave que tensiona as considerações do movimento feminista e também, podemos dizer, dos teóricos de gênero e dos estudos *queer*. Como explicita Butler numa entrevista concedida a Peter Osborne e Lynne Segal quando interrogada sobre a “utilidade” da psicanálise nas problematizações sobre as produções de gênero: “it is the best account of the psyche – psychic subjection – that we have. I don’t think one can offer na account of how sexuality is formed without psychoanalysis” (BUTLER,

1993b)¹⁵. Esta perspectiva da filósofa, reiterada em outros textos, demarca a função teórica e política da psicanálise na produção das subjetividades.

1.2.2 – Desamparo de feminilidade

A feminilidade como uma problemática ético-política condensa, de maneira inquestionável, a totalidade das intuições teórico-clínicas que demarcam a interpretação própria que Birman realiza do discurso psicanalítico. Se existe, como acreditamos, um traço singular neste esforço de forjar uma versão contemporânea do discurso psicanalítico, deixando-o em consonância com as exigências e com inquietações, inclusive políticas, que acossam o mundo globalizado no século XXI, é na categoria de feminilidade que este se articula. Em outros termos, a noção de feminilidade aponta para a horizontalização do sujeito na cultura, por isso mesmo, ela se insere, como síntese, de um complexo movimento que esquematicamente, desde os anos 1960, redesenha a condição política das mulheres, da diferença e das minorias.

Com efeito, através de uma leitura criativa do texto freudiano, Birman espera lançar bases para, como afirma, “construir outra leitura do feminino em psicanálise” (BIRMAN, 2001, p. 223). Nesta perspectiva, o texto de Freud é retomado não estritamente em sua letra, mas segundo o “espírito teórico da construção freudiana” (BIRMAN, 1999a, p. 12). Assim, não se trata, portanto, de uma leitura exegética, mas de apreender, em consonância com o texto de Freud, as linhas gerais presentes na letra do discurso freudiano de maneira a positivar a feminilidade como um operador teórico e clínico que, como efeito de um longo percurso de elaboração do pensamento freudiano, condensaria suas intuições fundamentais.

É, pois, para este trabalho interpretativo, inventivo em suas articulações, que Birman se volta de maneira mais detida em dois livros que se encontram articulados de forma complementar, a saber, *Cartografias do Feminino* (1999a) e *Gramáticas do Erotismo – a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*, publicado dois anos depois, em 2001. Embora a noção de feminilidade já se fizesse presente, explicitamente pelo menos desde meados dos anos 1990, em diferentes artigos publicados, a conjugação destes dois trabalhos amplia e explicita, com mais exatidão, os aportes teóricos que se associam para permitir a

¹⁵ É a melhor descrição do psiquismo – subjetivação psíquica – que nós temos. Eu não acho que alguém possa oferecer uma descrição de como a sexualidade é formada sem a psicanálise (tradução nossa).

positivação da feminilidade. Assim, enquanto no livro publicado em 2001, Birman se dedica a fundamentar, a partir de uma perspectiva genealógica, a problemática da diferença sexual, condição fundamental para a posição da feminilidade, em *Cartografias do feminino*, o psicanalista procura retirar as consequências ético-políticas desta categoria, isto é, procura explicitar os efeitos da subjetivação da feminilidade e da circulação social desta experiência. É curioso observar, como nesta leitura, a fundamentação teórica é posterior aos fluxos de intuições, ou seja, como o desenho da feminilidade, na sua dimensão conceitual, antecede a explicitação mais elaborada de suas condições metapsicológicas. Daí a recorrência frequente nas *Cartografias* das inferências em primeira pessoa. Neste sentido, este trabalho publicado em 1999 pode ser lido em franca continuidade com o livro *Por uma estilística da existência* (1996), não apenas pelas articulações teóricas próprias, mas por evidenciar as linhas gerais que demarcam a prosseguimento do esforço teórico que desemboca na categoria de feminilidade. No conjunto, como afirma, este percurso, expressa “a minha mudança de estilo e a assunção da feminilidade” (BIRMAN, 1996, p. 21).

Antes, contudo, de explicitarmos propriamente a categoria de feminilidade, observemos as linhas gerais que caracterizam a construção do paradigma da diferença sexual, uma vez que a feminilidade procura se constituir como uma alternativa possível ao impasse lançado por esta compreensão da diversidade de gêneros. Para historicizar este percurso, realizado em *Gramáticas do erotismo*, Birman se vale, sobretudo, da leitura que realiza do historiador Thomas Laqueur¹⁶. O que está em questão para Birman nesta aproximação – com o trabalho do historiador – é mostrar como Freud, em sua leitura sobre a diferença entre os gêneros, procurou realizar uma difícil equação entre dois modelos distintos, forjados no Ocidente, para explicar a variedade sexual. Isto é, para construir uma versão psicanalítica para a diferença entre os sexos, Freud, procurou encadear a teoria do dimorfismo sexual, constituída a partir do iluminismo, à teoria milenar, de origem grega, do monismo sexual.

A hipótese de trabalho formulada por Laqueur pretende evidenciar como na Antiguidade grega a variedade sexual, a ocorrência de homens e mulheres, foi pensada a partir de um único sexo, sendo o masculino aquele compreendido como perfeito. Neste contexto, o que existia, do ponto de vista ontológico, era o ser do homem; a mulher, compreendida como uma variação, era, pois, uma apresentação imperfeita do masculino tomado como modelo essencial¹⁷. Daí que

¹⁶ LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

¹⁷ Este modelo se constituiu, principalmente, por duas referências. A teoria da geração de Aristóteles, que compreendeu o homem como causa formal da geração, logo hierarquicamente superior, ativo; e a mulher, como causa material, passiva. Uma segunda referência é a teoria dos humores de Galeno. Nesta, o homem traduz o

o ser da mulher, apresentação inferior do ser do homem, poderia se converter num ser mais perfeito, isto é, em homem, uma vez que, “a passividade se transmutaria então em atividade, a recepção em ação e a obscuridade se faria subitamente luz” (BIRMAN, 2001, p. 40). Claro, então, por esta hierarquia essencial, que o inverso, isto é, o homem perfeito, não poderia se converter em um ser menos perfeito, tornar-se mulher.

Somente com a Modernidade, com o desenvolvimento das teorias biológicas e da fisiologia, ou seja, há pouco mais de 200 anos, foi forjado no Ocidente a noção de uma diferença essencial entre os sexos, ou seja, que “se constituiu uma ontologia da diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 43), a ideia de que entre o ser do homem e o ser da mulher existiria propriamente uma diferença de seres, e não uma apresentação em formas diversas¹⁸. Apesar da relativa novidade deste modelo, cabe ressaltar, aponta Birman, “a perda da relatividade histórica desta invenção” (BIRMAN, 2001, p. 34) isto é, uma naturalização da diferença essencialista dos sexos, reforçada no século XX com o desenvolvimento da genética como ciência, que afirmou diferenças, não apenas somáticas, anatômicas, mas também cromossômicas e hormonais entre os sexos.

Como já indicamos, Freud foi duramente criticado por suas referências que reforçavam o lugar social inferiorizado da mulher. Para Birman, inicialmente, quando Freud formula a diferença sexual – bem como as categorias dela derivadas – ele, Freud, supôs que a especificidade feminina poderia ser deduzida da exposição do percurso da sexualidade masculina. Em termos mais aproximados com a leitura de Laqueur, o que vemos se efetivar na enunciação por Freud da diferença sexual, “é a versão freudiana da concepção antiga de que o homem seria a representação da perfeição e de que a mulher representaria a imperfeição” (BIRMAN, 2001, p. 183). Assim, Freud formula, ao seu modo, uma releitura do modelo de sexo único que, baseado em Aristóteles e Galeno, predomina no Ocidente até a Modernidade. Seria com esta chave de leitura que poderíamos então compreender as considerações de Freud sobre a diversidade de gêneros, que não apenas replica a compreensão hierarquizada da mulher em relação à perfeição do polo masculino, como também realiza frequentes associações do feminino à obscuridade, ao engima; contraposto, este último que seria, do masculino, vinculado à evidência e a uma suposta transparência. Nas palavras de Birman, “o discurso freudiano repetiu, portanto, num momento histórico posterior, o que o discurso anatômico realizou até o

perfeito, por isso foi associado à clareza e possui o humor quente. Por sua vez, a mulher foi associada à imperfeição, ao obscuro, já que apresentava uma natureza faltosa, carente deste humor quente.

¹⁸ Como mostrou Judith Butler (2012) foi neste contexto, que supôs uma diferença ontológica entre os sexos fundada na anatomia, que se constituiu, propriamente, um debate sobre os *problemas de gênero* como uma tentativa de resposta a equiparação ontológica entre homens e mulheres.

século XVII, isto é, estudou o psiquismo pelo paradigma masculino da perfeição, deduzindo daí o feminino, pela consideração de sua imperfeição” (BIRMAN, 2001, p. 34). Por esta via de leitura sustentada por Freud, as especificidades da sexualidade feminina poderiam ser, sem prejuízos, compreendidas como um caso particular do universalismo da sexualidade masculina.

Cabe avaliar, contudo, com que efeitos esta leitura freudiana foi ainda articulada ao paradigma da diferença sexual que, como afirmou Laqueur, foi construído apenas no século XIX, uma vez que o “discurso freudiano investiu de forma decisiva na concepção antiga da sexualidade, mesclando-a especificamente aos efeitos do paradigma moderno da diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 186). Assim, a construção das especificidades “do ser masculino e do ser feminino, enfim, é bastante meticulosa ao se apoiar em pequenos e reveladores detalhes da matriz imaginária da modernidade sobre a diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 186). Para Birman, a leitura freudiana sobre as diferenças das construções da sexualidade masculina e feminina se apoiaria nesta matriz do século XIX “como um verdadeiro a priori definido no plano dos valores, não como um conceito, mas de fato com um preconceito.” (BIRMAN, 2001, p. 186).

Foi nesta direção, segundo Birman, que Freud, atrelado ao modelo hierárquico entre o masculino e o feminino, descreveu categorias detalhadas e minuciosas que, por exemplo, apresentaram a configuração da histeria como forma de expressão do sofrimento psíquico ligado às faculdades inferiores – o corpo e o afeto –, por isso mais próprio às mulheres. Em contrapartida, a neurose obsessiva como perturbação do pensamento e da vontade – faculdades superiores – se associaria mais ao território masculino. Daí porque a ocorrência, nesta última, de uma atividade originária expressa no sadismo, em oposição a uma passividade masoquista que “marcaria o cenário fantasmático da mulher” (BIRMAN, 2001, p. 191).

As marcas desta leitura hierarquizada em consonância com as matrizes da diferença sexual estariam presentes também na oposição entre a civilização, polo masculino, e a natureza, polo feminino. Encontramos uma exposição desta oposição na leitura que Freud realiza, por exemplo, no *Mal estar na civilização*, texto no qual afirma que “o trabalho cultural é sempre mais transformado em dever dos homens, ele lhes atribui tarefas sempre mais difíceis, obrigando-os a efetuar sublimações pulsionais, às quais as mulheres são menos aptas” (FREUD, 1996 [1929], p. 277). Nesta perspectiva, as mulheres, devido ao menor desenvolvimento de sua faculdade moral, representariam um obstáculo ao progresso da civilização, seriam, pois, “filhas da natureza”, como afirmou Freud. O ponto convergente deste compromisso apriorístico de Freud com o paradigma da diferença sexual converge, aponta Birman, para o monismo fálico,

já que é em torno deste que homens e mulheres constroem sua identidade sexual e uma consequente afirmação do modelo patriarcal, que em termos próprios, retoma o mito bíblico de que a mulher, dotada de um corpo inferior, é fruto de uma parte do corpo masculino (BIRMAN, 2001). Assim, a expressão desta hierarquia poderia ser reconhecida, por exemplo, na oposição apresentada por Freud entre o pênis, órgão masculino e o clitóris, pênis inferior, menos desenvolvido na mulher.

Reconhecer, portanto, as artificialidades que permitem a leitura freudiana da diferença entre os sexos, é um caminho que permite supor a possibilidade de relançar suas bases. Com efeito, o deslocamento efetivado por Freud de uma versão pré-moderna da sexualidade, em que vigorava um sexo único, para o paradigma que procurou constituir bases biológicas para distinguir o ser do homem do ser da mulher, redundou numa versão da diferença sexual que não conseguiu, de modo efetivo, romper com as amarras da preponderância vertical do masculino. Não obstante, as novas referências para explicar a subjetividade masculina e feminina, Freud – e como sugerimos também Lacan – seguiu atrelado aos impasses milenares do patriarcalismo que marcou o Ocidente.

1.2.2.1 – Positivando a alteridade

O reconhecimento do impasse em torno da prevalência do masculino, longe de apontar para uma barreira intransponível, permite que a radicalidade da problemática do feminino como alteridade seja posta em cena na psicanálise contemporânea¹⁹, o que implica, por outra via, afirmar que a psicanálise se aproxima, na atualidade, do debate sobre o sujeito da política. É a partir desse limiar de leituras que Birman (2001), na recusa de um viés biologicista daquilo que Freud (2006 [1937]), em *Análise terminável e interminável*, chamou de “rochedo de base” da castração, encontra condições para sugerir a positivação do feminino como signo de diferença. O que se destaca nesta leitura é a interrogação do masculino em sua suposta transparência, de maneira a possibilitar que a feminilidade, em sintonia com o desamparo, seja compreendida como um registro “originário do psiquismo, algo anterior à ordenação da subjetividade fundada no falo” (BIRMAN, 2001, p. 223). A consequência direta deste reordenamento, que pretende

¹⁹ Encontramos a expressão da problemática em pauta, por exemplo, em: MILLER, J-A. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2013; COPJEC, J. *El sexo y la eutanásia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

solapar o privilégio hierarquicamente assentado do masculino, é a construção de um novo estatuto para o feminino, que passa a ser afirmado em sua diferença, sustentado em sua singularidade, desatrelado, portanto, do enigma e da obscuridade a que estava condenado por sua referência subordinada ao masculino.

Através da categoria de feminilidade, Birman pretende positivar o confronto assumido pelo sujeito na ausência do referencial masculino. Não se trata simplesmente de diagnosticar a ausência do falo, seja como referente ou como referência, mas, de outra forma, o que se procura é valorar as formas de subjetivação que, precisamente, se constituem na ausência não somente do falo, mas também do registro fálico como regulador do registro psíquico. Portanto, a positivação do feminino exige, não apenas uma dimensão que inclua um além do falo, “mas antes de tudo, uma outra forma de erotismo que não tenha no falo a sua referência” (ARÁN, 2006, p. 137). Assim, a saída do registro fálico não indica a perda do falo, mas, de outra forma, aponta para uma perspectiva de leitura em o que o psiquismo não estaria regulado pela suposição do falo, o que abre espaço para se afirmar o corpo erógeno perpassado pelas intensidades da pulsão.

A feminilidade é, pois, o encarnar, a singularização erotizada pelo sujeito de sua condição incontornável do desamparo. Ambas as categorias expressam a positivação diante da ausência do masculino. Neste sentido, a construção dos gêneros, masculino ou feminino, seriam modalidades fálicas de defesa construídas contra a incidência da pulsão como força. Nas palavras de Birman, “a feminilidade seria algo que transcenderia a diferença sexual, pois não se identificaria nem com a sexualidade feminina nem com a masculina” (BIRMAN, 2000a, p. 45). Com efeito, o registro da feminilidade não se refere ao universo das mulheres, bem menos, evidentemente, dos homens. Por referência à ausência do falo, a feminilidade é uma condição, anterior, e que não pode ser circunscrita à construção do gênero feminino ou masculino.

Como sabemos, estas construções, do ser homem e do ser mulher, se fazem tendo no falo referência. Através desta leitura, Birman procura forjar a construção das subjetividades não mais a partir da invariável do masculino, na medida em que o falo não seria mais a referência originária que constituiria o psiquismo; mas, a partir da feminilidade como uma força originária que antecede, portanto, as construções do ser homem e do ser mulher. A feminilidade nos lança num mundo em que as formas de subjetivação não se regulam mais pela presença ou pela ausência do referencial masculino, nem pela miragem do falo, nem pela inveja deste. Um mundo, portanto, que não mais se divide pela oposição entre os sexos e os gêneros, mas que, contudo, a diferença é afirmada no descentramento do sujeito em relação à força da pulsão.

Com este movimento, de longo alcance, o que se espera é inverter o jogo de forças “que desde a Antiguidade colocava o registro do masculino como originário, tanto na tradição do paganismo grego quanto do cristianismo” (BIRMAN, 2001, p. 226). A ordem fálica, masculina, deixa, pois, de ser fixada como origem, para ser compreendida como uma modalidade de defesa. Supor, como faz Birman, a possibilidade desta inversão, isto é, que a feminilidade possa ser um registro originário, implica, do mesmo modo, inscrever a imperfeição na origem da subjetividade (BIRMAN, 2001). Assim, se desde a Antiguidade o masculino traduziu a sedução humana pela perfeição e pela harmonia – expressa na fusão holística do homem com o Cosmos ou, mais adiante, na imagem e semelhança do sujeito com a divindade, segundo o cristianismo –, com a marca originária da feminilidade, é a finitude, a imperfeição e, portanto, o desamparo que passam a determinar a existência humana. Com isso, afirmar a imperfeição “como origem seria, em contrapartida, afastar definitivamente nossa fundação em Deus e no Cosmos, que estaria representada na inscrição anterior da masculinidade como originário” (BIRMAN, 2001, p. 227). Em outras palavras, este movimento que desfaz a associação entre subjetividade e perfeição – regulados pela prevalência do masculino – ou seja, a suposição do nosso desamparo radical, implica a desmontagem do patriarcado como fundante da ordem social e subjetiva. Afinal, vale lembrar que “a ordem humana identificada com o patriarcado seria sempre masculina e perfeita, tendo na figura do homem a representação da perfeição, e, na da mulher, a da imperfeição” (BIRMAN, 2001, p. 228). Se na Antiguidade os gregos instituíram a esfera pública, a ordem política, a luta pela emancipação das mulheres intensificada nos anos 1960 não nos deixa esquecer que, sob a égide da prevalência do masculino como signo da perfeição, do divino, e, logo, da expulsão das mulheres da esfera pública, esta construção se efetivou.

Supor o desamparo na base do ordenamento político implica, portanto, reconhecer o traço originário que faz do imperfeito a marca constitutiva da condição humana, rompendo, deste modo, com o modelo hierarquizado que faz do masculino o polo de perfeição que regula a ordem humana. Não é, pois, ao acaso que, segundo Birman, “a reversão dos signos da perfeição humana em direção à da imperfeição teria de vir necessariamente da condição feminina, da corporeidade impura das figuras da mulher” (BIRMAN, 2001, p.231). Deste modo, “a feminilidade, com todos os seus farrapos e andrajos, seria também nossa origem e não apenas nosso destino, como efeito maior que seria da experiência de castração” (BIRMAN, 2001, p.229). A feminilidade estaria não apenas na origem, anterior à submissão ao registro fálico, como se constituiria também como destino, como saída construída pelo sujeito para lidar com as intensidades da força pulsional. Com efeito, vale explicitar “se não fosse nossa marca

originária, a feminilidade não poderia ser absolutamente o ponto de chegada do nosso destino, por uma questão de ordem lógica” (BIRMAN, 2001, p. 229). Com este movimento que positiva a marca imperfeita estabelecida na origem da subjetividade, e da ordem política, estas deixam de ser atreladas às figuras da ordem, do Belo, enfim, dos representantes da harmonia prometida pelo falo, para acatar o fragmentário e o imperfeito, marcas maiores, da ausência em nós de uma origem divina.

Com tudo isso, o que se anuncia é a radicalidade de nossa condição desamparada, a assunção da recusa de uma ancestralidade divina e, logo, de nossa dependência estrita aos outros. Afinal, vale ressaltar, “o registro psiquismo do desamparo é algo de ordem originária, marcando a subjetividade humana para todo o sempre, de maneira indelével e insofismável” (BIRMAN, 2000a, p. 37). Isto implica dizer que o registro do desamparo impõe ao sujeito uma fonte permanente de horror para contra o qual não existe defesa possível, pelo menos garantida. Esta condição de assombro é ampliada pelo fato de que sob o signo do desamparo “os enunciados são parciais e fragmentários, distantes da falácia universalista” (BIRMAN, 2000a, p. 94). Assim, na experiência de desamparo o sujeito se vê obrigado a conviver com a parcialidade, com o fragmentário, com a incerteza constante imposta pela impossibilidade de totalização. Nesta condição, “a finitude e a incerteza humanas tomam o corpo, colocando o sujeito em aberto face a seu fazer, o que evidencia sua impossibilidade de encontrar enunciados totalizantes” (BIRMAN, 2000a, p. 94). Trata-se, por isso mesmo, de uma posição limite, em que sujeito se depara com a inexistência de critérios seguros, universalmente validados, para balizar a si mesmo e o mundo.

Assim, a categoria de feminilidade nomeia a erogeneização da condição de desamparo, o trato singular construído pelo sujeito na ausência do referencial fálico. Através desta categoria, Birman procura destacar a condição permanente de errância que define o sujeito a partir de sua condição desamparada. Trata-se, nesta experiência, de “uma viagem pelo imprevisível e no limite do indizível” (BIRMAN, 1999a, p. 10). Isto é, de uma aposta sem garantias em que o sujeito, regulado pela necessidade incontornável do outro, afirma o perpassar incontornável das intensidades. Como tal, esta condição impõe ao sujeito, não apenas o horror, mas também uma dimensão permanente de risco que se estabelece diante do indefinido. Por isso mesmo, para Birman, esse percurso singular só pode ser corretamente adjetivado se recorrermos a palavras, que abarcam a dimensão do contingente, ou seja, termos que sejam imprecisos quanto à direção e ao sucesso, como *enigma* e *aventura*, por exemplo.

Essa experiência, que é de uma ultrapassagem de limiares, exige um ato de coragem, mas também um tanto de *humildade* – da certeza da insuficiência, uma vez que a suspensão do referencial balizador masculino coloca o sujeito em contato com a força bruta da pulsão. Por causa disso – pela potência de vida, mas também, pela presença insidiosa e sem representação da pulsão de morte – essa experiência de queda das insígnias ordenadoras oferecidas pelo masculino horroriza os que se aventuram na construção de uma gramática singular para dar forma outra à subjetivação, na medida em que coloca o sujeito, seja ele macho ou fêmea, “diante do insondável do seu gozo e dos seus impasses” (BIRMAN, 1999, p. 129).

1.2.2.2 – Escuta do desamparo e produção de singularidade

Como já vimos, a hipótese pressuposta por Birman é que a introdução da pulsão de morte demarca uma descontinuidade radical no pensamento freudiano, opondo drasticamente a primeira e a segunda tópica; bem como dois modelos de circulação da pulsão. Deste modo, o reconhecimento por Freud de que existiria um *além* que desorganiza a estabilidade do psiquismo regido pelo princípio do prazer, demarca o limite do discurso vitalista na metapsicologia freudiana. A feminilidade, a experiência do desamparo, corresponderia, portanto, à positivação do psiquismo regido pelo registro das intensidades, afinal, a incidência inescapável destas revelam, antes de mais nada, a marca maior de nossa imperfeição e finitude. Se estamos expostos à força da pulsão, se a marca originária do psiquismo é de pura afetação, é porque somos vulneráveis, imperfeitos em nossa consistência.

É na proposição da feminilidade, da série destacada pulsão de morte, afeto e intensidades, que Birman pretende recolocar as bases da metapsicologia, destacando, nesta, as figuras que permitiram o desenho de “uma nova metapsicologia freudiana” (BIRMAN, 2001, p. 242). Nesta direção, para o psicanalista, a oposição realizada por Freud (1973 [1926]) em *Inibição, sintoma e angústia* entre a angústia do desejo e angústia do real tem como requisito de sua expressão a noção de desamparo. Assim, a angústia do real “seria a própria manifestação direta da força pulsional, que como excesso colocaria a subjetividade na condição de desamparo” (BIRMAN, 1999b, p. 27). Esta definição da angústia do real, como impacto da força pulsional, exige, então, que se reconheça a inexistência de instrumentos capazes de impedir os efeitos desconcertantes da pulsão. Seria, por isto mesmo, que, na mesma esteira, a

teoria do trauma foi também reformulada por Freud de forma a indicar a impossibilidade de defesa contra os excessos pulsionais (BIRMAN, 1999b, p. 27). A possibilidade traumática está virtualmente sempre presente, o que em última instância aponta para a inexistência de instrumentos para dominar a incidência das excitações.

Deste modo, foi para enunciar a marca da imperfeição originária que constitui a subjetividade, aponta Birman, que Freud estampou um novo lugar para o masoquismo (BIRMAN, 1999, p. 28). Como sabemos, em *O problema econômico do masoquismo* (FREUD, 1973 [1924]), já tendo estabelecido uma nova dinâmica entre as pulsões, Freud retoma o estudo do masoquismo – que já havia realizado em *Os três ensaios* (FREUD, 1973 [1905]) e nas *Pulsões e destinos das pulsões* (FREUD, 1973 [1915]) – para redefinir a anterioridade da condição do masoquismo na sua relação com o sadismo. Neste texto de 1924, Freud, ao elaborar uma nova articulação que interliga o princípio do prazer, o princípio de nirvana e o princípio de realidade, propõe uma condição originária do masoquismo, e não mais do sadismo. Ocorre, desta maneira, uma inversão de prioridades, e o psiquismo passa a ser compreendido a partir de uma articulação originária do masoquismo, sendo o sadismo uma derivação defensiva deste. Com este reordenamento, o “masoquismo seria a resultante direta do excesso da força pulsional, diante da inviabilidade do organismo para lidar imediatamente com o transbordamento energético e costurar destinos para isso” (BIRMAN, 1999b, p. 27). Definida a partir da relação com o impacto da força pulsional, o masoquismo seria uma decorrência fundamental da angústia do real, o que implica dizer que o masoquismo seria a forma pela qual “o desamparo se encorpa e se incorpora” (BIRMAN, 1999b, p. 27). O masoquismo torna-se, deste modo, a expressão prioritária que articula a força da pulsão.

Dito de outra maneira, para Birman, a existência de um masoquismo originário aponta para o “reconhecimento flagrante, pela psicanálise, de que as intensidades, a força pulsional, a pulsão de morte e afetação estariam na origem” (BIRMAN, 2001, p. 239). Nesta medida, o masoquismo adjetivado em sua erogeneidade pode, pois, ser redefinido, na medida em que neste “não existiria absolutamente o referencial fálico como mediação do desejo, como operador constitutivo” (BIRMAN, 2001, p. 238). A partir desta nova significação do masoquismo erógeno, “o falo como psíquico se tornaria presente somente nas modalidades moral e feminina do masoquismo, formas que seriam, aliás, de defesa contra o masoquismo erógeno e o autoerotismo” (BIRMAN, 2001, p. 240). Enquanto o masoquismo erógeno, como uma condição originária, aponta para a ausência da referência ao registro fálico, as formas derivadas

do masoquismo se configuram, precisamente, pela construção deste registro, como uma recusa que visa tamponar esta condição originária.

Uma consequência desta inversão, que fixa a anterioridade do masoquismo como um efeito da força da pulsão, é que, a partir dela, o masoquismo se torna uma forma de subjetivação que permeia as “diferentes funcionalidades psicopatológicas, sejam estas da ordem da neurose, da psicose, ou da perversão” (BIRMAN, 1999b, p. 28). Ou seja, o masoquismo nomeia os destinos que o sujeito confere constância da intensidade da força pulsional, o que implica um perpassar pelas diferentes organizações subjetivas. É por isso mesmo, que “a feminilidade seria, enfim, um outro nome para denominar o masoquismo erógeno, maneira do sujeito lidar com as intensidades e com as forças pulsionais, sem se valer necessariamente do referencial fálico” (BIRMAN, 2001, p. 240). Seria, então, apenas a partir desta referência originária ao masoquismo erógeno que se poderia, na leitura de Birman, compreender as formas derivadas do masoquismo analisadas por Freud, o masoquismo moral e o feminino; estas duas, como indicamos, seriam modalidades fálicas, defensivas portanto, do sujeito que procura se defender do masoquismo erógeno.

Compreendido como uma estratégia defensiva, como a tentativa de proteção erguida contra a incidência da força bruta da pulsão, a leitura freudiana do masoquismo se articula a um problema mais amplo, a saber, o da servidão e da sujeição ao outro. O masoquismo não se limita a um pacto psicológico do sujeito com a dor, mas se articula com o problema filosófico-político da servidão. Assim, a pretensão de afirmar o desamparo como uma condição incontornável da existência humana implica se deparar com as formas sociais e subjetivas que procuram negar esta condição. Em outras palavras, a centralidade conferida ao desamparo, a subjetividade compreendida positivamente na ausência do registro fálico, nos coloca diante da questão lançada pelas formas de servidão, sejam estas voluntárias ou não. O reconhecimento de que somos frágeis – dependentes do Outro que nos constitui e que permite a costura sempre precária dos nossos laços – se articula com uma interrogação correlata sobre as práticas e discursos, enfim, sobre os artifícios que construímos como tentativa de tamponar esta condição originária.

Desta feita, a leitura de Birman é que, através da posição masoquista, seja esta adjetivada de moral ou de feminino, o sujeito procura encontrar no outro uma forma de apaziguar a angústia decorrente da condição de desamparo, isto é, apagar o horror derivado do reconhecimento de sua insuficiência originária. O sujeito se agarra ao outro, o elege como falo, na tentativa de afastar o horror provocado pelo vazio do desamparo. Nas palavras do psicanalista, “o masoquismo é o oposto da angústia, sua contrapartida mais rigorosa, pois

prefere-se a posição masoquista justamente para que a angústia do real seja afastada”, (BIRMAN, 2000a, p. 47). Na posição masoquista, o sujeito procura negar sua condição de desamparo, para isso, confere ao outro a posição de soberano, ou seja, o sujeito busca formas de anular o poder sobre si, através da submissão a um Outro tido como soberano. Neste sentido, “o masoquismo evidencia a repulsa do sujeito ao desamparo, na qual este ocupa a posição de servidão face ao outro para evitar a dor e solidão da experiência de feminilidade” (BIRMAN, 2000a, p. 47). Por isso é que as formas derivadas de masoquismo, analisadas por Freud, seriam secundárias e que o masoquismo não poderia, pois, ser imediatamente associado à dor ou ao desejo de humilhação, mas à tentativa, desesperada e condenada ao fracasso, de afastar a angústia lançada pela ausência de referência fálica.

Deste modo, na ausência das insígnias de proteção oferecidas pelo referencial masculino e diante do horror de sua mortalidade, a sujeição ao outro se constitui como tentativa de recusa do desamparo. Em outras palavras, “diante da impossibilidade do sujeito de afrontar a dor produzida pelo desamparo, surge como solução imediata e, de maneira submissa, a colagem ao outro, considerado poderoso e do qual se espera proteção para os seus infortúnios” (BIRMAN, 2006, p. 52). A procura por formas de tamponamento da condição de desamparo seria, então, o justo oposto ao esforço de suportar o horror infligido por esta posição, pela ausência de referenciais fálicos.

1.2.3 – Por uma política do corpo e do afeto

O desamparo possui uma marca corporal imediata. Esta afirmação é óbvia, certamente, não apenas porque, como mostramos, o registro do corpo é requerido na constituição do circuito da pulsão, como também pelas referências ao desamparo atreladas à mortalidade do corpo. Afinal, é na finitude inscrita no corpo que a radicalidade do desamparo se mostra como experiência, somos desamparados também porque somos marcados por uma finitude incontornável. Entretanto, apesar da imediaticidade destas afirmações, o que Birman (2001) destaca na leitura que realiza do registro corporal em psicanálise, é que esta foi caracterizada por um esquecimento da corporeidade do sujeito. Para Birman, a psicanálise, tanto na versão francesa quanto na inglesa, apagou os traços fundamentais que caracterizam a intuição freudiana sobre o corpo, excluindo o lugar deste último na montagem da subjetividade. Desta

feita, “a psicanálise se esqueceu que o sujeito inventado por Freud é encorpado e incorporado” (BIRMAN, 2000a, p. 87). Do mesmo modo, como consequência deste movimento excludente, junto com o registro do corpo, a psicanálise rejeitou a dimensão do afeto, presença inicial na leitura freudiana da subjetividade. Corpo e afeto, marcas originárias do registro do excesso que caracteriza a subjetividade, foram, pois, desprezados na tradição pós-freudiana.

Através do destaque que confere a dimensão encarnada e erótica que marca de maneira indissociável a experiência da feminilidade, Birman procura desfazer os traços deste apagamento. Ou seja, ele busca positivar o registro corporal e, por extensão, a dimensão intensiva do afeto, conferindo uma atualidade teórica a estes registros no discurso psicanalítico. Nas palavras do psicanalista, trata-se de destacar que, para além do corpo como organismo, como a intuição originária de Freud aponta para “a dimensão carnal que funda a experiência corpórea do sujeito” (BIRMAN, 2000a, p. 58). Assim, “o corpo” constituído na posição de feminilidade, é um corpo imediatamente erógeno, intensivo, afetado de maneira interrupta pela pulsão como força.

Em sua leitura, Birman recusa, categoricamente, pensar a subjetividade numa relação dualista com o corpo, ou seja, como se fosse possível, na esteira da filosofia cartesiana, pensar o sujeito *e* o seu corpo. Para o psicanalista, trata-se, de maneira diversa, de compreender o sujeito *no* corpo, através de uma articulação indissociável que compõe o que Birman nomeia de “corpo-sujeito”, ou de subjetividade encarnada e incorporada. É, portanto, através da noção de carne, que faz referência à tradição cristã, que se inscreve o registro do corpo na psicanálise, uma vez que esta procura se indagar “sobre a dimensão carnal que funda a experiência corpórea do sujeito” (BIRMAN, 2000a, p. 58). É neste sentido que, para a psicanálise, não existe continuidade possível entre o organismo – biológico – e o corpo, sexual e pulsional. Em outros termos, o que está em questão nesta leitura da feminilidade é reverter a ênfase e o privilégio que, historicamente, o discurso psicanalítico conferiu à linguagem e ao pensamento, que teve como efeito um apagamento da intuição freudiana, “pela qual o sujeito é corpóreo e afetivo, inscrevendo-se na existência pelo viés da ação” (BIRMAN, 2000a, p. 94). Trata-se, portanto, de um apagamento de inspiração platônica, que reintroduz o dualismo hierárquico que relegou o corpo a uma posição inferiorizada, em relação ao pensamento e à vontade. As consequências deste esquecimento se desdobraram, na leitura de Birman, não apenas no interior da psicanálise com um distanciamento desta com as formas de sofrer, que encontram no corpo a sua forma prioritária de atuação, como também no fato de que o corpo, reduzido a organismo, foi

apropriado pelos saberes médicos, fazendo com que as terapêuticas de base biológica herdassem um terreno, que anteriormente pertencia à psicanálise.

Afirmar que o desamparo, como experiência, implica, como vimos, na prioridade conferida ao registro das intensidades, à pulsão como força, significa reconhecer que “o que caracteriza essa experiência psíquica original é a plenitude da intensidade pulsional, isto é, as dimensões do corpo pulsional e do objeto existindo simultaneamente e se misturando” (BIRMAN, 1999a, p. 209). Este ponto originário de afetação, corresponde, para Birman, à proposição por Freud (1973 [1915]) de um eu-real originário, que seria, portanto, anterior à inscrição do falo e da diferença sexual. Neste registro originário, a força interrompida da pulsão, em sua autonomia em relação aos representantes psíquicos, provoca, permanentemente, o favorecimento de novas articulações psíquicas. Com efeito, “se nesse nível, o corpo não tem unidade. Contudo, ele não é fragmentário, já que a fragmentação implicaria numa unidade prévia” (BIRMAN, 2000a, p. 64). A questão da intensidade do afeto é um correlato imediato da anterioridade da pulsão como força, isto é, da subjetividade encarnada desenhada na feminilidade. Dito de outra maneira, supor, portanto, como faz Birman, que o desamparo pode ser lido como expressão fundamental da incidência da pulsão como força implica postular que a dimensão do afeto é fundamental para metapsicologia freudiana. Falar em excesso é, pois, admitir que o corpo-sujeito é perpassado pela dimensão intensiva do afeto. Assim, a ênfase no registro das intensidades é acompanhada do reconhecimento da dimensão corporal e afetiva que constitui a categoria de desamparo.

O desamparo como experiência encarnada aponta para o corpo em sua parcialidade fragmentada, consequência da ausência do falo como referência. Se através do falo o sujeito procura escamotear a fragilidade e a mortalidade original, na experiência do desamparo, a condição de insuficiência primária é assumida pelo sujeito, permitindo, com isso, através destas novas articulações psíquicas, que este se lance, na aventura da reinvenção de si e do mundo que o cerca. Desta feita, “a corporeidade do sujeito revela o que é mais incerto na experiência da existência, já que mediante aquela a subjetividade indica sua faliabilidade” (BIRMAN, 2000a, p. 88). Se o sujeito é o corpo-sujeito, a mortalidade e a finitude são os índices da inscrição do sujeito, da relação deste com o outro e com o mundo.

Finalmente, é importante considerar que esta leitura teórica que Birman realiza sobre a feminilidade se desdobra numa intuição que inclui inferências diretas sobre o registro da clínica em psicanálise. Isto é, para o psicanalista, a posituação da feminilidade, o desamparo como experiência, implica, como consequência, na possibilidade de um redirecionamento de sentido

do ato de analisar, que pode ser repensado a partir da centralidade conferida ao conceito de desamparo. Nas palavras do psicanalista, “conseguir permanecer e suportar a dor provocada pela posição de desamparo e feminilidade é o grande desafio colocado para o sujeito em uma análise” (BIRMAN, 2000a, p. 45). Por esta via, o artifício da análise e, por derivação, toda a extensão da elaboração teórica de Freud, pode ser compreendida como um dispositivo que visa ao favorecimento do confronto do sujeito com o seu desamparo, como o trabalho capaz de favorecer a afirmação pelo sujeito de sua posição de feminilidade.

Esta perspectiva, expressa na possibilidade de que o ato de analisar vise à construção de um saber fazer do sujeito com o seu desamparo, exige, como contrapartida, o reconhecimento de que compete ao analista recusar empreender “a *conversão* e a *salvação* dos sofredores que lhe demandam cuidados por não suportarem a dor de existir” (BIRMAN, 2000a, p. 46). Afinal, para que o desamparo – a suportabilidade da ausência do falo – possa ser positivada como uma experiência pelo sujeito, é necessário que o analista, por sua vez, se recuse a *ser* o falo. O que implica, então, nas palavras de Birman, reconhecer que “a posição do analista, enfim, tem uma dimensão trágica, justamente porque ele não deve acreditar mais na universalidade de qualquer ideal, desgarrado que seria de qualquer marca fálica em seu ser” (BIRMAN, 2000a, p. 46). Experimentado na arte de desmontar os próprios ideais fálicos, cabe ao analista, de outro modo – numa posição de *cuidado* – a tarefa de favorecer a afirmação pelo sujeito de sua condição de desamparo, ou seja, de permitir as condições para a assunção, pelo sujeito, de sua feminilidade. Assim, o ofício de psicanalisar, sustentado no “limite do desamparo e da feminilidade, seria outra maneira de formular o efeito da experiência de castração na análise, pois o que fica descartado aqui é justamente a impossibilidade do referencial fálico” (BIRMAN, 2000a, p. 45). A experiência de castração, como um atravessar que favorece a desfalicização do sujeito e dos seus ideais, aponta, para a ocorrência positivada da feminilidade. O ofício de analisar, seria, portanto, caracterizado de maneira predominante pelo trabalho contínuo de favorecer a desmontagem das construções fálicas, das defesas que o sujeito constrói contra o seu desamparo fundamental.

1.2.4 – A atualidade erótico-política de Carmen

Todo este percurso reunido na categoria de feminidade converge, em *Cartografias do feminino*, para a leitura que Birman realiza da personagem operística Carmen, imortalizada na

ópera pelo gênio de Bizet. Nesta leitura o psicanalista se propõe a forjar uma personagem que encarna, na exuberância de seu canto e de suas cores, a feminilidade. Carmem é, pois, alguém que construiu contornos singulares para o seu desamparo fundamental, nesta medida, a sua descrição, a cartografia dos movimentos singulares de seu erotismo, evidencia os limites das formas de subjetivação que se constituíram no Ocidente, tendo o masculino como referência. Desta feita, nos interessa, nesta aproximação com a personagem, destacar a atualidade política desta personagem. Através da sua insistência em exhibir pelas ruas a sensualidade erótica do corpo, o incontido de seu desejo, Carmem aponta para a reivindicação que a mulher realiza para si da esfera pública. Em termos deleuzianos, Carmem faz do seu corpo e do seu erotismo uma máquina de guerra²⁰, ou seja, ela dispõe seu corpo-político-desejante nas ruas para afirmar a legitimidade inquestionável da mulher como ator político. Neste sentido, a personagem transforma as praças por onde desfila sua sensualidade, no extremo oposto da pólis, como espaço de sociabilidade e do político na Antiguidade.

Para Birman, as releituras cinematográficas da ópera de Bizet, realizadas nos anos 1980 por Carlos Saura e Francesco Rossi, colocariam em cena novas *gramáticas do erotismo* pautadas na centralidade da posituação da feminilidade. Através de sua gestualidade e de sua insistência permanente em oferecer fluidez “às pulsões febris de sua carnalidade” (BIRMAN, 1999a, p. 70), a personagem de Carmen nos apresenta novos destinos para o erotismo, desatrelado, portanto, da fixidez imposta à diversidade dos sexos pela permanência do paradigma biologizista da diferença sexual. Assim, o que impele Carmen em suas aventuras sedutoras é “tão somente a fruição de viver livremente, tanto quanto lhe seja possível, é claro” (BIRMAN, 1999a, p. 69). Pela expressão livre que concede ao seu desejo, Carmen acata, na imanência de sua existência, as intensidades pulsáteis, conferindo, a cada instante, destinos singulares para a incidência pulsional.

Nesta medida, “não existe para Carmem qualquer horizonte que ultrapasse, por pouco que seja, as fronteiras de sua doce humanidade” (BIRMAN, 1999a, p. 69), por isto, “é banhada na sensorialidade de sua matéria corporal, orientando-se como um cego pelas texturas das coisas entreabertas pelo seu tato e pela superfície sensível de sua pele, através dos quais pode mergulhar decisivamente no que lhe é oferecido pelo seu gosto” (BIRMAN, 1999a, p. 70). Dito de outra maneira, forjada na mesma matriz teórica que *Zaratustra* – que se lançou num caminhar errante para romper com ditames que verticalizavam o olhar sobre si e sobre o mundo

²⁰ DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora, v. 34, 1997. V.5.

– Carmem procura construir contornos para sua intensidade desejante. Por isso, ela foi tecida como uma personagem que encarna a sua condição fundamental de desamparo, isto é, como alguém que, ao sustentar a leveza de sua inconsistência ontológica, representa um giro de 180 graus na tradição metafísica do Ocidente.

Podemos supor que, com seu estilo singular, Carmem denuncia, sem contundo aderir à universalização pretendida pela militância, os efeitos produzidos nas subjetividades pela prevalência centralizadora do masculino na cultura ocidental. Com a aposta radical que faz no seu desejo, ela acaba por constranger “as fronteiras instituídas pela metafísica entre a perenidade do corpo e a imortalidade do espírito” (BIRMAN, 1999a, p. 70). Como ninguém, Carmem sabe que “para o desejo, todos os dualismos são da ordem da vaidade, a fonte inesgotável de todas as arrogâncias e a condição de qualquer forma de orgulho” (BIRMAN, 1999a, p. 70). Ao afirmar positivamente seu desamparo incontornável, Carmen reconhece ser, impreterivelmente, “marcada [que é] na raiz pelo valor da insuficiência, o que abre definitivamente o seu ser para o outro e para o mundo” (BIRMAN, 1999a, p. 69). Entregue às intensidades imanentes de seu corpo pulsátil, Carmem rejeita expressamente todas as formas que assumem os discursos dualistas, que, por diferentes vias, procuram reafirmar a separação hierárquica entre o espírito e o corpo, entre o entendimento e os afetos. Desta forma, “na sua imanência absoluta ao corpo e ao mundo, Carmem recusa qualquer transcendência etérea, que a retiraria da imediatez de suas pulsações e da materialidade evaporante de sua corporeidade” (BIRMAN, 1999a, p. 72). Como condição da horizontalização de sua existência, ela recusa perpetuar os discursos que perpetuam a superioridade ontológica do espírito sobre o corpo.

Ao acatar positivamente e constatar por si mesma “que o que existe de trágico no erotismo é permeado pela leveza do inevitável” (BIRMAN, 1999a, p. 73), Carmen, não obstante toda a sua suavidade, deixa transparecer de maneira brutal a distância que a separa das formas de subjetivação que, reguladas pelo paradigma da diferença entre os sexos, apenas conseguiram compreender a sedução atrelada à vingança e ao ressentimento (BIRMAN, 1999a). O que estas formas subjetivas, que predominaram no Ocidente, talvez não consigam supor é que, apesar de toda a sedução e toda a volúpia implicadas no estilo singular de Carmem, para ela o que está em questão não é “ferir mortalmente os homens orgulhosos e arrogantes, crenes excessivamente que são na superioridade de sua condição de machos” (BIRMAN, 1999a, p. 69). Afinal, ela não é dominada, nem pela inveja rivalitária que caracteriza a crença no falo, nem pelo ressentimento de terem sido, historicamente, as mulheres, punidas com a subtração de sua força construtiva. Assim, se os efeitos do machismo estão impregnados nas formas de

viver, o ressentimento, que espelha no outro a culpa, não se mostrou uma ferramenta eficaz para enfrentar este ranço empobrecido.

Embora a ocorrência desta leitura possível da personagem Carmem pressuponha como condição que o feminismo tenha nos anos 1960 e 1970 reivindicado direitos de igualdade e novas condições sociais para as mulheres, é necessário reconhecer “que quase nada do projeto feminista nos aproxima da personagem Carmem, que se encontra bem distante daquele ideário” (BIRMAN, 1999a, p. 69). Carmem não é, deste modo, a assunção revanchista das mulheres oprimidas em sua liberdade e inferiorizadas em sua condição de mulher, isto porque Carmem “retoma um traço marcante da condição da mulher que seria talvez repudiado pelo discurso feminista recente” (BIRMAN, 1999a, p. 80). Ela assume sua condição de *femme fatale*, isto é, confere positividade à sua sedução, sem, com isto, fazer desta um instrumento de barganha de qualquer espécie. Ela acata sua sedução não para fazer desta uma insígnia fálica, a marca de seu poder sobre os homens. Afinal, reproduzir este jogo, por qualquer das suas variáveis, não faz senão perpetuar a luta empobrecida que produz como resultado o não-encontro entre os sexos.

Então, se Carmem pode assumir seu erotismo e sua sedução foi porque aprendeu a afirmar, em primeira pessoa, a radicalidade de seu desamparo. É precisamente por se reconhecer em sua insuficiência constitutiva que Carmem pode, na horizontalidade de sua existência mortal, se reconhecer como suficiente. Isto não significa que ela despreze a necessidade do outro mas que, para ela, a vida não é *falta*. Ela aprendeu a recusar toda e qualquer forma de “reimplantação do monismo sexual fundado na figura do *phallus*” (BIRMAN, 1999a, p. 103). No percurso pelo seu desejo, ela aprendeu, a partir da experiência de seu desamparo, a afirmar a diferença. Isto é, constatou com o próprio corpo que ser “femininamente mulher” exige também que ela seja “femininamente homem.” Em outras palavras, ela percebeu que “a feminilidade do homem é o correlato daquilo que é femininamente mulher, sendo, pois, também constitutivo da lógica da diferença sexual” (BIRMAN, 1999a, p. 76). Para Carmen, o enigma da diversidade de gêneros não pode ser recoberto pelo paradigma da diferença entre sexos.

A atualidade política desta leitura que Birman realiza da personagem de Bizet aponta para o protagonismo da mulher como minoria, consideração fundamental para luta das esquerdas na atualidade. Assim, embora encontre no feminismo a sua condição de enunciação, a extensão recoberta pela personagem não se ajusta, em sua totalidade, a este movimento. Certamente sem as lutas por direitos e igualdade de condições sustentadas pelo movimento feminista, Carmen não poderia ter existido. Entretanto, a singularidade evocada em sua

sensualidade, não se conforma com as pretensões identitárias que regulam, em boa medida, o feminismo. Em vista disso, apesar de sua herança não renegada com o discurso feminista, a personagem, de maneira evidente, faz um furo nas pretensões identitárias que tomam forma neste movimento.

Deste modo, a positivação do desamparo e a consideração da subjetividade fora da oposição entre os gêneros, não implicam desconsiderar que a personagem eleita para encarnar esta desmontagem seja uma mulher. Se a feminilidade como categoria não se delimita ao sexo, é como mulher que Carmem desfila na esfera pública o direito duramente conquistado de exercer, em posição de igualdade com o sexo masculino, seu erotismo. É *também* com seu corpo de mulher que ela reivindica a livre fruição de sua sensualidade, não pelo simples prazer de exhibir-se para a captura do olhar do outro, mas porque, desmontando a hierarquia antiga entre o espaço público e o privado, que historicamente confinou a mulher a este último, ela pôde reivindicar para si o político. Ao encarnar francamente o singular do seu erotismo, ela evidencia que a mulher e sua sensualidade não são o Outro da esfera pública.

Do mesmo modo, a desmontagem que realizou em si dos ideais não permite, portanto, que a abertura da personagem ao político seja capturada pelo brilho reluzente da luta identitária, o que significa que, apesar de ser mulher, de sentir na pele os efeitos aprisionantes do patriarcalismo, do apagamento de sua força desejante, “o machismo não é o alvo preferencial para que Carmem dance sua volúpia e cante as árias de sua paixão” (BIRMAN, 1999a, p. 69). Se a feminilidade não é uma posição que faz referência a um gênero determinado, isto é, se ela está situada para além da diferença entre os sexos, anterior, portanto, ao registro fálico, isto não significa desconsiderar que as mulheres sofreram diferentemente as marcas da prevalência do masculino. O destaque dado à feminilidade como forma de subjetivação, que perpassa igualmente homens e mulheres, não pretende apagar a distribuição desigual entre os gêneros dos efeitos da prevalência do masculino.

Com a imposição dançante e sensual do seu vir a ser mulher, Carmem exige que o político se constitua como uma esfera que se faça sensível a sua diferença. Na medida em que, rejeitando as dualidades metafísicas, ela se reconhece na sua precariedade ontológica, Carmen constitui a si mesma de maneira indissociável com o seu erotismo, o que aponta para inexistência de uma distância entre a sua sensualidade e a sua capacidade de agência política. Para ela, a ocupação política das ruas é permeada, em toda a sua extensão, pelo seu “ser mulher”. Com isso, através de sua exposição corporal, Carmem é alguém que aponta para a possibilidade concreta, de superarmos os

impasses e paradoxos que herdamos da democracia ateniense e daquela forjada pela Revolução Francesa, caminhando então decididamente para a construção de uma nova ordem democrática, na qual a igualdade dos cidadãos não seja formal, mas efetivamente real (BIRMAN, 2001, p. 244).

É, portanto, de maneira paradoxal, assumindo a singularidade de sua apresentação corpórea de mulher, mas, ao mesmo tempo, escapando à conformidade com “as mulheres”, que Carmen nos mostra os caminhos para desfazer os efeitos da prevalência de um modelo herdado de democracia, que se caracteriza pela exclusão. Se, nos termos de Claude Lefort (1987), o acontecimento democrático é, não apenas possível, como realizável, a feminilidade assumida de Carmen nos aponta uma pista na direção que subverte este modelo excludente que vigorou na Antiguidade. Neste sentido, aponta para uma nova ordem democrática em que o político não mais se organize a partir da externalidade das minorias.

Finalmente, para Carmen – ao assumir a responsabilidade pela vida, imersa na volatilidade do seu corpo, na finitude afirmada de sua condição de humana – a morte deixou de ser um acontecimento vertical que se impõe sobre o vivente, para se tornar um fato imerso na internalidade da vida. Como experimentou seu desamparo, aceitando sua condição de mortalidade, Carmen pode lançar outro olhar sobre o político, sobre esfera pública de sociabilidade, uma vez que ela não mais se submete facilmente aos discursos e práticas que, manipulando o *medo* da morte – o desejo de eternidade do sujeito – oferecem saídas salvacionistas para a finitude humana, adquirindo, ou não, formas do autoritarismo e do totalitarismo. Em sua vida imanente, ela não se seduz com as ofertas que procuram driblar a sua condição de mortalidade. Com efeito, não é através da falácia dos *slogans* universalizantes, das políticas e dos políticos que se vendem como salvadores da pátria, que Carmem estabelece os vetores de sua existência. De outra forma, é na sutileza e na suavidade que acompanha, frequentemente a força cortante do não-dito, dos ditos parciais, que ela se faz *escutar*, e que pode, por isso, vislumbrar a inseparabilidade entre o afeto e o político. Enfim, descentrada em relação ao falo, fora do aprisionamento especular, Carmem aposta na possibilidade de um encontro horizontal com outro em sua diferença, ou seja, que a alteridade possa se impor radicalmente como um valor, no espaço público.

1.3 - Desamparo e modernidade: a psicanálise na cultura

Na releitura que Birman realiza do texto freudiano, a antecedência conferida à pulsão de morte é um crivo que incide demarcando uma descontinuidade radical entre dois paradigmas opostos que constituem o pensamento de Freud. Nesta esteira, esta releitura procura, de maneira coerente, sustentar, nos seus diferentes platôs interpretativos, a intuição freudiana de uma articulação indissociável entre subjetividade e cultura; isto significa que é possível acompanharmos, não apenas no nível metapsicológico, mas também, nos chamados “textos culturais de Freud”, os efeitos desta aposta fundamental evocada por uma leitura descontinuista da obra freudiana. Com este fio de prumo, foi possível até aqui indicar o desenho intrapsíquico, a montagem pulsional suposta no desamparo – ou seja, a horizontalização do sujeito em relação à força pulsional; mas também mostrar como, na mesma medida, o desamparo, como experiência encarnada, como uma mediação incontornável do impacto da força pulsional, aponta para a horizontalização do sujeito em relação ao outro. Neste limiar, o desamparo é, imediatamente, também abertura ao Outro, a face exposta da inserção do sujeito na cultura. Assim, se, como experiência, o desamparo foi construído no registro da ética, é, antes de mais nada, porque este é, indistintamente, uma categoria lançada no campo do político. Deste modo, a descontinuidade fundamental que orienta Birman em sua leitura da psicanálise deve ser, agora, desdobrada, em suas consequências, na leitura que Freud realiza para inscrever o discurso psicanalítico e a subjetividade na cultura.

Em o *Mal-estar na atualidade*, publicado nos anos 2000, Birman realiza, de maneira pormenorizada, uma demarcação teórica-clínica dos principais norteadores que circunscrevem as consequências do desamparo para as formas de existência e também como este se traduz, no plano sócio-político, em impasses para a sociabilidade. É bem verdade que este trabalho, sobretudo no que se refere à delimitação crítica do discurso psicanalítico na modernidade, já havia sido realizado anteriormente em *Estilo e modernidade em psicanálise* (1997). Contudo, o texto dos anos 2000 amplia consideravelmente o alcance deste percurso, destacando mais amplamente a distribuição social das formas de padecer que decorrem da modernidade, principalmente no que se refere ao aumento vertiginoso, em escala mundial, do consumo de drogas lícitas e ilícitas, bem como a disseminação da violência no tecido social e, da adesão dos indivíduos ao discurso religioso. No conjunto, a hipótese que orienta este mapeamento é que o horror à condição de desamparo assume diferentes formas, de maneira que, seja através da religião, das drogas, e mesmo de determinadas formas de violência, o que está em jogo é a tentativa do sujeito de sustentar a ilusão de que a dor do desamparo pode ser afastada.

Tal é para o psicanalista a importância do mapeamento das formas com que o mal-estar se apresenta na atualidade que, na esteira deste mesmo movimento de leitura, em *Cadernos do mal* (2009b), Birman intensifica os vetores desta análise, destacando, principalmente, como uma consideração psicanalítica da agressividade e da crueldade podem funcionar como norteadores necessários para localizar como, sobretudo na realidade brasileira, o incremento do desamparo assume formas de violência. Esta delimitação, no plano da sociabilidade, é acompanhada, no eixo da subjetividade, da publicação de *O sujeito na contemporaneidade* (2012). Este último, premiado com o Jabuti 2013, talvez seja, até aqui, o ponto alto deste movimento que expressa a marca trágica para as subjetividades, dos impasses incontornáveis advindos com a modernidade. Caracterizado por uma referência filosófica mais detida, o livro destaca os limites constitutivos das categorias que a tradição metafísica do Ocidente usou para compreender o sujeito. A hipótese específica é que, na atualidade, as experiências psíquicas se caracterizam por uma prevalência da categoria de espaço sobre a de tempo, o que altera fundamentalmente a concepção de sujeito e impõe desafios para os operadores da psicanálise, uma vez que estes pressupõem certa reflexividade no sujeito.

Assim, mais enfaticamente, o desamparo é a condição que define o sujeito vivente na modernidade, é sinônimo da construção antropológica do homem como métrica do mundo, correlato do estabelecimento da esfera social. Com isso, para iniciarmos a localização do desamparo na Cultura, vejamos A) como o deslocamento da primeira modernidade para o “modernismo” permite, não apenas o estabelecimento do discurso psicanalítico como crítica à modernidade, como também, a delimitação, com maior precisão, dos efeitos lançados na Cultura, da marca antropológica do desamparo; B) através da progressiva centralidade conferida à categoria de desamparo ocorre uma mudança considerável no estatuto mesmo da crítica que a psicanálise realiza da socialização do sujeito na modernidade; C) a recusa explícita de uma linha de corte fixo que separa a natureza da cultura é condição fundamental para que possamos compreender o desamparo, não como uma invariável, simplesmente, mas como o efeito de um processo localizável em suas condições de enunciação.

1.3.1 – Psicanálise, modernidade e desamparo

A relevância que o pensamento de Michel Foucault possui para a leitura que Birman realiza do discurso psicanalítico encontra, novamente na opção genealógica, um traço fundamental. Assim, a historicização da psicanálise, em suas condições de anunciação na modernidade é o ponto de partida que caracteriza o esforço teórico de Birman para estabelecer uma versão pós-estrutural da inscrição da psicanálise na cultura. Com efeito, isto implica afirmar que a psicanálise é uma forma de discursividade²¹ que surge na modernidade e, além disso, que existe uma descontinuidade imediata entre a modernidade e a atualidade. Esta é uma marcação importante, porque reconhece a existência de uma especificidade epistemológica na atualidade, que a distingue da modernidade propriamente. Dito de outra forma, para Birman, a atualidade, que toma forma esquematicamente a partir dos anos 60, se caracterizaria por uma ruptura fundamental com o ideário da modernidade, o que aponta, em última instância, para uma radicalização social e subjetiva de suas consequências no tempo presente. Deste modo, os impasses que nos deparamos no contemporâneo, sobretudo no campo do político, são efeitos, consequências, que não podem ser devidamente compreendidos deslocados dessa referência de base.

Além disso, é também em função desta disjunção, que está em sequência com opção historicizante de leitura, que o desamparo é compreendido a partir de uma variação quantitativa que permite a Birman suportar o seu incremento no tempo presente. Dito de outra maneira, para o psicanalista o desamparo não é uma categoria fixa, invariável, mas caracterizado pelo incremento, ou seja, por uma variação intensiva que se faz tão mais perceptível, tão mais fica evidente a falência das balizas de sustentação da modernidade. Com efeito, o desamparo se localiza na modernidade e diz, também, da condição que caracteriza o sujeito. Como tal, não existe desamparo num mundo pré-moderno. Afinal, se o mal-estar se incrementa na atualidade é, fundamentalmente, como expressão do desamparo que este se intensifica.

São os rumos sociais, políticos e subjetivos que estes impasses, decorrentes da modernidade, adquirem no tempo presente nos conduz, do mesmo modo, a uma interrogação sobre o alcance e, no limite, sobre a validade, dos operadores teórico-clínicos da psicanálise na atualidade. Assim, se concordarmos com Birman que o discurso psicanalítico se

²¹ FOUCAULT, M. **O que é um autor**. Lisboa: Passagens/Vega, 2002.

constitui com referenciais próprios da modernidade ocidental, e que são, precisamente, estes os que agora estão colocados na berlinda, é necessário, então, reconhecermos a necessidade de uma releitura do discurso psicanalítico, no plano metapsicológico, certamente, mas, principalmente, na direção de sentido deste discurso, em sua capacidade de se fazer sensível à realidade sócio-política do mundo globalizado.

Concordar com a exigência de uma redefinição do discurso psicanalítico frente às exigências colocadas pela atualidade – no plano social e subjetivo – significa, em outros termos, acreditar ser necessário localizar a psicanálise no debate mais amplo sobre os destinos da modernidade na contemporaneidade, isto é, sobre seus possíveis desdobramentos na pós-modernidade, ou numa hipermodernidade, ou, de acordo com outro referencial teórico, em uma modernidade avançada. Contudo, seja como qual for o viés adotado, o que se destaca, na leitura de Birman, é o reconhecimento de que o contemporâneo se constitui através de uma ruptura com a modernidade, exigindo, por isso, uma reconsideração que ajuste, para o tempo presente, os instrumentais teóricos e clínicos que balizaram o discurso psicanalítico.

Assim, embora o significante ‘modernidade’ circule de maneira bastante corrente – não apenas no meio acadêmico – a delimitação da modernidade como uma categoria, não é evidente e inclui, para além do que o termo unifica, diferentes, e até mesmo opostas, perspectivas teóricas que tangenciam o campo da história, da filosofia, da estética. Apesar desta polissemia na interpretação da modernidade, Birman se apoia numa leitura, fruto de um certo consenso, de que, esquematicamente, o campo teórico de interpretação contemporânea sobre a modernidade pode ser dividido em duas perspectivas opostas (BIRMAN, 2000a). Numa primeira delas, com maior predomínio na tradição norte-americana, se encontram teóricos que compreendem a atualidade como o resultado de uma ruptura radical com o projeto da modernidade. Para estes, como é o caso de Zygmunt Bauman²², e do filósofo francês Jean-François Lyotard²³, estaríamos hoje numa pós-modernidade, ou seja, num momento outro daquele estabelecido com o Renascimento europeu do século XVII. Contudo, dentro desta perspectiva heterogênea de leitura, existem autores, como é o caso, por exemplo, do italiano Gianni Vattimo²⁴, que valoram positivamente o fim da modernidade, destacando as possibilidades inventivas que se fazem possíveis com o estabelecimento de um novo momento na cultura ocidental; e outros, ainda como Gilles Lipovetsky²⁵, que, embora defenda as especificidades deste tempo, é crítico das

²² BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

²³ LYOTARD, J-F. **A Condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

²⁴ VATTIMO, G. **O Fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

²⁵ LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

condições sociais e subjetivas desta ruptura radical que nos lançou no vazio delimitado pelo império do efêmero.

Uma segunda direção de leitura sobre a modernidade encontra mais eco na tradição europeia. Nesta direção, para autores como o britânico Anthony Giddens²⁶, ou o filósofo alemão Habermas²⁷, o tempo presente se caracteriza por uma intensificação, uma radicalização dos vetores delimitados pelo horizonte epistemológico da modernidade, daí, porque, segundo estes, viveríamos numa modernidade reflexiva, ou como afirma, Giddens, numa modernidade avançada. Na perspectiva destes autores, as ideias de base que permitiram a construção da identidade europeia não deram lugar, de maneira efetiva, a um novo registro de pensamento. Não teríamos, portanto, rompido efetivamente com a diretriz fixada pela tradição europeia, mas nos confortaríamos hoje com os limites deste constructo paradigmático. Neste sentido, a modernidade é coincidente com a construção do projeto identitário de unificação da Europa e seria com os limites de possibilidades destes que estaríamos nos confrontando hoje. Como tal, a modernidade é o projeto que oferece forma à tradição europeia e que se difunde pelo mundo devido à natureza expansionista deste. Por isso que, destaca Birman (2000a), como projeto de cultura, a delimitação da modernidade é inseparável de uma circunscrição ético-política. Contudo, o que é importante ressaltar é que, para além desta divergência que opõe, no desenho sócio-político, a consolidação da hegemonia da cultura norte-americana (expressa em uma pós-modernidade) à afirmação de limites, e para a reinvenção da tradição europeia, estas perspectivas diversas de leitura se encontram no reconhecimento da necessidade de delimitar as especificidades teóricas que a modernidade nos impõem na atualidade.

Como afirma Foucault (1975), o século XIX deu início a uma reviravolta que procurou inverter as coordenadas básicas que definiram os rumos da modernidade. Neste movimento de inversão, os pilares estruturantes da modernidade foram interrogados em suas bases constitutivas. Além disso, a forte influência do pensamento hegeliano neste contexto produziu, como correlato, o surgimento da categoria de *desejo*. Esta última, marca do século XIX, trouxe consigo a possibilidade da novidade e da reinvenção que caracterizam este momento, como atestam, no terreno das artes e da estética, o surgimento das vanguardas artísticas e, no registro político, a importância progressiva que assume a categoria de revolução²⁸. Assim, como expressões marcantes desta segunda modernidade, os pensamentos de Freud, Marx e o

²⁶ GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

²⁷ HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁸ Sobre isto, ver: ROLNIK, S. **Cartografia sentimental transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

Nietzsche seriam, ainda segundo Foucault, marcados por uma convergência fundamental: a crença do sujeito na possibilidade de reinvenção de si e do mundo. Existiria, então, uma continuidade teórica importante entre o desejo, como signo da reinvenção e a leitura da revolução realizada por Marx; em ambas, é a possibilidade do novo, da modificação, aquilo o que se anuncia. Isto é importante, porque, como veremos, o contemporâneo, pelo menos num viés pós-estruturalista, se define como o limite da operacionalidade política destes operadores. Ou seja, pelo reconhecimento de um esgotamento, quando não de uma grande desconfiança, no sujeito do desejo, mas também na revolução, como agente privilegiado de mudança social.

É neste contexto, marcadamente intenso do século XIX, que Birman delimita como modernismo, que se constitui, como sabemos, o discurso psicanalítico. Com efeito, Freud, ao descentrar o lugar de senhor da consciência, apontando para a sobredeterminação do eu em relação à sexualidade e às pulsões, estabelece a particularidade da psicanálise como um discurso. Foi neste solo fértil, na interrogação continuada dos vetores principais da modernidade, que a psicanálise pôde surgir. Assim, “se o discurso da ciência é fundante da modernidade, como foi bem demonstrado pela história das ciências, a psicanálise é uma produção do modernismo” (BIRMAN, 2006, p. 44). O modernismo é, dessa forma, uma revisão crítica da primeira modernidade, uma análise reflexiva das direções de sentido que esta impõe, mas também a aposta, sustentada em diferentes níveis na cultura, na possibilidade de recriação da subjetividade e também da realidade social. Esta constatação, de um vínculo estreito entre a psicanálise e os operadores que norteiam a sua produção como discurso, implica, segundo Birman (2000a), na existência de uma aproximação e mesmo uma dependência de certas formulações conceituais afirmadas por Freud ao ideário da modernidade.

Compreendido como ponto crítico sobre os destinos da modernidade, o modernismo “revelou aquilo que estava oculto no projeto desta, mas que ao mesmo tempo lhe era imanente” (BIRMAN, 2006, p. 47). O modernismo e, logo, a psicanálise como uma de suas expressões, evidencia os impasses e as problemáticas que decorrem para o sujeito com a aposta da modernidade. Nas palavras de Birman, “o modernismo é um *sintoma* da modernidade, o que faz retornar de forma trágica o que esta quis recusar com as pretensões do sujeito de ser autônomo e soberano, isto é, autocentrado nos registros do eu e da consciência” (BIRMAN, 2006, p. 47). Por seu turno, o que Birman sugere em sua leitura sobre a inserção crítica do discurso psicanalítico na modernidade é que este, num movimento reflexivo, evidencia como o desamparo é o signo maior da modernidade. Em outras palavras, a psicanálise como um discurso modernista, ao lado de outras produções na cultura, procura construir destinos para o

desamparo do sujeito desenhado na modernidade. Bem entendido, se a modernidade é um acontecimento historicizado, então a aludida crítica a esta não visa negar a sua ocorrência. Como tal, a modernidade é, propriamente, um *acontecimento*²⁹. Mais precisamente, a dimensão crítica se dirige aos impasses colocados para o sujeito de sua inserção na civilização.

É neste sentido que a formalização da categoria de desamparo é lida, por Birman, como um ponto de chegada do discurso psicanalítico, pois expressa e traduz a condição fundamental que caracteriza o sujeito na modernidade. O desamparo é o efeito, o preço a ser pago, pelo reordenamento da ordem estabelecida no mundo, pelo desejo de romper com a subordinação hierárquica do Cosmos. Desta feita, “o desamparo seria a outra face da modernidade, a sua face escandalosa e desgrenhada, aquela que essa não gosta de reconhecer e que recusa exibir pela vergonha que suscita, isto é, a sua face negra e perigosa” (BIRMAN, 2006, p. 47). O desamparo, como expressão do discurso psicanalítico no século XIX, aponta para o limite da pretensa soberania do sujeito, ele é o traço fundamental que caracteriza a inscrição e, mais propriamente, nos termos de Louis Dumont (1985) o surgimento do indivíduo como valor, como peça fundamental da engrenagem social.

Neste contexto, no plano filosófico, o que está em curso é a constituição, com a fundamentação cartesiana do cogito, da filosofia do sujeito³⁰. Isto implica, na esfera social, de acordo com a exposição clássica de Dumont, em *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, na criação do indivíduo e, por conseguinte, do humanismo, como diretriz. É na modernidade que a figura do “homem” – inexistente no Universo da Antiguidade – é desenhada em posição de centralidade, como medida referencial do mundo e das coisas. Neste sentido, “o projeto da modernidade é antropológico e antropocêntrico, justamente porque o homem na qualidade de indivíduo foi alçado à condição primordial de medida de todas as coisas” (BIRMAN, 2006, p. 39). Em outros termos, se a modernidade equivale à construção da soberania do indivíduo, ela é coincidente também, como aponta Deleuze (1980), com a emergência do social, como uma categoria, como espaço de excelência de atuação do indivíduo.

Apontando novas direções, com a modernidade, o que se rompe é a estabilidade holística do Cosmos, o limite explicativo oferecido pela *Mathesis* universal que garantiu a harmonia ordenada do Cosmos. Assim, em oposição ao Cosmos homeostático da Antiguidade, no plano político, “a modernidade forjou uma concepção atomística da sociedade, tecida pela reunião

²⁹ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia, a história. In: **Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

³⁰ Sobre isto, ver: CHÂTELET, F. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

dos indivíduos” (BIRMAN, 2006, p. 40). Ou seja, a modernidade coincide com o horizonte demarcado pelo liberalismo clássico, em que se impõe um modelo de sociabilidade, do contato entre as mônadas, regido pelos “ganhos e as perdas das individualidades nas relações com os outros, nas simpatias e antipatias, na paz e na guerra” (BIRMAN, 2006, p. 41).

Com efeito, a modernidade desloca progressivamente o predomínio atribuído ao discurso teológico-filosófico na ordenação do mundo e na produção da verdade, para o discurso da ciência. Neste contexto, “a razão científica torna-se a marca distintiva do homem, o que lhe confere soberania e autonomia não apenas diante da natureza, como também face ao mundo divino” (BIRMAN, 2006, p. 41). A progressiva científicização da natureza, é, portanto, signo da expressão e do homem no mundo, o esforço de sua emancipação diante da figura soberana de Deus, como criador. Mediado pela razão científica, o homem procura se “contrapor à ordem do sagrado em nome da autonomia e da soberania sobre o mundo” (BIRMAN, 2006, p. 42), supondo, para tanto, que a racionalidade científica seria capaz de decodificar a verdade da natureza. Guiado pela matematização de si como medida, o homem procura construir a si mesmo como artífice de mundo humano.

Foi, portanto, num contexto de crítica a este ideário propagado pela modernidade, que o modernismo, “pôde enunciar a condição de orfandade da subjetividade produzida pela modernidade” (BIRMAN, 2006, p. 51). Assim, se a experiência do desamparo impõe uma dor psíquica irremediável é precisamente porque o desamparo, como tal, é o limite incontornável da pretensão de autossuficiência, do desejo de possessão do mundo pelo sujeito estabelecido no imaginário da modernidade. O desamparo é a consequência invariável da pretensão de construir uma sociedade humana, de romper a verticalidade soberana que regulava a Idade Clássica. Com efeito, como afirma Birman, “o desamparo é imanente à modernidade, sendo a resultante estrutural na subjetividade de um processo histórico que transformou radicalmente a forma de ser do sujeito no mundo” (BIRMAN, 2006, p. 48). Com a modernidade o homem procurou se desvencilhar do amparo hierárquico, garantido por um mundo ordenado de sentido, o que implica, em outros termos, que a construção da modernidade é sinônimo direto do desamparo, e da produção, por consequência, do mal-estar que esta construção expressa.

A formalização da psicanálise com um discurso inserido na cultura seria marcada por um paradoxo fundamental, a saber, a psicanálise é uma crítica ao ideário da modernidade, apesar de, no interior da modernidade, pretender denunciar “os impasses vigentes para se desenraizar o sujeito de suas referências antropocêntricas” (BIRMAN, 2006 p. 125). Não se trata aqui de simplesmente reconhecer uma *estranheza* entre a psicanálise e a cultura, mas, mais

radicalmente, de acentuar os créditos conferidos à intuição freudiana, anunciada no texto do *Mal-estar na civilização*, de que “tomada neste sentido relativo, o único que parece realizável, a felicidade é um problema de economia libidinal individual” (FREUD, [1929] 1973, p. 129), ou seja, não existe possibilidade de satisfação fora da construção de um circuito singular da pulsão. Como expressão da segunda modernidade, a psicanálise sustenta um viés de crítica à modernidade que se traduz no desamparo, nas denúncias da pretensão de autossuficiência e de imortalidade, afirmadas pelo indivíduo. Assim, é como expressão da modernidade, como uma resultante desta, que a psicanálise pretende, de maneira paradoxal, realizar a denúncia dos impasses decorrentes da aposta na modernidade.

1.3.2 – Uma leitura trágica do social: o mal-estar na modernidade

Em termos mais propriamente freudianos, a hipótese de Birman é que a circunscrição da categoria de desamparo no ideário da modernidade nos permite localizar uma ruptura importante na leitura freudiana sobre a esfera social. Se, como vimos, é com a modernidade que o social se constitui de maneira efetiva, o que Birman sugere é que pelo viés do desamparo se estabelece uma descontinuidade entre leitura da inserção do sujeito na cultura, que Freud realiza em 1908 em *A moral sexual civilizada e a doença nervosa nos tempos modernos*, e a publicação tardia, no final dos anos 1920, do clássico *Mal-estar na civilização*.

Apesar de, no que tange à permanência de uma crítica à modernidade, ambos os textos estarem articulados, para Birman, entretanto, esta não se realiza de maneira continuada entre estes dois referidos textos. Pelo contrário, existiria uma descontinuidade importante nesta crítica, que se radicaliza, de maneira considerável, no texto de 1929. Assim, se em ambos os textos Freud analisa a relação entre a circulação pulsional e instituições civilizatórias – como, por exemplo, a monogamia e os ideais familiares – uma mudança fundamental ocorre, na medida em que Freud deixa de acreditar “nos ‘corretivos’ a serem impostos na suposta ‘moral sexual civilizada’” (BIRMAN, 2000a, p. 39). A dimensão conflitiva da incidência pulsional é um traço distintivo que aponta para uma continuidade na leitura freudiana, entretanto, o ponto importante a ser destacado é a compreensão que Freud oferece a este conflito que, progressivamente, se encaminha para uma insuperabilidade.

Com efeito, para Birman (2000a), o que está em tônica nos primeiros trabalhos de Freud sobre a cultura é a crença de uma harmonia possível entre a subjetividade e o social. Assim, “no texto de 1908 esse conflito foi representado sob a forma de uma solução possível, isto é, de uma harmonia a ser conquistada entre os dois polos pela mediação da psicanálise” (BIRMAN, 2000a, p. 129). Em outros termos, Freud acreditava que os efeitos da psicanálise na cultura pudessem mediar um ajuste capaz de favorecer no sujeito o trato com as intensidades da pulsão, isto é, que seria possível apaziguar os efeitos disruptivos desta incidência, favorecendo, com isso, a redução da distância entre a civilização e o imperativo pulsional. Entretanto, como decorrência da hipótese que acompanhamos, a progressiva adesão por Freud à problemática lançada pelo desamparo, tem, como efeito, desestabilizar a crença freudiana de uma harmonia estrita entre a subjetividade e o social. Neste novo contexto, como efeito incontornável do desamparo, “a relação conflitual entre a pulsão e a civilização seria de ordem estrutural, isto é, o conflito jamais seria ultrapassado” (BIRMAN, 2000a, p. 129). Assim, mediado pela noção de desamparo, uma nova leitura do social se assenta no discurso freudiano. Nesta, o que o se desfez foi a crença numa reconciliação possível entre o registro das intensidades e os laços sociais, de maneira que se altera, de maneira radical, a leitura inicial de Freud sobre os destinos do sujeito na modernidade. Neste novo desenho, o conflito, como traço da condição incontornável do desamparo, não é mais uma condição remediável, necessitando, permanentemente, ser *gerido* pelo sujeito.

Em outras palavras, o texto sobre a *Moral sexual civilizada* expressa um posicionamento inicial de Freud sobre a modernidade. O psicanalista acreditava possível que, sobretudo com a mediação da clínica psicanalítica, o *gap* entre a satisfação pulsional e campo social poderia ser reduzido de maneira a promover uma harmonia, digamos conciliatória, entre o sujeito e a cultura. Contudo, o que Birman argumenta é que esta perspectiva de leitura sobre a modernidade se altera de maneira radical nos textos mais tardios de Freud, instaurando, efetivamente, os ditos *impasses* no fundamento da Cultura. Esse deslocamento, possui, portanto, como condição de possibilidade, a perda por Freud na confiança absoluta nos poderes da psicanálise de favorecer a harmonia do sujeito ao ideário da modernidade. Se Freud, chegou a acreditar que “o sujeito poderia dominar o impacto da pulsão” (BIRMAN, 2000a, p. 133), esta perspectiva não permanece inalterada. Assim, “com o desamparo originário do sujeito, tudo isso se tornou insustentável e outra leitura da inserção do sujeito na civilização se tornou então possível” (BIRMAN, 2000a, p. 138). Portanto, a categoria de desamparo, ou seja, a

denúncia que o discurso psicanalítico realiza da falácia da pretensão da autossuficiência humana, abre vias para uma outra leitura de Freud sobre a inserção do sujeito na cultura.

Vale destacar, como efeito desse deslocamento, a dimensão de um trabalho permanente que passa a caracterizar a inserção do sujeito na Cultura. Neste contexto, de maneira inalienável, o sujeito precisa sustentar a mediação das forças pulsionais e seu campo possível de satisfação lançado na cultura. Reconhecer, então, esta dimensão de um trabalho infundável que interliga a subjetividade e a cultura significa “vislumbrar que o discurso freudiano assume uma perspectiva ética e política sobre o conflito” (BIRMAN, 2000a, p. 129). Em outras palavras, implica reconhecer que compete ao sujeito sustentar o esforço para conferir novos destinos à força da pulsão, inscrevendo-a no registro ético-político. Deste modo, se o conflito é insuperável, isto significa, que a ação de satisfação da pulsão que interliga o sujeito no campo social é contígua ao trabalho de satisfação da força pulsional. A esfera de sociabilidade é, pois, um pressuposto imediato da satisfação pulsional.

A leitura que podemos depreender do pensamento tardio de Freud é marcada pelo que Birman (2000a, p. 124) nomeia como um posicionamento trágico na relação entre a subjetividade e o social. Para o psicanalista, a aposta na força da especificidade trágica deste discurso é condição para sustentarmos uma rigorosa oposição aos discursos e terapêuticas que se pretendam salvacionistas ou apaziguadores do desamparo e do mal-estar decorrentes de um tecido social desenhado na ausência do referencial masculino. Afinal, para Birman, os psicanalistas pós-freudianos, em boa medida, contribuíram para a despotencialização desta perspectiva trágica anunciada por Freud, na medida em que silenciaram “a radicalidade da crítica freudiana da modernidade” (BIRMAN, 2000a, p. 124). Ou seja, para o autor, a psicanálise e os psicanalistas não conseguiram sustentar a amplitude e o alcance da tese freudiana de que a inserção do sujeito na modernidade seria caracterizada por um desamparo incontornável. Por seu turno, a afirmação desta tragicidade, passaria, portanto, pelo reconhecimento de descontinuidade que acompanha a leitura freudiana sobre a esfera social, que se desloca, progressivamente, para uma versão trágica desta inserção. Nesta, é o mal-estar e, por consequência, o desamparo que passam a ocupar um lugar de destaque nas considerações de Freud sobre a Cultura.

1.3.3 – Natureza x Cultura

Sustentar, como ponto impreterível de partida, como sugere Birman, a historicidade do discurso psicanalítico e de seus operadores significa se opor a uma leitura corrente deste discurso que compreende a subjetividade e suas formas de expressões – entre elas, a do mal-estar – como o efeito invariável da passagem da natureza para a ordem da civilização. Como sabemos, seja através da vinculação de Freud ao paradigma evolucionista, seja com a adesão fortemente difundida de Lacan à antropologia estrutural de Lévi-Strauss, o que estava em questão, em ambas as perspectivas, era um apagamento da dimensão de historicidade na compreensão do psiquismo e, por derivação, da cultura, que teve como consequência delimitar a categoria de mal-estar como efeito invariável da passagem de um estado de natureza para a socialização humana na cultura.

Segundo Birman (2006), quando Freud, inspirado na leitura de Darwin, sustenta uma concepção evolucionista da civilização, ou mesmo quando Lacan compreende a subjetividade a partir da incidência estruturante do complexo de Édipo – tendo como correlato da interdição do incesto como operador decisivo que indica a renúncia que permite o acesso do sujeito à cultura – o que está em questão é a uma concepção que dicotomiza a relação entre a natureza e a cultura. Nesta leitura, de base estrutural, o mal-estar se transforma em uma invariável, o resultado abstrato deste deslocamento que cria a sociedade propriamente humana. Contudo, é bem verdade que, de maneira um pouco mais precisa, pode-se afirmar que o estruturalismo, “ao enunciar o lugar crucial da linguagem e do registro simbólico na passagem da ordem da natureza para a da cultura” (BIRMAN, 2006, p. 61), representa um refinamento da leitura evolucionista que recusa a historicidade, entretanto, este traço de um balizador a priori se mantém na aproximação da psicanálise com a antropologia estrutural.

Certamente, várias consequências, no plano político e subjetivo, podem ser apreendidas desta leitura que demarca o lugar privilegiado no estabelecimento do corte civilizatório na passagem do polo da natureza para o da cultura. Uma destas é que este corte acaba por estabelecer uma hierarquização entre estes polos. Como efeito privilegiado do desenvolvimento humano, a cultura implicaria um tipo de abandono e de superação do polo da natureza como uma condição necessária para construção da cultura, ou seja, o estabelecimento da cultura teria como exigência o abandono do polo inferiorizado da natureza. Existiria, deste modo, uma oposição estrita entre cultura e natureza, sendo esta última o lugar da inferioridade

e do animalesco, da barbárie. A cultura, por sua vez, de maneira oposta, representaria a expressão do refinamento e do pretensamente evoluído.

O argumento de Birman é que esta versão hierarquizante da relação natureza e cultura é replicada em diferentes versões na obra freudiana sobre a cultura. Nesta perspectiva, “a civilização seria então a construção de um meio especificamente humano, a obra imemorial do processo evolutivo, que assimilou assim alguns bem-sucedidos e descartou os malsucedidos” (BIRMAN, 2006, p. 85). Com isso, o corte civilizatório acaba por inferiorizar e circunscrever subordinadamente, como Outro, aqueles que não são bem-sucedidos no processo adaptativo, de maneira que não existiriam marcas positivas, mas apenas negativas, neste Outro que não responde às exigências da dita civilização. É por isso mesmo que, segundo esta perspectiva, a determinação da civilização implica sempre na suposição da barbárie, como uma referência ao não-civilizado, ao primitivo, ao infantil. Em outros termos, a consequência de supor a cultura como ponto de chegada de um processo evolutivo – de um corte de ruptura com a Natureza – é que esta produz, como contraponto negativo, a barbárie. Esta última, seria a face escamoteada da civilização moderna. Não obstante, este modelo hierarquiza as relações entre as diferentes culturas, inferiorizando como primitivo aqueles menos adaptados ao ideal civilizatório, ou seja, reforça o colonialismo, o lugar favorecido da cultura europeia no processo da construção da civilização (BIRMAN, 2006).

Em oposição a esta perspectiva que reproduz a lógica colonialista, o que está em primeiro plano, no esforço interpretativo assumido por Birman, é a tentativa de conferir positividade às figuras descartadas como um efeito desta tradição interpretativa. Com isso, o que se espera é que aqueles sujeitos que, a partir deste corte, figuraram como bárbaros e primitivos, os colonizados, como os índios e negros, por exemplo, possam ser agora “recuperadas como modalidades outras de pensamento e de enunciação” (BIRMAN, 2006, p. 90). Podemos lembrar, seguindo Foucault (1997 [1961]), que esta operação, hierarquizante, em nada difere daquela que no ocidente reduziu à figura do louco a um subproduto do humano, marcado pela doença mental. Trata-se de procurar inscrever historicamente as linhas de força que constituíram o lugar do louco, do primitivo, como inculturado. Esta inscrição é condição para que se possa conferir positividade aos sujeitos descartados em sua singularidade e ontologicamente inferiorizados como condição do processo civilizatório. Através desta compreensão historizante, a categoria freudiana do mal-estar deixa de ser uma invariável, resultante da socialização humana para, de outra forma, ser compreendida como o efeito de um processo histórico determinado, no caso, a modernidade.

Na perspectiva de base estrutural, a linha de corte que funda a civilização seria marcada pela incidência de uma perda, que produziria, como consequência lógica invariável, o mal-estar. Este seria o resultado, abstratamente, sempre pressuposto. Por outra via, na leitura sustentada por Birman, a direção fundamental que produz o mal-estar não se encontra, tal como a leitura correntemente propagada, na detecção de oposição irreconciliável entre a civilização e a satisfação pulsional, mas no fato de que esta assinala os *impasses* colocados para o sujeito na modernidade. Ou seja, nesta perspectiva, Freud na proposição do mal-estar na civilização, realiza um diagnóstico possível dos impasses e das antinomias que se estabelecem para subjetividade com a instituição da modernidade. Trata-se de uma leitura que, nos seus meandros, é crítica às direções teóricas condensadas na modernidade.

Com sua leitura, Freud explicitou as antinomias oriundas da inserção do sujeito na modernidade e, por isso mesmo, é que, para Birman, as interpretações freudianas expressam uma versão psicanalítica da crítica ao processo civilizatório. Neste sentido, o ensaio sobre o mal-estar na civilização nos permite “pensar no lugar da modernidade no imaginário teórico da psicanálise, no sentido ao mesmo tempo epistemológico e político” (BIRMAN, 2000a, p. 128). A referência ao político, com um registro indistinto e como efeito da *práxis* do sujeito, é uma presença importante que se estabelece como consequência da recusa da visada a-histórica do mal-estar. Nesta direção, o mal-estar, para ser compreendido, precisa sempre ser lançado ao confronto com os valores éticos, estéticos e políticos que o constituem na tradição da modernidade ocidental.

Nesta esteira, destaca Birman (2006, p. 86), também a categoria de civilização, que especifica a apreensão do mal-estar, não pode ser compreendida de maneira abstrata, destrelada de suas condições de enunciação. Seria necessário, então, uma outra apreensão do sentido da noção de civilização, que encontra suas possibilidades na articulação, que se faz nos termos de Foucault (2004), dos diferentes *jogos de verdade* que constituem o uso que, frequentemente, conferimos a esta noção. Segundo esta perspectiva, a noção seria não apenas ausente na Antiguidade, como também seus primeiros usos registrados, logo após o Renascimento, não aparecem necessariamente opostos à ideia de barbárie (BIRMAN, 2000a). Desta feita, seria somente após o intermédio do discurso Iluminista, no século XVIII, que se constitui o terreno epistemológico que permitirá, no século XIX, a construção do paradigma evolucionista em que vigoram as bases da noção de civilização no sentido preciso que Freud lhe atribui, isto é, como o resultado de um processo progressivo que se opõe à ideia de barbárie, o que implica supor

que, anteriormente ao paradigma evolucionista da antropologia, não existia esta oposição estrita entre a civilização e a barbárie.

De maneira mais precisa, podemos afirmar, com Birman, que o uso do termo civilização, portanto, muito recente na cultura Ocidental, faz referência “ao discurso civilizatório construído no Ocidente desde o século XVIII e que assume uma feição marcadamente evolucionista desde a segunda metade do século XIX” (BIRMAN, 2000a, p. 38). Vale destacar, entretanto, que embora este uso esteja inserido nesta tradição, Freud, ao aproximar a palavra mal-estar da concepção evolucionista de civilização, implode o sentido original desta última noção, uma vez que afirma, sabemos, que a civilização, ápice de um processo evolutivo, tem como efeito um mal-estar. Com isso, “revela-se, assim, no discurso freudiano, uma crítica da modernidade e de seus pressupostos, pelo mal-estar subjetivo que esta seria capaz de engendrar” (BIRMAN, 2006, p. 63). O uso freudiano da noção de civilização, tal como o de mal-estar, quando inseridos numa perspectiva histórica, revela um campo de forças sociopolítico que rompe com o sentido apriorístico que distingue a natureza da cultura. Freud não apenas subverte a referência evolucionista que acompanha a evocação corrente da noção de civilização como também instaura, com a noção de mal-estar, uma discrepância permanente na compreensão articulada destes termos.

1.4 – Desamparo, horizontalidade e política democrática

A delimitação da matriz ético-política do desamparo pode ainda ser articulada a outra chave de leitura que, especificando e tecendo novas articulações, complementa o alcance desta matriz na atualidade. Tendo em vista a centralidade do registro ético que orienta esta leitura, podemos dizer que o desamparo é, igualmente, no registro político, o *efeito* direto da nossa inscrição na modernidade; signo dos impasses decorrentes deste acontecimento histórico. Neste sentido, modernidade e desamparo se confundem semanticamente como consequência – subjetiva e social – do fato que nosso ordenamento político não se fundamenta mais, no contemporâneo, por uma referência absoluta ao masculino. Em outros termos, “o desamparo, como paradigma da subjetividade na modernidade, foi o efeito crucial e o preço que pagamos por termos assumido o poder de desafiar o pai, tanto no registro simbólico quanto político” (BIRMAN, 2006, p. 163). Deste modo, o desamparo é um nome possível para o mal-estar,

índice maior da morte de Deus proclamada por Nietzsche, o que significa, por outra via, que a matriz ético-política do desamparo aponta, igualmente, para *horizontalização* do sujeito na cultura.

Com a modernidade, ocorre uma ruptura no eixo da soberania, que se desloca da verticalidade do poder absoluto, masculino, para a soberania do povo, compreendido como a “síntese” da multiplicidade que, a partir desta ruptura, passa a constituir o modelo republicano de democracia. A fratura do centro do poder, antes absoluto, é, portanto, condição para que se possa reivindicar uma partilha igualitária, democrática, do poder. Com efeito, na modernidade, a ordem social se constitui, esquematicamente, como sinônimo do esforço de favorecer a igualdade, a liberdade, a fraternidade. Nos dias atuais, um novo giro ocorre no eixo do poder, interrogando de maneira decisiva a universalidade pretendida pelo centro do poder. Nesta, o Estado-nação e a categoria de representação ficam na berlinda, tensionados pela pulverização do poder entre os atores particulares que compõe o tecido social. É, pois, pela via política construída a partir das minorias que se interroga os rumos da democracia no tempo presente.

Neste sentido, uma das formas de compreendermos a construção democrática na atualidade é que esta nos delega a tarefa de ressignificar radicalmente o sentido destes operadores que herdamos da Revolução Francesa. Nesta direção, a destruição imposta pelo neoliberalismo³¹ pode ser um ensejo para redefinirmos a partir da alteridade – portanto, da fraternidade como campo de agência política – o significado político da liberdade e da igualdade. O que está em questão, neste movimento, é a recusa do individualismo, base da construção subjetiva na aurora da modernidade. Recolocados na borda do liberalismo, podemos recusar, na atualidade, compreender a sociabilidade a partir do modelo contratualista, que vigorou na teoria política clássica.

O constructo ético-político tecido por Birman sobre o desamparo encontra-se, deste modo, alinhado, se não em toda a extensão teórica, pelo menos, em partes fundamentais, à problemática da democracia radical, explicitamente presente nas considerações de Laclau e Mouffe, e tematizadas, quase sempre de maneira implícita, ao longo de praticamente toda a produção de Judith Butler. Em face disto, o esforço contemporâneo que procura conferir outros destinos para a democracia, explicitando as suas possibilidades radicais, é contíguo ao trabalho de repensar a sociabilidade a partir do desamparo e da vulnerabilidade da vida.

³¹ Sobre isto, ver: MENEGAT, M. **Depois do Fim do Mundo**. Rio de Janeiro: Dumará, 2003.

1.4.1 – Assassinato do pai e socialização

Como sabemos, Freud (1973 [1915]) no capítulo final de *Totem e Tabu*, inspirado pela leitura evolucionista de Darwin, se utiliza dos referenciais psicanalíticos para apresentar uma versão mítica para a constituição originária do pacto social. Na hipótese construída pelo psicanalista austríaco, teria existido, nos primórdios da socialização, um pai todo-poderoso que regia e comandava de forma tirânica a vida dos seus filhos, bem como da totalidade do espaço social. Por conseguinte, se este pai tirânico submetia todos ao seu jugo, isto implicava que os filhos-machos dispunham de sua força e, que as fêmeas, por sua vez, serviam sexualmente o pai todo-poderoso, de maneira que, neste exercício unilateral do poder, os machos eram proibidos de ter relações sexuais com as fêmeas, sendo estas últimas de usufruto sexual exclusivo do pai. Deste modo, o pai condensava um importante lugar de poder na cena social, possuindo direito de vida e de morte sobre todos os seus filhos e também interditando o acesso sexual às fêmeas. Para garantir seu lugar de autoridade, o pai ameaçava com a morte – exibição de sua força física – aqueles que ousassem desobedecê-lo.

Contudo, certo dia, nos diz Freud, para fazer frente aos desmandos e ao subjugo servil imposto pelo pai todo-poderoso, os irmãos se rebelaram e resolveram destituir o pai de seu lugar privilegiado de poder; para isso, realizaram, de comum acordo, o assassinato do pai primevo (1973 [1915]). Assim, se o poder imperial do pai implica um exercício de força deste sobre os filhos, o pacto fraterno, a associação de forças entre irmãos, foi o modo mais imediatamente possível para que os filhos enfrentassem o poder absoluto do pai, permitindo, então, que este poder fosse mais igualmente distribuído na cena social. Para garantir a gestão social, e inclusive a culpa decorrente do assassinato, os filhos estabeleceram que, na ausência do pai, nenhum dos irmãos poderia requerer para si a posição de exclusividade anteriormente ocupada pelo pai. Ou seja, os filhos cansados que estavam das humilhações impostas pelo pai primevo, estabeleceram um pacto que condenava à morte qualquer pretendente entre os irmãos que desejasse o poder onipotente exercido pelo pai.

Visando manter vazio o lugar ocupado pela figura do pai-originário, os filhos elegem um totem que cumpre, entre outras, a função social de representar para os membros desta nova comunidade a interdição básica que passa a reger o sistema de filiação, inaugurado com a morte do pai. Assim, o pai não apenas é permanentemente cultuado através do lugar sacralizado conferido ao símbolo totêmico, como também, uma vez a cada ano, o ritual do assassinato do

pai era repetido como forma de garantir a validade do pacto fraterno estabelecido entre os irmãos (1973 [1915]). Isto é, os irmãos, que, como regra, fixaram entre si a proibição do incesto, regularmente, reencenavam o ato criminoso como forma de inscrever, simbolicamente, a atualidade da proibição. Através desta cerimônia ritualística, o que se evidenciava, na cena social, é a atualidade do interdito, uma vez que qualquer dos membros que aspirasse ao lugar de poder do pai, que rompesse, portanto, com a interdição, seria, como este, punido de morte.

Na leitura de Freud, a realização deste ato criminoso seria fonte permanente de uma culpa que circula transgeracionalmente como consequência do ato assassino do pai. Ainda nas páginas finais de *Totem e Tabu*, o psicanalista aponta como o complexo de Édipo surge precisamente para condensar este ponto de inflexão da subjetivação da culpa e de sua transmissão na cultura. Em outras palavras, o dito complexo, estabelece a constituição do sistema de filiação e da sociedade por este requerida, como uma decorrência do pacto fratricida. Na mesma direção, a noção de supereu, como herdeiro do referido complexo, expressa a síntese que faz circular socialmente a memória coletiva desta interdição. Se por um lado o pacto entre os irmãos, ou seja, a tentativa dos irmãos de superar a barbárie representada pela vontade soberana do pai traduz, na leitura freudiana, a constituição da cultura, por outro, como destaca Birman, “a barbárie se inscreve no centro do pacto civilizatório, seja como ato, seja como fantasma” (BIRMAN, 2006, p. 98). A civilização seria, então, no seu nascedouro, desprovida de uma pureza constitutiva, por mais que o poder fosse agora regulado de maneira mais igualitária, a culpa, transmitida inconscientemente através do Complexo de Édipo, faz circular a barbárie, não como uma externalidade absoluta, mas no interior mesmo da sociedade.

A necessidade ritualística – que mantém através do culto ao pai a sua presença imaginária entre os irmãos – funciona também como uma advertência constante para que esta posição soberana não seja novamente ocupada. Afinal, como afirma Freud (1973 [1915]), o pai agora morto se faz mais presente que antes, não mais no registro real, mas no imaginário. Como destaca Birman, se esta advertência se faz necessária como condição do pacto, ela indica, ao mesmo tempo, a efetividade do “perigo de que alguém se atreva a ocupar a posição onipotente em relação aos demais e que se retire da rede de igualdade está sempre presente” (BIRMAN, 2006, p. 133). Assim, embora a associação de forças tenha sido uma condição necessária para derrotar o pai todo-poderoso, a sociedade de iguais convive, permanentemente, com os riscos efetivos de que algum dos irmãos rompa o pacto e deseje, de forma onipotente, ocupar o lugar deixado pelo pai.

1.4.2 – Estado moderno e democratização do gozo

Em *Arquivos do mal-estar e da resistência* (2006), Birman condensa boa parte de sua leitura sobre o ordenamento político e sobre os impasses para a democracia na atualidade. Nesta leitura, o discurso psicanalítico é sempre o vetor que orienta as diferentes problematizações sobre a escalada do neoliberalismo, as interrogações sobre a soberania e cooperação dos Estados-nação, bem como as formas políticas que assumem o totalitarismo. Nesta direção, para o psicanalista, *Totem e Tabu* expressa uma destacável antecipação na leitura de Freud sobre a cultura. Embora Freud não conte, em 1915, com a noção de pulsão de morte, as considerações sobre as consequências psíquicas do assassinato do pai da horda primitiva permitem importantes inferências na aproximação com a noção de desamparo e seu desdobramento no registro do político

Na leitura de Birman que, como vimos, recusa um viés a-histórico na passagem da natureza para a cultura, a narrativa estabelecida por Freud pode ser melhor acompanhada quando localizamos os operadores teóricos pressupostos por este último na construção de sua mitologia. Para Birman, a narrativa freudiana não foi construída para indicar, de maneira atemporal e universal, a constituição da sociedade humana mas, mais especificamente, o que Freud estabeleceu com a construção de sua narrativa, foi o “mito fundador da modernidade” (BIRMAN, 2006, p. 98). Através de seu constructo mítico sobre as origens do pacto social, Freud produziu uma versão contextual que marca um momento preciso da cultura ocidental, em que se desloca, nos termos de Foucault (2000), da Idade Clássica para a modernidade.

Deste modo, e de maneira mais precisa, o que estaria em questão na narrativa freudiana é a alusão explícita à decapitação e ao destronamento da figura do rei, como vimos promulgada pela Revolução Francesa, mas também pela Revolução Inglesa (BIRMAN, 2006). Desta feita, com a queda da soberania real, “constitui-se, assim, uma associação fraterna de cidadãos, denominada justamente de sociedade, na qual a igualdade, a fraternidade e a liberdade estariam no seu funcionamento” (BIRMAN, 2006, p. 99). Freud, em sua narrativa, faz, portanto, alusão à constituição política da sociedade moderna, à destituição do absolutismo monárquico de base teológica, que cede lugar a um novo desenho, propriamente social, em que se constitui as figuras dos cidadãos como detentores do poder, antes real/divino.

Em outros termos mais propriamente oriundos da filosofia política, o que está em jogo nesta passagem desenhada por Freud é a queda, na modernidade, “de um legislador absoluto,

isto é, a figura do um, e sua substituição pelo múltiplo” (BIRMAN, 2006, p. 99). Portanto, a modernidade é inaugurada através de uma ruptura decisiva com a figura de exceção, representada pelo um, para dar lugar à multiplicidade de cidadãos que passa a compor uma sociedade, pretensamente, de iguais. Esta descontinuidade na verticalidade do poder é condição imprescindível para a partilha igualitária, democrática, da força. É ela, pois, o que torna possível a associação dos irmãos/cidadãos. Com isso, é o destronamento do lugar de poder do rei/pai o que torna possível a democracia, a constituição do Estado moderno, como expressão da partilha de forças entre os cidadãos. Isto significa que “o Estado republicano e a democracia representativa seriam as formações políticas modernas que consubstanciarão a comunidade de irmãos” (BIRMAN, 2006, p. 67). O Estado, a democracia moderna e o voto, como expressão da participação popular, foram, portanto, consequências diretas desta redistribuição igualitária de forças numa multiplicidade expressa no tecido social. Neste sentido, o argumento que Birman pretende explicitar é que o movimento que cria o Estado moderno exige um deslocamento importante no eixo da soberania. Esta se encaminha da centralidade vertical ocupada por legislador soberano para a multiplicidade que expressa, e propriamente instaura, a soberania popular que, desde então, passa a orientar o tecido social. Na modernidade ocorre uma interrogação fundamental da soberania do rei, da atualidade do poder de Deus, o que permite – através de um novo desenho político, estabelecido a partir da reunião de forças dos cidadãos – a reivindicação da soberania por parte do povo.

Com a construção da sua narrativa mítica, Freud formula uma versão psicanalítica que explica, seguindo a tradição contratualista do século XVIII, a passagem do estado de natureza para a construção da sociedade (BIRMAN, 1994). Existiria, portanto, uma aproximação entre o discurso freudiano e a teórica política clássica, uma vez que Freud mobilizou o arcabouço teórico-clínico da psicanálise para se dedicar – como anteriormente fizeram, a partir do referencial filosófico, Rousseau, Locke e Hobbes – às origens e os desdobramentos do pacto contratual estabelecido na ruptura do suposto estado de natureza. Com isso, nas palavras de Birman, “o discurso freudiano trabalhou sobre um arquivo discursivo instituído há quase dois séculos, quando concebeu sua versão psicanalítica da origem da sociedade humana” (BIRMAN, 2006, p. 131). Freud, em consonância com as interrogações que orientaram a filosofia política, procurou, a seu modo, formular uma hipótese de trabalho que explica, a partir do referencial psicanalítico, a constituição não da sociedade num sentido geral, mas o estabelecimento do Estado moderno, em particular.

Não obstante, Freud se aproxima de uma problemática comum na teoria política que procura estabelecer a constituição do Estado e da democracia na modernidade. Tal como outros teóricos, o psicanalista procura compreender a formação da sociedade, como a resultante de um jogo de forças, isto é, de “uma associação de indivíduos, regulados por certas interdições e permissões, impedidos de realizar certas transgressões” (BIRMAN, 2006, p. 132). A hipótese formulada por Birman é que a especificidade da resposta freudiana em relação às outras leituras sobre a constituição da sociedade é que esta demarca mais explicitamente o lugar do igualitarismo, do pacto fraterno, entre os agentes sociais como uma condição para a formação da sociedade. Nas palavras de Birman, na versão freudiana, “tal igualitarismo foi concebido a partir da figura do irmão, de forma que a ordem social seria necessariamente uma ordem fraternal” (BIRMAN, 2006, p. 132). Para Freud, o Estado, compreendido como associação partilhada da força dos irmãos, exige, uma quebra na verticalidade central da força, dando lugar à associação fraterna entre iguais. Assim, segundo Birman, o que está em jogo de maneira central nesta versão do pacto social construída por Freud é que esta destaca a dimensão fraterna como uma mola central na constituição da sociabilidade, ou seja, para Freud, a fraternidade compreendida como “a igualdade dos agentes sociais, representada pelo valor idêntico e permutável entre as figuras dos irmãos” (BIRMAN, 2006, p. 132) é uma categoria decisiva no estabelecimento do pacto social.

No mito construído por Freud, a construção do Estado, como mediador e como o resultante da força entre os irmãos tem, portanto, como condição de possibilidade o reconhecimento da *fragilidade* de cada irmão. Foi apenas através da reunião das forças que os irmãos conseguiram romper com o absolutismo do pai-tirânico. Por essa razão, a constituição do espaço social é correlata à associação fraterna da força “daqueles que se consideraram mais fracos, para que a força de cada um possa multiplicar-se, para se confrontar com o mais forte e vencê-lo em seu próprio terreno” (BIRMAN, 2006, p. 132). Uma vez que cada irmão afirma sua precariedade, a insuficiência de sua força, e que *todos* igualmente o fazem, é que se torna possível destronar o pai de seu lugar soberano, ou seja que é possível a constituição de uma República. Dito de outra maneira, “a República, isto é, o regime político dos iguais e dos precários” (BIRMAN, 2006, p. 133), supõe, como condição de possibilidade “a castração simbólica de todos os seus membros, isto é, o reconhecimento de cada um da própria precariedade e insuficiência” (BIRMAN, 2006, p. 134). É através da associação entre sujeitos que reconhecem a sua insuficiência que se torna possível usufruir de uma nova realidade social que não seja mais caracterizada pela imposição vertical de força do pai todo-poderoso.

Contudo, não é possível esquecer que, se por um lado a sociedade fraterna é resultado da perda de poder do pai-protetor, por outro lado, no ato fundador da modernidade encontra-se um ato bárbaro: a morte, por assassinato, do pai-soberano. Isto é, por mais que o ato assassino tenha sido realizado contra um exercício tirânico de poder, ele não deixou de ser, por isso, destituído de consequências e aproximado da barbárie. Assim, embora o assassinato do pai tenha sido desejado e se constituiu como uma saída necessária para o estabelecimento de um pacto propriamente civilizatório, a morte do pai representeou não apenas a presença da culpa pelo ato cometido, mas também condenou os irmãos a uma insidiosa nostalgia do pai (BIRMAN, 2006). Por isto mesmo, por ser efeito de um ato inaugural ambivalente que expressa, a um só tempo, um ato de emancipação e a punição que deste decorre, o mal-estar seria, aponta Birman, um efeito incontornável do pacto mortífero que funda a comunidade de irmãos. A ausência do pai-onipotente indica, em outros termos, a condição de desamparo que passa a caracterizar e demarcar, antropológicamente, a subjetividade com a constituição política da modernidade.

É, portanto, na modernidade, com a deslocamento da centralização do poder no eixo da soberania, que se instaura, propriamente, o desamparo como uma categoria ético-política. É a ausência do legislador absoluto aquilo que condena a subjetividade, na modernidade, a um mal-estar incontornável. Ambas as categorias (o desamparo e o mal-estar) expressam as consequências da quebra do eixo vertical de poder. Neste sentido amplo, da morte de um fundamento absoluto para o sujeito e para o mundo, é que o desamparo pode ser lido, segundo Birman, em franca continuidade com outras leituras construídas no Ocidente, com o *desencantamento* de mundo anunciada por Weber³² e a morte de Deus, proclamada por Nietzsche (2011). Ou seja, a leitura realizada por Freud sobre a modernidade se aproxima daquelas formuladas em outras tradições discursivas, mas que abarcam, em suas considerações, o mesmo eixo central de problemas. Assim, tal como para Freud, também em Nietzsche, a figura da morte é marca inaugural da modernidade. Se o primeiro assinala o início desta com o assassinato do Pai, Nietzsche, no mesmo cumprimento de ondas, anuncia a morte de Deus. Contudo, Freud mais explicitamente determina o ato de vontade que marca que este acontecimento fundante. Se ambas as leituras são permeadas pela análise da culpa como operador subjetivo, na leitura freudiana, talvez mais do que no filósofo alemão, a dimensão do ato assassino que produz esta morte fica mais claramente demarcado.

32 WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Seja como for, a consequência da morte de Deus-Pai é que o desamparo se instaura para nomear a condição do sujeito lançado no mundo, demarcando a continuidade estrita entre a morte de Deus e o destroçamento da figura do pai. Afinal, “com a morte da figura de Deus na modernidade, retira-se o fundamento simbólico do poder paterno” (BIRMAN, 2006, p. 49). Vale dizer, mediados pela categoria de desamparo, que nos vemos efetivamente num mundo sem Deus, num mundo humano sem socorro e sem amparo. Nas palavras de Birman, “com a morte de Deus o desamparo se impõe como base existencial da condição humana” (BIRMAN, 2006, p. 50). O desamparo é, portanto, a expressão subjetiva de um mundo onde Deus está morto e o pai, destronado de sua potência.

Esta ausência de um referencial absoluto de poder que funda a comunidade de iguais, instaura, aponta Birman (2006), uma balança permanente que tensiona as subjetividades entre o direito de reivindicar o gozo próprio e a necessidade, estabelecida no pacto, de reconhecer o direito ao gozo do outro. Afinal, se não existe um legislador absoluto, uma nova economia de circulação partilhada do gozo precisa ser estabelecida no campo social. Sem poder contar com o poder definitivo que distribui a regulação do gozo, tensionadas “entre o gozo próprio e o gozo do outro, a subjetividade se situa sempre numa borda, caracterizada pela indefinição, pela abertura e pela não fixidez, contrariamente à ideia de uma fronteira inequívoca” (BIRMAN, 2006, p. 69). Assim, se a figura pai detinha o monopólio absoluto do gozo, o direito exclusivo sobre os prazeres eróticos e matérias, sua morte impõe um freio, que *castra* a possibilidade de acesso ao gozo ilimitado, estabelecendo no tecido social a necessidade de uma nova uma repartição do gozo, antes privilégio exclusivo do pai entre os irmãos.

Com efeito, a ordem social, a República pretendida pelos cidadãos, é fundada a partir deste limite irrestrito ao gozo que, subjetivado na experiência psíquica da castração, permite, por isso mesmo, na comunidade, a circulação igualitária do direito ao gozo. No registro da multiplicidade, no acontecimento da soberania popular, a condição de possibilidade do gozo próprio é o reconhecimento da existência do direito ao gozo do outro como exigência para que o gozo ilimitado permaneça interdito a qualquer dos indivíduos. A possibilidade do gozo próprio tem, portanto, como condição, o estabelecimento do registro do político, da mediação permanente, da concessão do direito ao gozo do outro, que passa a reger as novas formas de convívio e exigir uma economia para regular a distribuição da terra e dos prazeres. Neste sentido, o desamparo é um termo possível para o reconhecimento efetivo da inexistência de um legislador absoluto, que garanta por intermédio da *lei* a partilha justa do gozo entre os cidadãos,

por isso mesmo ele é o correlato do acontecimento da democracia, compreendida como encontro da multiplicidade de forças dos cidadãos.

Com a pulverização do eixo absoluto do poder e sua disseminação pluralizada e condensada na soberania do povo, o que se estabelece é, nas palavras de Lefort (1983), o acontecimento democrático. Ou seja, um reordenamento que articula as nascentes categorias de povo e de Estado, deslocando a soberania do eixo teológico-político, do poder soberano, para a soberania popular. Com efeito, o Estado passa então a expressar o poder que o povo lhe transfere, isto é, a mediar a partilha do poder no tecido social. Entretanto, se o Estado condensa, abstratamente, a soberania popular, a expressão do poder advém, em última instância, do povo. Assim, o surgimento da esfera política seria um correlato da democratização do direito ao gozo e, claro, dos impasses e da angústia decorrente das incertezas que este acontecimento provoca. *Liberdade, igualdade e fraternidade*. Se tomarmos, pois, de empréstimo os signos condensados na proclamação da soberania popular, representada de maneira emblemática pela Revolução Francesa, a modernidade pode ser definida pelo confronto com os impasses que decorrem, na esfera do político, diante da possibilidade de *liberdade*, do desejo de *igualdade* e da *fraternidade* como condição que permite o estabelecimento da associação entre os irmãos.

1.4.3 – Dilemas da atualidade: democracia e política dos afetos

Como localizamos, são os impasses que decorrem, no plano subjetivo e social, de uma linha de corte entre a atualidade e o ideário da modernidade que balizam a interpretação que Birman realiza do discurso psicanalítico. Com efeito, esta afirmação aponta, antes de mais nada, para a dimensão propriamente política que estes impasses adquirem no tempo presente. Hoje nos havemos com novos destinos para a diferença sexual, com os limites da política compreendida a partir do modelo da representação, enfim, com uma inversão entre o universal e o particular, que nos coloca diante da interrogação sobre a afirmação da diferença no eixo da horizontalidade. Paradoxalmente, se a democracia se vê ameaçada, em escala global, é porque, acreditamos, a radicalidade desta se mostra como um acontecimento que foi vislumbrado na ordem do possível.

Afinal, se a democracia tem algo a ver com o desamparo, a sua possibilidade exige a positivação da existência na ausência do referencial tradicional de sustentação. É, então, por

sua precariedade incorrigível que a democracia produz medo. Assim, a possibilidade de realização da invenção democrática convive, constantemente, com as promessas de redenção desta fragilidade constitutiva em nome da ordem, do progresso, da proteção. A democracia é o nome para o esforço humano, de coabitarmos na ausência de um legislador Soberano. Ela se constituiu na presença da agressividade, da possibilidade de ferirmos mortalmente uns aos outros, de escravizar. Mas traz consigo a possibilidade de forjarmos uma ordem social em que a alteridade seja afirmada como valor, em que possamos experimentar a fraternidade como regulador das formas de sociabilidade.

Nesta direção, para Birman, apoiado nas leituras de Negri e Hardt³³, o tempo presente – este que nos acossa com suas possibilidades – se caracteriza por uma descentralização no eixo da soberania. Deste modo, se na modernidade o poder encontrava-se centralizado na articulação povo-Estado, na atualidade esta articulação se desfez, pluralizando de maneira acentuada o registro da soberania. E isto significa, afirma Birman, “que o poder não se restringe mais ao Estado-nação, mas aquele foi redistribuído para a totalidade do espaço social, não se confinando apenas no registro da sociedade política, mas disseminando-se também no campo da sociedade civil” (BIRMAN, 2006, p. 201). O contemporâneo seria, nesta leitura, caracterizado por uma diversificação do poder, por sua multiplicação no tecido social, isto é, por uma ruptura com a ideia de centro do poder, seja este representado pelo povo, seja representado pelo Estado. Como efeito, o poder se capilarizou na esfera social, produzindo, simultaneamente, um esmaecimento na crença da eficácia da política-representativa-partidária que acompanhou o modelo centralizado do poder.

Como consequência, na atualidade o poder se difundiu por entre as particularidades dos atores sociais, abrindo espaço no centro do político para figuras anteriormente não representadas pelo Estado-nação, ou seja, criou-se um espaço para o fortalecimento das lutas particulares, para a colocação em causa das minorias. Nos termos de Birman, na contemporaneidade, “a politização se realiza agora ostensivamente no registro da sociedade civil, na qual os movimentos sociais são investidos pelas diferentes comunidades que o sustentam” (BIRMAN, 2006, p. 201). Assim, a soberania popular, antes centrada na representatividade do Estado, se espalha pelo tecido social, instaurando uma crise no tradicional sistema de representação política; mas, contudo, permitindo uma ressignificação da experiência democrática, multicentrada agora nas reivindicações dos diferentes grupos sociais. Desta feita,

³³ NEGRI, T. **O poder constituinte. Ensaios sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015; NEGRI, T; HARDT, M. **Império**. Rio de Janeiro, 2003.

“a soberania se difrata em diferentes polos do poder, que estabelecem entre si diferentes formas de relação, seja de aliança seja de rivalidade” (BIRMAN, 2006, p. 201). O cenário político se complexifica bastante, evidenciando o afeto no centro do político (LORDON, 2015), mas também estabelecendo, para a esquerda em particular, e para os partidos políticos em geral, a difícil tarefa de agrupar a luta política das minorias (LACLAU; MOUFFE, 2015). É diante desse rearranjo, que tem esquematicamente seu *start* nos movimentos de afirmação da mulher e dos gays, que a pergunta sobre o que *deve ser* a democracia, ou seja, sobre a construção efetiva de uma *democracia radical* se se intensificam, espalhando pelo tecido social.

Além disso, na esteira das implicações derivadas da horizontalização do poder, pode-se afirmar que é o estatuto do Estado-nação que foi prioritariamente colocado em cheque, criando uma nova realidade global, “que nos lança a todos, cidadãos de diferentes lugares e proveniências do planeta, no mesmo barco e que nos obriga coletivamente a redirecionar nosso destino” (BIRMAN, 2006, p. 206). A interrogação sobre a efetividade da política representativa, condensada no Estado-nação, desmancha os referenciais de organização social, dissipando o poder na multiplicidade do espaço social. Instala-se, portanto, um cenário mundial marcado por uma dimensão paradoxal insuperável, a saber, se este rearranjo embaralha os nossos balizadores, ele nos permite repensar o destino do político e da experiência democrática. Assim, enquanto a soberania possuía um eixo central – sustentado na representação da soberania do povo pela figura do Estado – era possível, mesmo que de forma *ilusória*, alerta Birman, acreditar na existência de *um* poder soberano; quando, contudo, na atualidade, a soberania se pluraliza, dissipando o centro do poder – instaurando uma horizontalidade nos laços sociais – não é mais possível contar com *nenhuma* referência estruturante do poder. Não obstante, é na suportabilidade deste vazio da soberania que novos rumos podem ser conferidos para a sociabilidade, que nossa necessidade de convivência pode ser ressignificada.

Nos termos de Foucault (2000), este deslocamento em questão aponta o estabelecimento, na cultura ocidental, de um modelo interpretativo fundado na hermenêutica, em oposição à Idade Clássica em que vigorava a semiologia. Esta última se caracteriza, exatamente, pela presença de uma referência fundante que garantia o código interpretativo, de maneira que o deslocamento dos signos encontra um ponto fixo como origem e destino das interpretações. Por sua vez, com a modernidade, e mais intensamente no tempo presente, ocorre uma proliferação da multiplicidade de sentidos, de maneira que um signo remete a outro, numa cadeia ininterrupta, sem que se encontre qualquer referência absoluta de sentido.

Com a modernidade – na ausência de um legislador absoluto, que detenha, de maneira efetiva, o poder de vida e de morte – tem-se uma multiplicação do sentido, possível graças à perda da referência fundante que regulava o domínio das interpretações³⁴. Como afirma Birman, “as subjetividades ficariam agora diante do imperativo de produzir a sua história diante da impossibilidade de se ter uma interpretação única, com o coeficiente da incerteza que isso necessariamente acarreta” (BIRMAN, 2006, p. 99). Deste modo, o desamparo se expressa no constante *não-saber* que nos permeia, no alto grau de indeterminação que passa a constituir a vida humana regida pela multiplicidade de sentidos que caracteriza, de maneira indelével, a vida em sociedade. Ele é, pois, o efeito da “transformação profunda implicada na perda do legislador único (Deus, Pai), assim como sua substituição pelas múltiplas interpretações” (BIRMAN, 2006, p. 101). Neste contexto, nossa precariedade constitutiva fica patente como consequência da ausência de um legislador soberano, inquestionável em sua autoridade. Na atualidade nos vemos, de maneira inescapável, obrigados a conviver com a multiplicidade de sentidos e com a diversidade interpretativa, o que é, certamente, angustiante, na medida em que deixa transparecer uma desorientação no eixo do sentido, a particularidade da verdade. Em outros termos, estamos expostos ao desalento, isto é, a sucumbirmos diante da ausência de sentido absoluto.

Para Birman (2000a; 2006), o desalento, ou a figura social da desolação, é uma espécie de contraponto que acompanha, permanentemente, a possibilidade do desamparo afirmado como uma experiência. A experiência do desamparo e a da desolação são duas modalidades opostas de subjetivação, são destinos diversos, que se descortinam para o sujeito como efeito da ausência de um eixo único de saber-poder. Enquanto através da afirmação do desamparo o sujeito consegue suportar, positivamente, a multiplicidade e o vazio que esta denuncia, a posição do desalento, por sua vez, é caracterizada não por esta abertura ao outro, mas por um fechamento empobrecido do sujeito em si mesmo. Assim, diferentemente do desamparo em que a subjetividade reconhece a existência do polo alteritário, na condição de desalento, o sujeito, distante da capacidade de simbolizar, se fecha ao reconhecimento da existência do outro. Dito de outra maneira, o governo do desamparo supõe constantemente a figura do fracasso possível nesta empreitada, ou seja, a possibilidade do desalento. Como resultante de um confronto com o vazio de sentido, a afirmação do desamparo é permeada pelos riscos da desolação. A categoria

³⁴ A discussão contemporânea sobre a pós-verdade pode ser compreendida como uma radicalização da problemática aqui expressa de maneira mais sintetizada. Uma guerra de narrativas é o que se estabelece quando nos vemos diante de uma multiplicidade de sentido e da ausência de um eixo centralizado de poder.

de desalento, forjada por Birman é, acreditamos, uma tipificação circunscrita, em termos psicanalíticos, da problemática do niilismo formulada por Nietzsche³⁵.

Neste sentido, o tempo presente, em que a experiência do desamparo pode ser positivamente afirmada, inaugurando novos possíveis, é, necessariamente, o mesmo em que as defesas contra esta experiência são constituídas e fortalecidas, por vezes, valoradas socialmente. Acreditar que a experiência do desamparo pode ser potencializada na esfera social, favorecendo modalidades mais diversas de convivência, exige assumir o esforço, a expressão de um contrapoder, de gerir e de se colocar a trabalhar contra as defesas que se erguem em oposição à esta experiência. Mais especificamente, no plano subjetivo, desmontar as defesas narcísicas de construção de si (inflação do eu), bem como se deparar com o incremento das formas de sofrimento atreladas à submissão (masoquismo, e melancolia) e, no plano social, as formas de totalitarismo.

É diante deste paradoxo, tensionados entre o desamparo e a desolação, que podemos “inventar nosso destino valendo-nos das relações horizontais de poder, em vez de ficarmos entregues ao pânico das massas que perderam a proteção da figura do soberano e da centralidade vertical poder” (BIRMAN, 2006, p. 221). A problemática fundamental colocada pelo desamparo não é outra, portanto, senão aquela lançada pelo problema político da emancipação³⁶. O esforço que nos guia no campo do político é o de sustentarmos, na horizontalidade imanente das relações, a construção “da soberania pelas individualidades, para que essas possam de fato singularizarem-se” (BIRMAN, 2006, p. 222). Se, na modernidade, o poder permanecia centralizado, ou seja, se o político ainda pôde ser ordenado em torno do Estado-nação, o contemporâneo, por sua vez, evidencia os limites deste modelo de soberania, dissipando o poder nas particularidades dos atores sociais e colocando, com isso, a subjetividade no centro do ordenamento político.

Mais apropriadamente, o que se torna possível na atualidade é “a construção efetiva de soberanias no plural e não mais no singular, como soberanias propriamente ditas, fundadas que são na afirmação da potência de cada um e de todos” (BIRMAN, 2006, p. 227). Contudo, para que novos destinos possam se efetivar no ordenamento político, é preciso assumirmos coletivamente o esforço de favorecer “a assunção da soberania pelas *singularidades*, enquanto *potência* de ser e de agir, com uma efetiva força de *afirmação*, em vez de atribuir a um outro,

³⁵ Sobre isto, ver: PELBART, P. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1, 2016.

³⁶ Na perspectiva de Laclau, assistimos na atualidade uma desintegração positiva da categoria de emancipação. Não se trata, bem entendido, para autor argentino, de simplesmente abandonarmos a lógica da emancipação, mas de, no confronto com seus anacronismos, redefini-la em direção propriamente à liberdade. Ver, LACLAU, E. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: Ed-UERJ, 2011.

para que este nos proteja” (BIRMAN, 2006, p. 222). Como vimos, nesse novo contexto, ser e agir se misturam, evidenciando, com efeito, a indissociabilidade entre a subjetividade e o campo do político, este último, espaço por excelência da ação e da sociabilidade. Com isso, o que se descortina é o domínio das soberanias – com o destaque para o plural – da multiplicidade do poder lançado na esfera social. A atualidade impõe uma ressignificação do político a partir da subjetividade, logo, do afeto. Contudo, esta não se faz sem a dimensão de *trabalho* que se realiza a partir do reconhecimento da ausência de proteção. Em outras palavras, se faz necessário suportar os laços construídos na horizontalidade, ou seja, não na falta, mas na *inexistência* de um polo balizador de poder. Esta ressignificação exige a afirmação do desamparo, condição fundamental para que possamos reordenar o político em bases mais fraternas e igualitárias.

A construção desta leitura afirmativa sobre a fraternidade não indica que estes balizadores do político circulem efetivamente entre nós, ou seja, que a igualdade tenha efetivamente se constituído na cena social, obviamente que não. Neste sentido, o tempo presente confirma as dificuldades lançadas pela utopia democrática. Contudo, para Birman, é o enfrentamento desse eixo fundamental, que estabelece o registro político de socialização, que anima os interesses de Freud em sua leitura sobre a cultura. Nas palavras de Birman, o fio que interliga a leitura freudiana sobre a pacto de sociabilidade é o esforço de compreender “a democratização do gozo, a igualdade republicana de seu usufruto para todos, sem que pudesse existir qualquer hierarquia quanto a isso na sociedade dos irmãos” (BIRMAN, 2006, p. 70). Se na ausência efetiva de um legislador soberano, o Estado é convocado a mediar igualmente esta destruição, a passagem do público para o privado no âmbito do gozo, as hierarquias e mesmo o desejo de autoridade não são imediatamente extirpados, nem do psiquismo, logo, nem da esfera pública.

Do mesmo modo que o problema colocado pelo masoquismo – o desejo de sujeição – funciona como uma tentativa de aplacar o desamparo com a submissão a uma fonte de poder, as formas políticas totalitárias – analisadas por Freud em *Psicologia das Massas* (1973 [1922]) – que tomaram o século XX e, nos ameaçam no XXI, expressam a ânsia de restabelecimento de um centro vertical do poder. Em ambas as problemáticas, do masoquismo e do totalitarismo, nos deparamos, afirma Birman (2006), com as consequências do desamparo decorrente da ausência de uma esfera soberana de poder, ou seja, com formas desesperadas de tentar restabelecer a quebra de proteção, derivadas da perda da presença de um legislador soberano. Foi por este motivo que, anteriormente, afirmamos que o masoquismo não pode ser

compreendido no registro estrito da vinculação do sujeito com a dor, mas que este aponta para uma problemática filosófica mais ampla, a saber, aquela da servidão, do consentimento e da dominação³⁷.

A dificuldade de sustentarmos uma política que considera, no plano primeiro, os afetos é que estes, em sua circulação, não se delimitam por fórmulas universalizantes, como, por exemplo, de classe social, ou de gênero. Não se conformam, pois, à fixidez das construções identitárias. O circuito dos afetos, por sua dimensão não-representacional, nos lança no terreno da particularidade, afastado da lógica inclusiva que regula a classe, o gênero, a raça. Em sua radicalidade, uma política que parta e inclua o plano dos afetos, portanto, da singularidade, é que esta nos convoca ao abandono tranquilizante das universalizações identitárias para nos depararmos com um corte transversal que, para além das universalizações, nos constrange diante da necessidade de coabitarmos a precisarmos, a todo instante, responder socialmente a partir da dimensão desconcertante da estesia da pulsão. Em outras palavras, a singularidade do afeto impõe uma dimensão ético-estética inescapável, o que significa que temos, a cada momento, que responder à conjugação destas intensidades e nos depararmos, com isso, com os afetos que despotencializam as formas plurais de convívio, como, por exemplo, o ódio e a servidão imposta.

Este campo, que compreende o político como ponto de partida no micro, nas particularidades, sem, contudo, desprezar suas articulações no macro, nos parece o único caminho capaz de permitir nossa oposição radical às diferentes formas que o subjugo assume. É apenas quando compreendemos que os mecanismos de opressão, por mais que assumam formas no macro, como no totalitarismo, por exemplo, se articulam a partir da manipulação das intensidades, do plano dos afetos, é que se torna possível encontrarmos um caminho para recusarmos a prática de subjugo em suas várias apresentações. É justo por consideração aos afetos que é possível recusarmos à imposição da servidão, independentemente da raça ou do gênero que esta tome forma, seja, pois, do branco pelo negro ou de um negro ao outro. Como também ao desejo de afirmação hierárquica, seja do homem sobre uma mulher, ou de uma mulher sobre a outra. Assim, desde a consideração das minorias, a política, não pode mais ser pensada sem que se destaque, devidamente, o polo das intensidades dos afetos no centro mesmo do político. É por este motivo que o discurso psicanalítico, talvez mais que antes, tem algo a dizer sobre a política e o político no contemporâneo. Como tal, este protagonismo conferido à

³⁷ Sobre isto, ver: BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

psicanálise não é senão o reconhecimento incontestável de que este é o discurso mais densamente construído no ocidente para o trato com as subjetividades.

1.4.4 - Fraternidades em ato

Na cartografia que acompanha os diferentes destinos do mal-estar na atualidade, Birman, confere, claramente, um lugar destacado à tematização da fraternidade. A problematização da igualdade e da liberdade se fazem presentes, e estão – quando comparadas à fraternidade – não apenas reduzidas em extensão, como, principalmente, teoricamente subordinadas às considerações sobre a fraternidade como campo de acontecimento político. Nesta leitura, o problema ético da liberdade se expressa, mais apropriadamente, através das considerações sobre a liberdade infinita que caracteriza a condição do sujeito-intérprete na modernidade. Por sua vez, a problematização da igualdade, partindo da lógica de distribuição do gozo é, seguindo a leitura freudiana, situada, por Birman, no domínio do impossível, afinal, na ausência de um legislador absoluto, não existem garantias de que o governo distributivo do gozo pretendido pela mediação Estado seja, realmente, efetivada de maneira igualitária. Neste sentido, adverte o psicanalista, “a igualdade conquistada é mais uma finalidade a ser sempre relançada e gerida do que uma substância definitivamente instituída, devendo ser evocada nas suas origens sangrentas para ser de novo conquistada nos seus menores detalhes” (BIRMAN, 2006, p. 134). A fraternidade, por sua vez, é compreendida como um impulso à associação, que se situa, acreditamos, no domínio da *ação*.

A fraternidade implica a recusa ativa ao gozo próprio e predatório, ou seja, pressupõe uma ação que reconhece ao outro o seu direito ao gozo. É nesta medida que a fraternidade demarca um campo de agência política, uma vez que sua operacionalidade (sua colocação em ato) favorece a construção de bases mais igualitárias para o convívio. Neste viés, o exercício da liberdade fica condicionado à pressuposição permanente do outro. Se a fraternidade é, como nos parece, um campo de ação política, isto implica, para Birman, que é esta que regula o campo ético da liberdade, favorecendo, com isso, a promoção social da igualdade. Em outras palavras, a positivação ético-política do desamparo como operador de novas formas de sociabilidade aponta para uma reconsideração do lugar político da fraternidade como vetor que orienta o ordenamento do político. É a fraternidade em ato que nos permite, portanto, supor a liberdade

e, do mesmo modo, reivindicar a igualdade, dentro de suas possibilidades. A experiência do desamparo, compreendida como um encontro com a alteridade do outro, implica, portanto, uma política da amizade³⁸. Ela permite que consideremos o campo social, tendo, como ponto de partida, a *crença* (ou a necessidade) na possibilidade de forjarmos um novo fundamento para a sociabilidade que não aquele pautado na rivalidade predatória do outro, no encontro fraticida entre os sujeitos.

Esta leitura, que realoca o lugar da fraternidade e do desamparo no registro do político, não encontra ecos imediatos no discurso psicanalítico, porque “o laço fraterno ocupa uma evidente posição de resto, não obstante o fato de ter sido objeto de uma teorização e de desenvolvimento temáticos ao longo da história da psicanálise” (BIRMAN, 2006, p. 146). Apesar das urgências lançadas pela atualidade nos convidarem ao exercício da solidariedade e da luta política coligada como forma de resistência o discurso psicanalítico sustentou, em diferentes versões, uma desconfiança efetiva sobre fraternidade, sobre seu alcance para além do ideal. Esta descrença se expressa, não exclusivamente, mas, sobretudo, afirma Birman (2006), na aproximação disseminada entre a fraternidade e o registro da rivalidade. Contudo, as consequências psíquicas decorrentes do incremento do desamparo, bem como o fortalecimento das políticas neoliberais, que esvaziam a função socializadora de laços por parte do Estado, nos convidam a “retirar a função fraterna no discurso psicanalítico desse limiar de resto” (BIRMAN, 2006, p. 146), relançando novas bases para sua definição.

Para tanto, é necessário desmontar as bases desta aproximação entre as categorias da fraternidade e da rivalidade, o que exige, no argumento de Birman, reconsiderar de maneira crítica os destinos da figura do pai na atualidade, isto porque foi exatamente pelo lugar atribuído a este no discurso psicanalítico que estas categorias foram interligadas. Nas palavras de Birman, “a fraternidade rivalitária e mortífera está essencialmente ligada a uma disputa encarniçada dos irmãos pelo amor do pai” (BIRMAN, 2006, p. 148). Para ressignificar positivamente a fraternidade – conferindo novas direções a esta – fora, portanto, dos marcos da rivalidade é necessário reconsiderar o lugar privilegiado conferido ao pai no discurso psicanalítico, já que é em busca do amor e da proteção destes que os irmãos se colocam a lutar.

Esta operação, que supõe a localização historicamente estabelecida da disputa fraterna, se encontra no texto freudiano, afirma Birman (2006, p. 145-167), expressa através de um deslocamento fundamental que vai, da presença do pai como protetor, para a existência de um

³⁸ ORTEGA, F. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

pai que é precário e falho na sua tarefa de proteção. Assim, se existe uma constante na tematização do pai no texto de Freud, esta seria caracterizada por uma ruptura que desloca o lugar do pai, de uma figura onipotente, para outra que é falha e ineficiente em sua função de oferecer proteção.

Assim, a anterioridade conferida à pulsão, o psiquismo compreendido regido pelo excesso intensivo e constante da força pulsional, nos coloca diante da ausência de proteção possível contra o impacto desta força, o que implica uma insuficiência da figura protetora. Em outros termos, se o psiquismo está exposto a incidência mortífera da pulsão sem representação, disto decorre que o pai não é mais capaz de supor os acontecimentos que possam ter um efeito traumático sobre o psiquismo. Com isso, “o que se desenha então é uma outra configuração da subjetividade, na qual o trauma enquanto tal é uma possibilidade sempre presente e virtual” (BIRMAN, 2006, p. 151). Diante de um pai falho em sua capacidade protetora, somos potencialmente traumatizáveis, não existindo nenhuma operação psíquica capaz de antever, seguramente, a incidência traumática. Se o risco do trauma se faz constante é porque “a falha do pai se materializaria na sua impossibilidade de antecipação infalível, expondo então a subjetividade ao trauma” (BIRMAN, 2006, p. 152). Estamos expostos ao acaso da circulação pulsional, à contingência dos encontros que passa, então, na ausência de proteção do pai, a reger a vida do sujeito.

Esta operação é bastante diferente daquela que vigorava na primeira tópica quando Freud, em suas considerações sobre a realidade da sedução na trama psíquica, insistiu na tentativa de salvar a figura do pai da falência. Neste contexto, que desloca a posição da sedução “do registro do acontecimento, para o do fantasma, Freud teria afirmado literalmente que não poderia aceitar que o pai pudesse ser uma figura perversa, já que sedutor do infante” (BIRMAN, 2006, p. 150). Se, por um lado, esta leitura, permite a Freud estabelecer uma importante diferenciação entre a realidade material e a realidade psíquica, destacando os efeitos de realidade desta última sobre o psiquismo, por outro, ao recusar aceitar a figura do pai como abusador, Freud, segundo Birman, estabelece uma leitura que se pauta por salvar o pai, uma vez que este deveria ser o responsável pela proteção e não pelo abuso. Assim, seria pelo efeito sombrio e assustador da constatação da falha do pai, do desamparo e do risco permanente de trauma para o sujeito que este procuraria, por diversos caminhos, denegar a realidade desta ocorrência. Isto é, o sujeito procura a todo custo negar sua condição de desamparo como forma de recusar a constatação efetiva da humilhação do pai, a incapacidade deste último em cumprir sua função protetora.

A tese formulada por Lacan, em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (2008), de que existe uma equivalência entre o estabelecimento da psicanálise no campo da cultura e a humilhação infligida ao pai no Ocidente, é apropriada por Birman para ser lida em continuidade com a problemática do desamparo. Neste sentido, existiria uma correlação entre o fracasso do pai e a tentativa da psicanálise de favorecer uma “restauração da figura aviltada do pai” (BIRMAN, 2006, p. 48). Com efeito, o desamparo é a resultante da humilhação e da descentralização que a modernidade ocidental impõe à figura do pai. Esta derrocada, afirma Birman (2006), pode ser esquematicamente acompanhada não apenas no deslocamento da família extensa para a família nuclear, que evidentemente delimita o poder da figura paterna, mas, também, como vimos, na faceta teológica que acompanha esta problemática, uma vez que a morte expressa da figura Divina na modernidade equivale a uma restrição do poder simbólico do pai.

Deste modo, a leitura de Lacan sobre a humilhação do pai, encontra-se em continuidade com a ruína do sentido produzida no Ocidente com o esfacelamento de Deus como garantidor e ordenador da sociabilidade. Como destaca Birman (2006, p. 145-167), a progressiva aproximação de Lacan ao estruturalismo, que permitiu a conhecida ênfase atribuída ao registro do simbólico e da relação deste com a figura do pai, seria efeito da tentativa lacaniana de reordenar os rumos subjetivos desta humilhação imposta à figura do pai.

Contudo, é diante da finitude, que marca a posição de desamparo, que o sujeito pode se lançar em formas de vinculações que procuram, no registro do fantasma e das construções sociais, restabelecer a função salvadora do pai, ou seja, que o sujeito, “passa a fazer apelo as figuras do pai ideal e do supereu como defesas em face do desamparo” (BIRMAN, 2006 p. 160). É na tentativa de atenuar a nostalgia deixada pela ausência do pai que se constrói os apelos em nome do amor do pai. Isto significa que é através das formas de defesa erguidas contra o desamparo que se estabelece a rivalidade entre os irmãos, que disputam o amor do pai-protetor. Afinal, seria na disputa pela exclusividade do amor do pai, diante da “condição fundamental de desamparo do sujeito e da inexistência da figura do pai protetor, que produziria como consequência a competição mortal entre os irmãos” (BIRMAN, 2006, p. 162). Foi, portanto, em um contexto em que se valora as defesas contra o desamparo que o laço fraterno foi destacado como um traço da nostalgia do pai e como marca da rivalidade entre os irmãos. Não obstante, a grande disseminação deste viés que acentua a rivalidade predatória em nome do amor salvacionista, a tese maior que Birman sustenta, é que esta seria apenas uma das formas

possíveis de se compreender o alcance e as potencialidades do laço fraterno no discurso freudiano.

Na leitura de Birman, a posituação do desamparo no eixo ético-político implica uma aposta não apenas na possibilidade – mas dado os efeitos desiguais produzidos pela sobreposição da racionalidade econômica sobre as formas de convívio – da necessidade mesma de reinventarmos o laço fraterno desatrelado do registro da rivalidade. Para isso, contudo, é “preciso que reconheçamos plenamente nossa condição básica de insuficiência, outra maneira de enunciar o conceito freudiano de desamparo e da figura faltante do pai na modernidade” (BIRMAN, 2006, p. 162). É apenas neste contexto que a fraternidade – que o encontro solidário com o outro – pode ser potencializada, ressignificado em seu sentido, *apesar* dos riscos, sempre presentes, da servidão e do masoquismo.

Como vimos, a mesma operação que evidencia a falha do pai no registro pulsional pode ser, também, localizada na leitura que Freud realiza na cultura. Vale destacar que foi pela posição central de um *morto* que o pai foi apresentado em *Totem e Tabu*. Assim, por mais que esta figura tenha sido mantida como uma constância na referência freudiana, sua presença se associa com a morte, logo, com a falha e com a insuficiência. Isto aponta, então, para o fato de que, na modernidade – diferentemente da Idade Clássica em que a posição soberana desta garantia um universo holístico –, a figura do pai é apresentada em sua precariedade, em sua impossibilidade de proteção. Contudo, é a partir da derrocada do pai, e sua afirmação positivada, que novos laços fraternais são efetivamente possíveis, isto é, que o desamparo pode ser inscrito como um operador capaz de mediar o ordenamento do político.

Além disso, a mesma ênfase na fraternidade como vínculo que se funda no cuidado alteritário com o outro permite o rompimento com o modelo contratualista formulados na base do Estado moderno. Assim, “não é o *contrato* que deve regular as relações entre os indivíduos, mas um efetivo *compromisso social* destes, que pode ser sempre renovado, de acordo com as circunstâncias” (BIRMAN, 2006, p. 139). Em outros termos, isto significa romper com a moral individualista e supor a possibilidade de compreendermos o político a partir de um vínculo indissociável com o outro, ou seja, do desamparo primordial que nos constitui.

A mobilização social a partir do desamparo, sua efetividade como operador político, implica, portanto, uma reconsideração da fraternidade – compreendida não mais no eixo da rivalidade imaginária, mas, agora, situada no reconhecimento da alteridade do outro. Contudo, o desamparo mobiliza e supõe um sujeito incompleto e precário, ou seja, um sujeito capaz de afirmar e de prestar contas socialmente da recusa explícita da autossuficiência. Compreendida

como abertura ao outro – por isso mesmo como afirmação do desamparo – a fraternidade apenas é possível “se o sujeito puder reconhecer que não é autossuficiente” (BIRMAN, 2006, p. 119). É por isso mesmo que apostar no desamparo como agenciador de novas realidades políticas, ou seja, num reordenamento das formas de sociabilidade mediado pela operação da categoria ético-política da fraternidade, permite, para Birman, um rechaço e uma oposição às formações ilusórias da autossuficiência, isto é, ao ideário do individualismo, que, respaldado na construção sócio histórica do humanismo, foi, desde o final da Idade Clássica, forjado no Ocidente.

1.5 – A política das minorias: as personagens agenciadoras do desamparo

Finalmente, se, na perspectiva de leitura assumida por Birman, é a fraternidade que orienta, de maneira efetiva, o entrelaçamento do desamparo, então, isto implica destacar o lugar político que, na atualidade, assumem os personagens historicamente colocados às margens da construção da modernidade ocidental. Dito de outra maneira, na obra de Birman, o problema da política das minorias se faz presente, num *continuum* que interliga os diferentes momentos de suas considerações sobre o desamparo, a feminilidade e, portanto, sobre a fraternidade em ato que destas categorias derivam. Para Birman, a consideração positivada do desamparo é acompanhada de uma atenção aos personagens, que nesta foram despotencializados, como as mulheres, os loucos, os velhos, os negros, enfim, “os precarizados em geral, restos que são todos do festim macabro da globalização” (BIRMAN, 2009, p. 239b).

O argumento de Birman se encaminha na direção de afirmar que a condição social destes sujeitos, que teoricamente vivem nas bordas da norma, faz com que estes experimentem mais agudamente no corpo e na alma os impasses da atualidade. Neste sentido, estes personagens são, potencialmente, mais aproximados do desamparo como experiência. Assim, se, por um lado, a tensão que a ausência do referencial fálico lança o sujeito é evidentemente inscrita na dimensão da singularidade, por outro, a condição social que oferece forma à existência destes personagens os deixam virtualmente mais afeitos à capacidade de reconhecerem positivamente a sua condição de fragilidade e de desamparo, isto é, de atualizarem a força política da fraternidade.

Através desta perspectiva, encontramos não apenas o alinhamento teórico de Birman à esquerda, como o que está, em questão, de maneira mais acentuada, é a defesa do lugar de

protagonismo conferido a estes atores. Afinal de contas, se Birman acredita que “é dessa nova legião de precarizados que podemos esperar algo e apostar as nossas fichas na roleta do destino” (BIRMAN, 2006, p. 138) é porque, para o autor, a compreensão do registro do político, no contemporâneo, supõe um deslocamento da universalidade para as particularidades, ou seja, a consideração da emancipação social-econômico-política das minorias e das consequências desta inversão. Assim, a atenção a estes personagens não é apenas *um* dos alvos da política, mas é *o* operador decisivo capaz de relançar, em outras bases, o registro político, de redesenhar o espaço de sociabilidade. Como vemos expresso nas palavras do psicanalista, “é desse universo de desprivilegiados que provém hoje o capital simbólico para relançar a fraternidade como projeto ético-político” (BIRMAN, 2006, p. 137). Deste modo, se concordarmos que “o neoliberalismo provocou um estrago nas redes sociais de solidariedade, cuja amplidão não foi ainda bem avaliada” (BIRMAN, 2006, p. 137), veremos que, distanciados do modelo tradicional de sucesso propagado pelo discurso neoliberal, estas figuras se encontram, por isso mesmo, virtualmente mais capazes de afirmar positivamente a precariedade, de estabelecer, pois, a força do laço fraterno como ato inscrito no campo do político.

Ao longo deste trabalho delineamos, em doses diferentes de profundidade e extensão, comentários sobre as mulheres e sobre os negros como forma, inclusive, de localizar a relevância que o debate sobre o gênero e sobre a raça alcança nas lutas políticas contemporâneas. Afinal, como vimos, a especificidade da política na atualidade se constitui, exatamente, na sua pulverização pelo tecido social, em sua disseminação entre atores particulares. Diante disso, vamos, abaixo, realizar um recenseamento de natureza bem geral e pontual sobre *alguns* destes personagens que teriam, por sua condição de uma certa externalidade ao discurso normativo vigiante, a capacidade de atuarem como agenciadores do desamparo como experiência. São estas as figuras que, por estarem um pouco mais dispostos ao escanteio, podem forjar novos modos de recolocar a bola em jogo, ou mesmo de reivindicar a alteração de suas regras. Neste sentido, a aposta de Birman é que, por intermédio da ação política dos precarizados, podemos vislumbrar a possibilidade do desamparo, afirmado como experiência e fazer emergir a fraternidade fora do eixo rivalitário. Assim, se de uma forma realizamos estes comentários de uma maneira bem geral, de outra, eles não nos parecem desnecessários, na medida em que delineiam algumas linhas que, a nosso ver, interligam atores políticos considerados fundamentais para a esquerda na atualidade. Aliás, tendo em vista a articulação desta luta no campo político, Birman, de maneira provocativa, parafraseia o

*Manifesto Comunista*³⁹, de Marx e Engels, para conclamar: “Castrados de todo mundo, unidos” (BIRMAN, 2009b, p. 239). A unidade em questão, que convoca as formas de subjetivação tecidas no reconhecimento da não-falicidade, certamente, não é da ordem da totalidade, do Um, mas, nem por isso, é menos eficiente em sua costura.

Os loucos. O desamparo, como afirmarmos, pode ser definido pelo esforço de positivar as formas de existência que se constituem na ausência do referencial masculino, isto é, aquelas que não encontram no falo o seu eixo de sustentação constitutivo. Ora, como sabemos, tradicionalmente, o campo formado pelos foracluídos da norma fálica e pela lei do pai foi abarcado no registro da psicose. Dito de outra maneira, afirmar que a experiência do desamparo equivale à positivação da ausência do referencial fálico implica reconhecer que a loucura como problemática, que marca a constituição da modernidade, possui um lugar fundamental para a leitura de Birman sobre a feminilidade e sobre o desamparo.

Não é sem motivos, portanto, que a interrogação sobre os destinos da loucura como problemática remonta ao percurso inicial da produção teórica de Birman e o acompanha, ininterruptamente, ao longo de seus diferentes trabalhos. Com efeito, em *A psiquiatria como discurso da moralidade* (1978) e também em *Enfermidade e loucura* (1980), o que se apresenta, de maneira inaugural, é o esforço, realizado a partir de um referencial foucaultiano, de desatrelar loucura e doença mental como condição para se opor à lógica da exclusão e da reclusão da loucura do campo social. De maneira mais delimitada, o argumento foucaultiano sobre a loucura, que Birman amplifica em suas diferentes considerações, é que foi apenas com a modernidade, com a construção cartesiana entre a oposição Razão X Desrazão, que a loucura pôde ser construída como doença mental.

Existiria, então, como consequência desta oposição, uma dupla marcação da loucura no Ocidente. Assim, progressivamente, a chamada tradição crítica, herdeira do campo da Razão, apagou os traços de uma tradição trágica sobre a loucura. Enquanto na primeira, a loucura foi atrelada à doença mental, e retirada do espaço social, através do confinamento, inicialmente nos hospitais gerais, na tradição trágica, por sua vez, o louco, inscrito na ordem do convívio, era compreendido como um sujeito passível de realizar obra (BIRMAN, 2017). Por seu turno, a apropriação pela psicanálise da problemática da loucura foi, então, evidentemente, caracterizada por esta oposição. Ou melhor, a psicanálise se viu, neste contexto, ora aproximada da tradição crítica – quando, por exemplo, fixa um referencial invariável que produz o louco; ora se aproximou da tradição trágica, ao defender, por exemplo, que o delírio não seja

³⁹ MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

compreendido na dicotomia verdade-falsidade, o que aponta para o estatuto de verdade que possui a fala do sujeito-louco.

Desta feita, a sustentação da inscrição do discurso da psicanálise na tradição trágica inclui, certamente, uma mobilização deste discurso e dos psicanalistas na defesa pela manutenção, e mesmo da ampliação em qualidade, dos parâmetros definidos pela reforma psiquiátrica, que tomou forma no Brasil no final dos anos 1980⁴⁰. Nesta, essencialmente, o que foi revertido foi a política de encarceramento da loucura, em nome do direito do sujeito-louco de circular pelo espaço social, de reclamar seu convívio no espaço público. Assim, positivar a loucura significa recusar compreendê-la a partir de variáveis a-históricas, que fazem do louco o Outro da civilização, um não-sujeito mais próximo da natureza animal do que das possibilidades de laços sociais.

Os velhos. Na leitura de Birman (2015), o estatuto da velhice na atualidade se caracteriza por um destacável deslocamento na representação social do velho e da velhice. Enquanto na modernidade este primeiro estava reduzido a uma certa “monotonia”, com a delimitação do seu espaço de atuação ditado pela força de trabalho, no tempo presente, em contrapartida – como resultante, afirma Birman, da incidência dos discursos de biopolítica e do biopoder sobre o corpo do velho – o estatuto social e subjetivo se alterou consideravelmente. Desta feita, na atualidade, a velhice se transmutou em terceira idade, num reconhecimento claro das singularidades, inclusive de consumo, que caracteriza a velhice. Ocorre, pois, uma nova circulação social do “ser velho”, e do envelhecer definido, agora, por uma positivação desta condição.

Contudo, por mais que este importante deslocamento tenha se dado na direção de positivar a velhice, esta, contudo, traz consigo uma dimensão incontornável, uma ponte inescapável que interliga as noções de vida e de finitude. É bem verdade que a morte pode nos alcançar a qualquer momento, contudo, é também indiscutível que a velhice é definida por uma singularidade no trato com a morte, com a finitude e o limite do corpo. Neste sentido, envelhecer evoca, em pormenores, o desamparo fundamental que constitui a vida humana, a perda de poder do corpo e, no extremo, da autonomia do sujeito. Na velhice, de uma maneira mais irrecusável, o corpo impõe os seus limites e escancara a sua fragilidade. Assim, não obstante todas os movimentos políticos recentes que valoram e evidenciam as possibilidades do corpo na velhice, esta possui uma tragicidade inerente, na denúncia que faz do desamparo, e da morte.

⁴⁰ Sobre isto, ver: AMARANTE, P. **Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

Como afirmamos, para Birman, a fraternidade não é um operador social abstrato, mas um agente importante de reordenamento social, uma amálgama capaz de favorecer novos sistemas de alianças. Não obstante essa valorização social da velhice, a sua marca paradoxal – o desamparo que essa deixa transparecer – nos convida a uma responsabilização democratizada com os velhos. Com efeito, a solidariedade é uma expressão efetiva da recusa de objetificação e da predação do outro, uma atualização possível que interliga a interdependência e a potencialização dos vínculos de convívio. É exatamente por isso que, segundo Chomsky (2017), a solidariedade é o princípio que deve reger a mobilização social pelo direito à aposentadoria dos idosos. Uma sociedade não pode abandonar seus velhos à própria sorte, sendo necessário garantirmos, coletivamente, condições de sobrevivência para estes quando já não tiverem mais forças para trabalhar. Dito de outra maneira, é exatamente o princípio de fraternidade que é esquecido quando a lógica neoliberal, que privatiza o comum, se torna hegemônica. Sob esta égide, o autocentramento egoísta de um pequeno grupo que conseguiu acumular renda se sobrepõe predatoriamente a uma maioria que não teve o privilégio de custear, ao longo da vida, mais que a própria existência.

Se concordarmos com a posição de Chomsky, mas que também faz eco com tantos, aliados à esquerda, como Butler, Dardot, Laval, é necessário resistirmos às formas de privatização que monopolizam os bens comuns de produção. Nos termos de Proudhon (1997), devemos nos opor ao confisco, ao roubo, daquilo que *deve* ser público, democratizado. Tornar atraente o social, como sugere Birman, investir em políticas que agenciem produtivamente o desejo, implica afirmar a nossa responsabilidade compartilhada por aqueles sujeitos que, como efeitos induzidos de uma (in)gerência política, são despotencializados em suas condições de agência. Assim, não é crível, nem eticamente aceitável, corroborar com um modelo de Estado que estabeleça sua previdência social numa franca despossessão dos velhos e dos incapacitados ao trabalho. Afinal, envelhecer é também se confrontar com uma redução da capacidade produtiva.

Apostar na força política do desamparo, supor a sua potência transformadora, supõe nos comprometermos com um modelo de Estado, com a construção de um "nós", que se empenhe por estabelecer a fraternidade na base do convívio, e isso requer, sempre que necessário, lutarmos para garantir as condições de existência, dos velhos impedidos ao trabalho e daqueles que padecem com uma renda insuficiente para o sustento mínimo das condições de vida. A fraternidade, experienciada em sua amplitude numa política da amizade, é uma experiência desconcertante, que desfaz a rigidez das formas de subjetivação tecidas na lógica hierárquica

do masculino. É por este motivo que apostar na força do possível, a partir da afirmação do desamparo, nos permite vislumbrar novos destinos para o laço fraterno, tecido a partir de uma responsabilidade compartilhada pela promoção das condições de vida daqueles que não conseguem mais ou ainda mantê-la.

Os transexuais. A transexualidade disseminada como um acontecimento na cultura nos interessa, sobremaneira, pela força potente em sua afirmação de interrogar as fronteiras estáticas que procuram há milênios opor o masculino ao feminino como forma estratégica de garantir e de naturalizar a pretensa superioridade do macho sobre a fêmea, do homem sobre a mulher. Não pretendemos reduzir a complexidade de um acontecimento multideterminado como a difusão da transexualidade nos últimos anos ⁴¹. Contudo, acreditamos que, estritamente sob este ponto de vista, o fenômeno da transexualidade pode ser compreendido como um acontecimento desconcertante, a expressão performática da desorientação das bússolas que ofereciam as balizas sociais, econômicas e subjetivas para o nosso ordenamento simbólico. Por isto mesmo, um acontecimento complexo, que, a um só tempo, indaga de forma considerável a pretensa universalidade das nossas estruturas simbólicas, na medida em que evidenciam a artificialidade e a mutabilidade dos nossos sistemas de nomeação de filiação e de identidade sexuada. ⁴²

Com o movimento de transitar entre os gêneros e sustentar um novo nome civil que o corresponda, estes sujeitos subvertem o sistema de nomeação que era até então uma “dimensão incontestavelmente patriarcal” (TORT, 2001, p. 11). Com isto, inscrevem no nome e no corpo o horror e o fascínio que os faz existir no fio da navalha da baliza psíquica e social oferecida pela norma simbólica masculina. Encarnam, para nos valermos de um termo criado por Varela, Maturana e Uribe (1974), o mito da *autopoesis*, da autofabrição de si, balançando, com isso, as nossas esperanças de uma origem nobre e divina. Naquilo que ameaça a nossa crença de um laço vertical com o masculino, com o Pai protetor, o *trans* assombra por evidenciar a condição vulnerável do vetor horizontal que determina nossos laços sociais. Por esta manifestação desconcertante, não é certamente um acaso que a população *trans* seja vítima de um número cada vez maior de violência, mas, ao mesmo tempo, está no topo do *ranking* das categorias

⁴¹Sobre isto, ver: AYOUGH, T. Quem tem medo dos saberes *trans*? Psicanálise, estudos transgêneros, saberes situados. **Revista Periódicus**, v. 5, p. 3-6, 2017. Acessado em: 17/02/2019.

⁴² Michel Tort, ao comentar os avanços biotécnicos que permitem tanto as formas de concepção e reprodução artificial quanto as transexualizações medicinalmente assistidas, aponta como a possibilidade da modificação dos sistemas de transmissão do nome não é inseparável do “desenvolvimento dos critérios biológicos da filiação e a [da] modificação das relações das mulheres com o sistema patronímico de transmissão do nome” (TORT, 2001, p.10).

mais buscadas em sites pornôis ⁴³. O Brasil, curiosamente, está no vértice das duas condições: é o país que mais mata e, ao mesmo tempo, o maior consumidor de pornografia *trans* no mundo.

Claro, então – pela inscrição milenar das forças as quais se opõem –, que esse movimento de afirmação dos (as) transexuais não se constitui fora do campo de luta, da batalha política pelo reconhecimento individual e social, pela afirmação de si como modo legítimo de existir. Contudo, a necessidade de lutas não exclui a interrogação sobre os sentidos que essas adquirem. Talvez possamos supor que a força potente do fenômeno *trans* se expresse de maneira bem mais criativa “em contextos de paródia que destacam a construção performativa de um sexo original e verdadeiro” (BUTLER, 2012, p. 9), do que, ao contrário, na afirmação de uma luta identitária, que opõe o *trans X Cis* ⁴⁴ e, com isto, reedita um modelo dicotômico, de base ontológica, que procura garantir a diferença entre os sexos.

Compreendida na primeira destas perspectivas, no que balança a veracidade do sistema tradicional de filiação, o acontecimento *trans* tem o efeito performático de explicitar a dimensão artificial que historicamente restringiu o laço fraterno ao laço filial. Com efeito, a consideração política da fraternidade abre a possibilidade de compreendermos os sistemas de aliança para além do campo da família e também vinculação sanguínea. Assim, se tivermos presente que “a fraternidade não se restringe ao campo da família, mas o ultrapassa em muito” (BIRMAN, 2006, p. 111), a reivindicação de uma autonegação posta em cena pelos sujeitos *trans*, aponta para formas de convívio, sistemas de aliança, que não se constituem mais pelo modelo tradicional familiar dos laços sanguíneos. Desta maneira, afirmada na precariedade inconsistente do desamparo, a subjetividade é, por excelência, *trans*, marcada que é por um *trânsito* permanente e sem garantias entre as referências defensivas do masculino e do feminino. Nesta direção, ser homem ou ser mulher, isto é, se identificar com o gênero masculino ou feminino, não dispensa o sujeito do trabalho constante de lapidar a força intempestiva do desamparo.

Os psicanalistas. As instituições de psicanálise, o encontro entre analistas, são uma verdadeira prova de fogo para a suposição de Birman de que uma nova significação do político pode ser favorecida pelo desamparo e pela experiência de cuidado possível a partir da feminilidade. Afinal, se o desamparo, o reconhecimento da insuficiência do Outro, pode se desdobrar positivamente em laços fraternos não regulados pela rivalidade, os efeitos desta

⁴³ Disponível em: <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/02/o-brasil-e-o-pais-que-mais-mata-transexuais-e-o-que-mais-assiste-porno-trans.html>>. Acessado em: 10/02/2018.

⁴⁴ Diferente do transgênero, que se identifica com o outro gênero, o cisgênero designa o sujeito que se identifica com o seu gênero de origem.

possibilidade deveriam ser, logicamente, constatáveis no encontro de trabalho entre os analistas. Assim, considerando que, pelo menos em tese, os psicanalistas são aqueles experimentados no confronto com o seu desamparo, isto é, aqueles que destituíram o falo em sua idealidade, então, o convívio entre estes “deveria” ser caracterizado pelo abandono da disputa rivalitária pelo amor do Outro. Esta seria, aliás, uma condição imprescindível para que as instituições de psicanálise, em sua expressão política – na interface com a comunidade dos não-analistas – pudessem favorecer o fortalecimento de um espaço fraterno de experimentação de si, de acolhimento da diferença e de trabalho entre os pares.

Tudo isso significa que, se o desamparo – a recusa da autossuficiência que favorece um encontro com o Outro para além das rivalidades narcísicas – pode funcionar como facilitador de formas emancipatórias de sociabilidade, estas deveriam, primeiramente, serem localizadas nas comunidades de analistas. Na leitura de Birman, as instituições de psicanálise são, ou melhor, *deveriam* se constituir, prioritariamente, como espaços de experimentação. Experimentação de si, certamente, mas também espaços capazes de favorecer a convivialidade horizontal entre os pares. Dito de outra maneira, um lugar de circulação da psicanálise onde fosse possível apostar no arrefecimento das rivalidades imaginárias, ou seja, na possibilidade de destinos mais fraternos para a agressividade, de maneira que formas mais solidárias de convívio entre os pares sejam possíveis.

Entretanto, contrariamente a esta inferência, para Birman, o que se verifica, na prática, é o predomínio de uma lógica que rechaça a diferença como um valor que orienta a política das instituições de psicanálise. Nestas, em suas diferentes origens de filiação teórica, o que se verifica é um horror à diferença, que se traduz em “uma assustadora falta de liberdade, de expressão, e mesmo de ordenação no pensamento psicanalítico” (BIRMAN, 2000a, p. 112). Na base deste apagamento, afirma Birman (1994), encontra-se uma confusão entre submissão e fidelidade transferencial. Assim, se a transferência é um motor imprescindível para a transmissão da psicanálise, os analistas nem sempre sustentam a liquidação desta transferência em nome do trabalho. A consequência deste movimento é que a submissão masoquista cede lugar a um funcionamento hierárquico que passa, então, a reger o encontro de convívio e de trabalho entre os analistas.

Com efeito, a hierarquia aponta para o engessamento fálico que, em boa medida, impera nas instituições, fazendo com que “o pensamento não mais se movimente, como se estivesse seco e esterilizado” (BIRMAN, 2000a, p. 113). Frequentemente, os analistas não conseguem forjar formas de convivência que escapem ao modelo de servidão, ao subjugo da autoridade do

mestre. O que, para Birman, possuiu uma gravidade considerável, afinal, “num saber fundado no reconhecimento da diferença não é possível estabelecer qualquer hierarquia de valor entre analistas, pois a hierarquia é a anulação cabal de que são todos iguais apesar de diversos e diferentes” (BIRMAN, 1994, p. 156). Desta feita, se o desamparo, como afirmação da singularidade, pode funcionar como um operador político capaz de orientar a produção de novas formas de sociabilidade, estas passam, em primeiro lugar, pela capacidade dos analistas sustentarem a horizontalidade, ou seja, de organizarem *Espaços*, onde a força amalgamadora do Outro não funciona consistentemente, mas pode, por isso mesmo, favorecer um encontro mais efetivo com o outro em sua diferença.

Contudo, apesar da permanência deste rechaço à diferença e ao diferente tomarem forma nas instituições de psicanálise do Brasil, e em outros países, é preciso insistirmos na *heteridade* e na dimensão de trabalho que pode advir do encontro entre os psicanalistas nas suas instituições, e, destas, com a *pólis*. Dito de outra maneira, é possível acreditar que o convívio entres os analistas pode ser pautado pelo favorecimento da diferença, como uma política. Como vemos acontecer atualmente na cidade do Rio de Janeiro, as ameaças à democracia e a determinadas conquistas sociais, como, por exemplo, à reforma psiquiátrica, que se insinuam a passos largos no Brasil, se transformaram em um importante ensejo para que, afastado de uma lógica que replica o narcisismo das pequenas diferenças, se constituísse uma articulação plural de trabalho entre os psicanalistas. Nesta experiência, com suas potencialidades em curso, os psicanalistas, não obstante a diversidade de suas vinculações teóricas, se coligaram, se *uniram*, na diferença, para lutar pela democracia ⁴⁵. Neste sentido, o compromisso democrático – entendido como um favorecimento das formas singulares de existir e da luta por estas condições – funciona como ocasião para uma articulação contingencial, mas possível, dos psicanalistas e das instituições de psicanálise.

⁴⁵ Sobre isto, ver: <<http://tecmered.com/psicanalistas-unidos-pela-democracia-uma-promessa-possivel/>>. Acessado em: 18/02/2019.

2 – PRECARIEDADE E POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Para apresentar os argumentos que afirmam um projeto político construído a partir da vulnerabilidade da vida, vamos organizar as considerações sobre o pensamento de Judith Butler em quatro eixos esquemáticos. O pressuposto geral desta aproximação ao pensamento de Butler é que existe uma continuidade imediata entre as categorias de desamparo e de precariedade, na medida em que ambas articulam uma ontologia que encontra na interdependência o seu pilar fundamental. Com efeito, afirmar positivamente o desamparo significa reconhecer a vulnerabilidade que constitui a vida. Assumido este pressuposto, um primeiro momento procura mostrar como a formulação sobre as vidas precárias implica, simultaneamente, uma questão de ordem epistemológica – sobre os enquadres que atuam seletivamente para garantir que determinadas vidas não sejam percebidas como vidas – e, uma outra, de ordem ontológica. Para Butler problematizar a vulnerabilidade exige se confrontar com o problema clássico sobre o que é uma vida, como condição para que se possa afirmar novos marcos de inteligibilidade que apreendam as vidas precárias. Estas considerações, sobre o estatuto e a manipulação política da vulnerabilidade, podem ser desdobradas num segundo eixo de análise que visa destacar a importância que o registro da ética possui na leitura de Butler. Assim, se a autora encontra na ocorrência das guerras ocasião para lançar suas reflexões é porque a anterioridade de valor conferida à precariedade da vida é também ocasião para ressignificar categorias tradicionais que constituíram a tradição ética, como o contratualismo e a responsabilidade. Neste movimento, o que se procura evidenciar é como o reconhecimento de uma precariedade compartilhada pode favorecer formas plurais de convivência que encontrem na prática da não violência o seu pilar estruturante. Um terceiro eixo de considerações visa mostrar que a totalidade da leitura de Butler sobre as vidas precárias possui um alcance político consecutivo. Por seu turno, articulando a questão sobre a precariedade da vida à teoria da performatividade, Butler se esforça para retirar consequências políticas de sua proposição. Nesta direção, a filósofa encontra nas manifestações contemporâneas condições oportunas para evidenciar como a vulnerabilidade pode lançar pistas para a formação de sistemas de alianças, de coligações politicamente orientadas, que expressam formas ativas de resistência. Finalmente, um quarto eixo se avizinha como a outra face da moeda que, embora se fizesse presente desde as primeiras formulações sobre as vidas abjetas, foi mais tardiamente explicitada por Butler. A indissociabilidade entre o registro ético e as interrogações sobre o político fazem com que a

defesa das vidas precárias, o fato de que a condição vulnerável nos convoca à uma mobilização e a uma responsabilização conjunta, a repensar nossos modos de convivência plural, se articule com uma interrogação crítica sobre a política de exclusão que acompanha a construção identitária do Estado-nação.

2.1 – Enquadramentos normativos e as vidas que não importam

Para explicitar o projeto de uma ontologia da vulnerabilidade formulado Butler, tomamos como ponto de partida a afirmação de que a orientação política não é uma novidade na obra da filósofa. Embora a dimensão política de sua leitura tenha sido evidenciada a partir da publicação, em 2004, de *Vidas precárias*, estas estão em franca continuidade com interrogação sobre as vidas abjetas, sobre a incidência normativa do gênero, iniciadas no começo dos anos 1990. É com este fio de leitura que esperamos explicitar o funcionamento do excludente dos enquadres normativos que operam para distinguir, seletivamente, as vidas que importam, daquelas que, por não serem dignas de um luto público, podem ser mortas, descartadas, sem que suas perdas produzam uma comoção pública. A incidência da norma obedece a um caráter de exclusão constitutiva, isto é, ela produz, regularmente, vidas precárias. Deste modo, a partir da distinção entre precariedade e a condição precária, o que Butler evidencia é que a operação seletiva destes enquadres está articulada a uma indução política da precariedade, ou seja, por mais que a precariedade seja uma condição biológica partilhada, ela se articula, diferencialmente, com a produção política da precariedade. Esta discussão, que possui uma orientação epistemológica evidente, se articula, intimamente, com outra de ordem ontológica, uma vez que, para apreender uma vida em sua vulnerabilidade constitutiva, precisamos nos confrontar com a interrogação sobre o que é uma vida, em quais condições podemos reconhecê-la. Trata-se, portanto, de localizar as linhas gerais que conferem formas ao projeto político organizado por Butler.

2.1.1 – Dos corpos abjetos às vidas precárias

2.1.1.1 – Vidas que não valem serem choradas

Para Jerade (2015), as considerações de Butler sobre as vidas precárias, bem como o progressivo interesse político da autora sobre a precariedade e a vulnerabilidade, não expressam uma ruptura com as análises sobre o gênero e o sexo, mas, de outra forma, podem ser lidos em uma continuidade com as reflexões sobre o que Butler, a partir de Kristeva, nomeia em *Problemas de Gênero* ([1990] 2012) como corpos abjetos. Não obstante, será em *Cuerpos que importan* que Butler ([1993a] 2002), ao expor como o gênero se constrói através de uma exclusão constitutiva com a norma heterossexual, se indaga sobre a operação normativa que produz um terreno de corpos impensáveis, abjetos e invisíveis. Nas palavras da filósofa “esta matriz excluyente mediante la cual se forma los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (BUTLER, [1993a] 2002, p. 19). Na leitura de Butler, a incidência normativa que fabrica os sujeitos e o gênero produz, como condição de sua operação, um vasto domínio de corpos e de gêneros ininteligível. Assim,

lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’, de la vida social que, si embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de viver bajo el signo de ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (BUTLER, [1993a] 2002, p. 20).

A norma opera através de uma exclusão constitutiva, ou seja, ela produz um campo de abjeção a partir do qual o sujeito é produzido, o que significa que o âmbito do normal e do normativo são, pois, dependentes desta exclusão.

Os corpos abjetos não são um acaso na incidência normativa, de outro modo, são efeitos necessários de sua operação. Se olharmos para o texto de Butler, veremos que a assertividade com que a autora se interroga e se confronta com a produção destes seres ininteligíveis já expõe a natureza política de sua preocupação. Já nas primeiras páginas, ao expor os objetivos do livro, a autora a se interroga: “cómo podrían alterarse los términos mismos que constituyen el terreno ‘necesario’ de los cuerpos haciendo impesable e inviable otro conjunto de cuerpos, aquellos que no importan del mismo modo? (BUTLER, [1993a] 2002, p. 14). Como vemos, trata-se de uma pergunta, acompanhada de uma agência, que será, antes de mais nada, inscrita no campo da política. Como argumenta Jerade, é a partir da atenção que Butler confere a estes corpos que não importam, mas que são consequência necessária da operação normativa, que a filósofa irá

pensar “la posibilidad de abrir esta pregunta política a outros grupos subordinados, a otras vidas denegadas” (JERADE, 2015, p. 123). Assim, a constituição de um projeto político que tenha como eixo central a precariedade da vida não implica uma ruptura temática, mas, de outra forma, funciona com uma espécie de aprimoramento, ou de um refinamento do interesse de Butler pelas vidas denegadas, pelas vidas esquecidas e desprezadas.

Nesta direção, em *Vidas precárias* ([2004] 2006), Butler inicia um percurso analítico, que terá sequência temática em *Quadros de guerra* (BUTLER, [2009] 2015). No conjunto destas obras, a autora problematiza os efeitos e os desdobramentos dos ataques de 11 de setembro, bem como das chamadas guerras contemporâneas que se seguiram a estes acontecimentos; ou seja, ao revide bélico comandado por George W. Bush ao Afeganistão, em 2001, e, posteriormente, ao Iraque em 2003. Para Butler, os ataques trágicos – tanto os sofridos, quanto os praticados pelos EUA – que ocasionaram morte e destruição, expondo a fragilidade do Estado americano – constituíram uma ocasião oportuna para colocar em xeque as direções das políticas imperialistas americanas, mas principalmente, para favorecer uma reflexão de cunho ético e político em torno de uma ontologia da precariedade.

É certo que os atentados, as guerras, impuseram dor e sofrimento a milhares de pessoas, produzindo a mortes de muitos e também disseminando ondas intermináveis de terror e de pânico que atingiu diretamente as vidas de várias pessoas em partes diferentes do mundo. Contudo, a exposição e a vulnerabilidade dos mecanismos de defesa do Estado americano, a certeza disseminada de que a vida é passível de dano e é composta por uma fragilidade e uma imprevisibilidade que nos deixa expostos a ataques e à violência de um outro *qualquer*, constituem, para Butler, um momento propício para produzir uma reflexão ética sobre a violência, sobre o dano, mas, principalmente, o momento oportuno capaz de produzir um redirecionamento que visa fazer da vulnerabilidade, da interdependência, da possibilidade igualitária do luto, pontos de partida da vida política. Enfim, condições para problematizar nossa vida em comunidade.

Em seu percurso de leitura, Butler formula a possibilidade de que a vulnerabilidade, a precariedade da vida, seja colocada na base de uma organização política possível. Para a autora, o ataque sofrido pelos Estados Unidos, para além de ser condenável, é uma possibilidade de concreta de propor a construção de um domínio político que se organize a partir de uma “vulnerabilidad a la pérdida y al trabajo del duelo que le sigue, para encontrar en estas condiciones las bases para una comunidad” (BUTLER [2004] 2006, p. 46). A questão fundamental, que expressa o objetivo da filósofa, pode ser anunciado da seguinte forma: “o que

seria necessário não somente para apreender o caráter precário das vidas perdidas na guerra, mas também, para fazer com que essa apreensão coincida com uma posição ética e política às perdas que a guerra acarreta? ” (BUTLER, [2009] 2015, p. 29). Butler espera, portanto, que o sofrimento, que os danos à vida derivados dos atos de violência nas guerras, possa ser traduzido, ou melhor, que possa favorecer uma ação ético-política que se faça sensível à precariedade da vida.

Nesta empreitada, a autora tenciona demonstrar como nosso olhar sobre a violência e sobre a vida são regulados por marcos seletivos que definem, segundo critérios artificiais, quais vidas contam como vida – e, logicamente, quais não. Como afirma a autora “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva” (BUTLER, [2009] 2015, p. 13). Esta constatação fundamental baseia-se no pressuposto de que só podemos perceber, sentir, compreender, ou, em última instância, nos importar, com a perda e com a violência direcionada contra um outro se este outro for considerado, desde o início, como um ser vivo. Embora talvez possa ser moralmente difícil aceitar este argumento, contudo, do ponto de vista lógico, o raciocínio expõe uma obviedade: não é possível considerar a perda ou o dano uma vida que, de saída, não valoramos exatamente como vida.

Deste modo, nossa apreensão da violência não é estática, nem automática, mas, antes, é regulada pela existência de enquadramentos que determinam nossa sensibilidade e nossa capacidade de percebermos a violência infligida contra uma vida. Em outras palavras, se admitimos que nossos marcos de apreensão atuam para garantir que determinados seres não podem ser consideradas como vidas, “então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno do termo” (BUTLER, [2009] 2015, p. 13). A princípio, apenas podemos nos fazer sensíveis a um ato de violência se este é praticado contra um ser considerado vivo; formular uma ontologia da precariedade supõe reconhecer que determinados seres, embora estejam vivos, não contam como vidas que efetivamente importam.

Esta operação, que atribuiu de maneira seletiva a condição de vida digna, é acompanhada de uma especificação importante no argumento de Butler. Existem vidas que não contam como vidas porque estas não são vidas passíveis de luto. As vidas que não contam como vidas são aquelas as quais o luto público não é uma garantia, nem um valor estabelecido, de outra forma, apenas as vidas passíveis de serem enlutadas são vidas que podem ser valorizadas. Desta maneira, “a condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início” (BUTLER, [2009] 2015, p. 33). Se não houver possibilidade de luto, “não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que

é diferente de uma vida. Em seu lugar, há ‘uma vida que nunca terá sido vivida’, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida” (BUTLER, [2009] 2015, p. 33). Com efeito, a possibilidade de uma vida ser enlutada, de ser chorada, constituiu um crivo, uma linha de corte, que denuncia a operação dos marcos reguladores que determinam quais vidas contam como vida e quais não importam tanto assim.

2.1.1.2 – Condição precária e precariedade

Em *Quadros de guerra*, Butler opera uma distinção que menos explicitamente já atuava em *Vidas precárias*, entre a condição precária (*precarity*) e precariedade (*precariousness*), ou precarização. Nesta direção em *Corpos em aliança*, Butler precisa um pouco esta distinção, afirmando: “a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária” (BUTLER, [2015] 2018, p. 41). Ou, como afirma, no mesmo texto “a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é distribuída por igual na sociedade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 21). Assim, enquanto a primeira noção se refere à dimensão constitutiva da vida, a segunda diz, explicitamente, da dimensão política, ou seja, do fato que a vida exige condições mínimas para sua prosperidade e que a organização social nem sempre partilha suficientemente bem estas condições, deixando certas vidas sem condições de sobrevivência. Então, se quisermos localizar melhor o intento do projeto político de Butler, podemos dizer que: “é a alocação diferencial da condição precária que, [na minha opinião] constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para as políticas progressistas de esquerda” (BUTLER, [2009] 2015, p. 16). Com esta leitura, a vulnerabilidade deixa de fazer referência apenas a um dano sofrido para se transformar num operador teórico.

O reconhecimento de nossa vulnerabilidade constitutiva implica uma dependência fundamental ao outro e nos torna eticamente responsáveis pela indução política e social da precariedade. Como afirma a autora em *Vidas precárias*: “hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria” (BUTLER, [2004] 2006, p. 14). Deste modo, podemos dizer que o projeto de Butler se concentra nesta aposta, de que a afirmação de nossa vulnerabilidade constitutiva teria uma consequência política imediata: nossa oposição à partilha

diferencial da condição precária, nosso compromisso com as vidas que, por sua condição precária, não são reconhecidas como vida.

Contudo, embora a adjetivação da vida como precária pareça óbvia, esta experiência não é de fácil assimilação, bem menos de simples teorização. Ciente desta dificuldade, Butler chega, em alguns momentos, a situar sua empreitada “no límite de lo argumentable, incluso talvez como la fecundidad de lo indiscutible” (BUTLER, [2004] 2006, p. 46). E, de fato, se a formulação sobre a precariedade da vida fosse um mobilizador político imediato, ou mesmo não tivessem opositores⁴⁶, no limite, dispensaria o trabalho de escrita sobre o tema, bastando sua enunciação como um postulado (BUTLER, [2004] 2006). O estabelecimento dessa dificuldade de apreender a precariedade – o que ela significa e como transformá-la na base de um compromisso ético – nos coloca diante de uma interrogação sobre as condições e os mecanismos necessários para que uma vida possa ser, positivamente, reconhecida em sua precariedade.

2.1.2 – Enxergar o enquadramento que nos cega

2.1.2.1 – As vidas precárias e os limites da categoria de reconhecimento

A ação normativa dos enquadramentos, que no seu funcionamento pressupõe uma relação produtiva com o poder, operam no sentido de produzir e de diferenciar as vidas que podemos apreender como vida. Apesar da vulnerabilidade poder ser facilmente assimilada como uma condição compartilhada, Butler procura estabelecer os artifícios que agem para produzir e regular quais vidas podem ser apreendidas como vivíveis. Para que uma vida possa ser reconhecida em sua condição precária, ela necessita, primeiramente, ser reconhecida como uma vida. Por isto, se faz necessário compreendermos os enquadramentos que operam no sentido de permitir, ou não, que uma vida seja apreendida como viva. Esta inferência, que interliga a incidência normativa do enquadramento à categoria de reconhecimento, não é nova

⁴⁶ Esta oposição pode ser explicitada com as considerações que faz Butler ([2009] 2015, p. 15) ao pensamento de Melanie Klein e de Hegel. Na leitura da filósofa, para estes dois autores, é, precisamente, por que reconheço a fragilidade do outro que encontro ocasião para dominá-lo. O confronto com a vulnerabilidade é ocasião, não para defender a vida, mas para destruí-la, ou cerceá-la.

no pensamento de Butler e faz referência direta à importância que a releitura da noção hegeliana possuiu no pensamento da filósofa.

Como apontou Salih (2012), o problema do entrelaçamento entre a norma e o reconhecimento interessam à Butler desde a publicação, nos anos 1980, de *Subjects of Desire*, e mais enfaticamente, a partir de *Problemas de gênero*. Se formos rapidamente neste último texto, veremos que, desde ali, os sujeitos são construídos como “efeito” de uma relação normativa. Como afirma Butler, os sujeitos se estabelecem a partir de normas, que, uma vez repetidas “deslocam os termos pelos quais os sujeitos são reconhecidos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 17). Assim, a nomeação daquilo que podemos conhecer como um ‘ser’ depende de normas que favoreçam esta apreensão, mas que, ao mesmo tempo, estabeleçam o campo válido do reconhecimento. Deste modo, por mais que consideremos que os esquemas normativos não determinem unilateralmente o que podemos reconhecer, por mais que estes esquemas circulem e alternem entre si, variando historicamente, eles acabam por balizar os nossos critérios de conhecimento. Na leitura foucaultiana de Butler, a norma opera sempre por processos produtivos de exclusão que na sua incidência criam um conjunto de corpos, de vidas, de seres que não alçam o limiar de inteligibilidade da norma. Então, é o próprio funcionamento da norma que produz sujeitos que não serão reconhecíveis como sujeitos, ou, se se preferirmos, vidas que não serão consideradas vivas, seres que, por sua desposseção, não serão compreendidos como propriamente humanos.

Com efeito, a ação normativa é sempre acompanhada de um exterior constitutivo, que garante o campo da norma, ou seja, os seres que se constituem no interior da norma têm como condição lógica de possibilidade a existência de seres, de vidas de caráter inapreensível. Pelo mesmo raciocínio, existem vidas que, na relação com a norma, “dificilmente – ou melhor dizendo – nunca serão reconhecidas como vida” (BUTLER, [2009] 2015, p. 17). A norma funciona a partir do exterior descartado, que é condição mesma de seu funcionamento, de sua significação. Como afirma Díaz (2013), este exterior “não é um ‘exterior absoluto’, está de forma imanente produzido por e no processo de significação, e a partir daí sua capacidade para irromper, subvertendo os limites e definições das categorias hegemônicas” (DÍAZ, 2013, p. 452-453). Deste modo, o que chamamos “seres vivos” são efeitos historicamente contingentes do embate e do trabalho interminável da repetição e da incidência da norma, mas cujas existências dependem da produção de seres que escapam, que margeiam à incidência normativa.

A operação normativa, embora seja uma invariável, é sempre parcial e produz aquilo que Butler (BUTLER, [2009] 2015) nomeia como um duplo espectral, isto é, um fantasma, uma

sombra. A produção normativa da vida produz um resto, um resto de vida, as vidas precárias que não são consideradas vivas, que possuem um estatuto ontológico incerto. “Cada instância normativa é acompanhada de seu próprio fracasso, e com muita frequência este fracasso assume a forma de uma figura” (BUTLER, [2009] 2015, p. 22). Esta figura, de estatuto ontológico incerto, apesar de poder ser apreendida como viva, não pode ser reconhecida como viva, não atende a critérios de inteligibilidade.

Na verdade uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem que lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida. Situa-se fora do enquadramento fornecido pela norma, mas apenas como um duplo implacável cuja ontologia não pode ser assegurada, mas cujo estatuto de ser vivo está aberto à apreensão (BUTLER, [2009] 2015, p. 22).

A consideração da apreensão da vulnerabilidade da vida faz Butler deslocar sua atenção da incidência da norma como reconhecimento para a categoria política que ela especifica como “condição de ser reconhecido” (BUTLER, [2009] 2015, p. 19). A constatação de que existe uma partilha diferencial da condição precária requer que consideremos que, mais que propriamente o reconhecimento, são as condições contingentes e historicamente variáveis que delimitam, primeiramente, o que percebemos como vida. Assim, “a condição de ser reconhecido’ caracteriza as condições mais gerais que prepararam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 20), ou seja, existem condições históricas e sociais que antecedem o reconhecimento. A apreensão da vida precária exige, portanto, que consideremos as condições de reconhecimento através das quais as convenções e as normas gerais induzem politicamente o campo do reconhecimento. Em outras palavras, o trato com as vidas em sua condição precária exige que a categoria de apreensão seja validada como uma forma de conhecimento. Ou seja, se as vidas precárias são ininteligíveis aos marcos que regulam o reconhecimento, a apreensão funciona como uma categoria que nos permite “tratar” estas vidas em suas especificidades.

Deste modo, a consideração em *Quadros de guerra* das vidas precárias faz Butler dar sequência à crítica necessária da operatividade do reconhecimento como base de conhecimento sobre o que é uma vida. Para isto, a autora introduz em sua leitura dois operadores, a categoria de apreensão e a noção de inteligibilidade, que possuem a função de promover um ajuste epistemológico para que as vidas precárias possam ser percebidas. A apreensão, “entendida como um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irreduzível ao reconhecimento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 21), será valorada por Butler, em

detrimento do reconhecimento primeiro por “se tornar a base de uma crítica das normas de reconhecimento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 18). No entanto, mais precisamente por ser uma categoria teórica bem mais fluida, imprecisa e precária, mas que, por isto mesmo, denuncia os limites do reconhecimento como critério para perceber quais vidas contam como vida. Exatamente por sua imprecisão, a apreensão nos permite perceber e registrar as formas de vida que, por seu desequilíbrio com a norma, não podemos conhecer. A apreensão “se é uma forma de conhecimento, está associada com o sentir, com o perceber, mas de maneiras que não são sempre – ou ainda não são formas conceituais de conhecimento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 18) e, por isso, permite a crítica das normas de reconhecimento.

Atrelada à categoria de apreensão, está a noção de inteligibilidade, esta última “entendida como o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (BUTLER, [2009] 2015, p. 21). Butler se apoia na categoria de *a priori histórico* formulada por Michel Foucault (1995) na *Arqueologia do saber*⁴⁷, para dizer que, apenas considerando a historicidade de determinada formação discursiva, podemos dizer que uma vida não pode ser considerada viva se não atender a certas formulações sobre o que é a vida. Para ser apreendida, uma vida precisa atender certas condições de inteligibilidade que se articulam com as normas de reconhecimento. Em outras palavras, uma vida não pode ser apreendida, não pode ser digna de luto, se não atender a certas condições, contingentes, historicamente, de inteligibilidade. Por sua imprecisão, a apreensão e a inteligibilidade são categorias mais fluidas que, apesar de articularem com a operação de reconhecimento, ao mesmo tempo, podem ser mais apropriadas para nos ajudar a assimilar o estatuto epistemológico destes seres não-vivos, restos constitutivos da operação normativa.

2.1.2.2 – Enquadrando os enquadres: o fracasso necessário dos marcos tradicionais

Como procuramos mostrar a leitura de Butler tem como ponto de partida o enfrentamento de um problema epistemológico colocado pelos enquadres normativos que operam impedindo que determinadas vidas sejam apreendidas como precárias. Vejamos agora como funcionam e, principalmente, como *resistir* aos enquadres que regulam nosso

⁴⁷ Trata-se, para Butler, de afirmar, seguindo a leitura que faz de Foucault, que, embora se constituam como *a priori* históricos, estes marcos estão sujeitos à transformação. Não estão, portanto, acima de qualquer historicidade.

conhecimento da realidade, determinando quais vidas são passíveis de luto. Como esclarece Butler (BUTLER, [2009] 2015, p.19) *to be framed*, ser enquadrado, adquire na língua inglesa uma pluralidade de sentidos que prestam aos interesses da filósofa, de questionar a estabilidade dos enquadres. O termo faz referência a um quadro que pode ser emoldurado, a uma pessoa que pode ser enquadrada por uma ação policial, mas também a uma pessoa inocente que pode ser “incriminada falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 23). A autora se apoia em Derrida para interrogar a consistência dos enquadramentos que emolduram nossa apreensão da realidade, como anuncia, sendo seu esforço o de procurar “enquadrar o enquadramento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 23), isto é, o de decupar os diferentes elementos que determinam nosso campo visual⁴⁸. Vale lembrar, o objetivo de Butler é interrogar não apenas a consistência do enquadramento, mas, primordialmente, a seletividade com que operam as molduras através das quais não podemos apreender as vidas que são descartadas como precárias, ou não dignas de serem choradas publicamente.

Assim, para Butler, de maneira mais específica, “questionar a moldura significa 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, reconhecível” (BUTLER, [2009] 2015, p. 24). Nesta direção, nenhuma moldura, embora pretenda, consegue delimitar o que apreendemos, o que enxergamos, o que conhecemos. Com efeito, todo enquadre pressupõe um transbordamento, um fora impossível de ser descartado, na medida em que é efeito da moldura. Todo enquadramento, ao mesmo tempo que delimita, que recorta o quer mostrar, mostra também, neste movimento, aquilo que pretende descartar. Para Butler todo emolduramento da realidade guarda uma relação estruturante com o insucesso, por isso mesmo que todo enquadre é fadado a produzir um transbordamento, um fora. É próprio do enquadre delimitar o visível, mas também produzir um vazamento.

A circunscrição desta condição de transbordamento do enquadramento tem uma função estratégica na leitura de Butler se lembrarmos que sua proposição em torno de uma ontologia da vulnerabilidade tem como base material as guerras do Iraque e do Afeganistão. Neste contexto, afirmar a instabilidade constitutiva de todo enquadre sobre a realidade significa fazer referência direta, primeiro, à maneira como o Departamento de Defesa americano se alinhou às mídias do país de modo a estabelecer o que Butler nomeia, seguindo diversos autores, como

⁴⁸ Como indica Butler a expressão “enquadrar o enquadramento” foi retirada de: MINH-HA, T. **Framer framed**, Nova York: Routledge, 1992.

“cobertura comprometida da guerra”⁴⁹. O que está em questão para a filósofa é desmontar a pretensa universalidade deste enquadre oficial que atuou para garantir uma representabilidade diferencial do humano, fazendo com que a condição de ser vivo, dos americanos, parecesse mais valiosa, ou mais digna de luto que a vida dos iraquianos, ou dos paquistaneses. Afinal, “é só desafiando a mídia dominante que determinados tipos de vida podem se tornar visíveis ou reconhecíveis em sua precariedade” (BUTLER, [2009] 2015, p. 83). Em outras palavras, é necessário interrogar o enquadre da cobertura realizada pela imprensa oficial que atuou seletivamente fazendo com que os não-americanos, os pertencentes ao chamando eixo do mal⁵⁰, não contassem como vidas humanas, supondo, com isso, que a perda, ou o dano a uma vida americana, valesse mais que a vida de um não-americano.

Além disso, em segundo lugar, é necessário considerar que a incidência seletiva dos enquadres desemboca numa análise do vazamento das imagens de violência e tortura dos prisioneiros em Guantánamo e Abu Ghraib⁵¹. É precisamente porque estes seres são recortados e seletivamente encarcerados numa condição de exceção que “puderam” ser tratados como não sendo seres humanos. Isto é, “alguns humanos consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batalham para ter acesso a ela” (BUTLER, [2009] 2015, p. 117). O transbordamento dos enquadres deixa transparecer os mecanismos que atuam para garantir que “alguns humanos podem [possam] ser qualificados como humanos; outros não” (BUTLER, [2009] 2015, p. 117), ou, em outras palavras, tendo em vista a violação de direitos dos presos, é necessário reconhecer “certas normas atuaram no sentido de determinar quem é humano e, por conseguinte, qualificados para direitos humanos – e quem não é” (BUTLER, [2009] 2015, p. 115).

Butler se vale de uma apropriação que faz da noção benjaminiana de reprodutibilidade técnica para argumentar, considerando o vazamento necessário de todo enquadramento, que é próprio também do enquadre da realidade romper permanentemente com o seu contexto. É próprio das condições de produção de circulação das imagens deteriorar o contexto, seja na

⁴⁹ Como explica a nota da revisão de tradução acrescida à edição em português de *Quadros de guerra – embedded reporting / embedded journalism* – faz referência a condições impostas aos jornalistas americanos que pudessem receber autorização para realizar a cobertura da Guerra do Iraque. Estas incluíam desde restrição ao conteúdo a ser publicado até seleção de quais operações militares poderiam ser acompanhadas.

⁵⁰ Em *Vidas precárias*, Butler (2006 [2004]) se dedica a alinhar detalhadamente os termos desta estratégia nacionalista que opõe nós X eles, sustentada pelo governo americano. Na base desta manobra, que incluiu intelectuais de diferentes tendências, jornalistas e formadores de opinião, afirma a filósofa, está a construção, a ser denunciada, de uma “condição social” para torturar e matar vidas não-americanas.

⁵¹ Butler ([2009] 2015, p. 99-150) dedica um capítulo de *Quadros de guerra* à análise das considerações de Susan Sontag sobre a representação imagética do sofrimento, ou melhor, a forma como estas representações produzem comoção e afetam nossa capacidade de resposta ao sofrimento.

produção, seja na circulação. Mesmo que fosse possível um controle do contexto de produção, como tenta fazer a cobertura oficial comprometida da guerra, a circulação das imagens, no caso de Abu Ghraib, “se afastaria necessariamente deste contexto” (BUTLER, [2009] 2015, p. 24). As imagens, os textos, em função mesmo de sua condição de produção, alteram, deturpam, criando novos contextos. As imagens digitais de pessoas torturadas em Abu Ghraib, bem como as poesias produzidas pelos encarcerados em Guantánamo, exemplificam bem este funcionamento⁵². Como dirá Butler, os materiais produzidos por e sobre estes seres são incendiários, não apenas por aquilo que retratam, mas também “pelas limitações impostas à sua circulação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 25). Assim, mesmo quando se procura limitar o contexto de circulação das imagens, dos textos, como acontece quando boa parte deste material produzido em condições de guerra é destruído, esta produção circula mesmo que seja através da proibição de circular. Deste modo, por mais que os contextos, de produção e de circulação sejam enquadrados, é próprio do enquadramento romper constantemente consigo mesmo, produzindo novos contextos.

Para Walter Benjamin (2012), a condição técnica de reprodutibilidade imposta à arte desde a modernidade produz uma alteração na função e na fruição da obra, uma vez que produz uma ruptura entre a obra e o contexto de circulação desta. Na leitura de Benjamin, a obra de arte ficaria, então, nas condições de reprodutibilidade, desprovida de sua aura, já que fica desarticulada de seu contexto previsto de circulação. O que interessa a Butler é indicar como, por mais que os enquadramentos oficiais da mídia⁵³ procurem capturar a “realidade”, controlando e circunscrevendo o que é passível de vermos, ouvirmos, lermos, e, por mais que tenham êxito temporário nesta função, a reprodutibilidade e a própria natureza do enquadramento – definido em termos de um auto rompimento permanente – impedem o sucesso desta empreitada. Pode-se dizer que, como “o enquadramento rompe constantemente com seu contexto, esse auto rompimento converte-se em parte de sua própria definição (BUTLER, [2009] 2015, p. 25). O que Butler pretende sustentar é que, por mais que os enquadramentos tendam controlar nossa apreensão da realidade, existe uma vulnerabilidade estruturante de todo enquadre, existe um fracasso necessário do enquadre em sua tentativa de controle.

⁵²Ver: BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009] 2015. p. 99-150).

⁵³Seguindo Butler o termo mídia faz referência a “qualquer forma de apresentação que nos mostre uma versão da realidade vinda de fora; ela opera por meio de uma série de embargos que nos possibilitam o que podemos chamar de sua mensagem, que nos afeta, com o que quero me referir ao embargo – o que é editado, o que fica fora das margens – quanto ao que é apresentado” (BUTLER, [2015] 2018, p. 114).

2.1.2.3 – Resistência aos enquadres: a visibilidade dos que não importam

As considerações sobre o vazamento das imagens das torturas dos prisioneiros em Guantánamo e Abu Ghraib é acompanhada da análise da ruptura dos enquadres, ou seja, permite a Butler lançar, mais diretamente, a pergunta sobre a fabricação de enquadres que atuam seletivamente na produção do humano. Em outros termos, Butler se dedica também à resistência possível aos enquadramentos tradicionais e dominantes. A questão fundamental para Butler, no entanto, não passa simplesmente ao incentivo à produção de novos enquadres, como se denunciar a seletividade excludente dos enquadres pudesse produzir uma inclusividade total. Como afirma Díaz, supor uma luta como se o problema fosse a restritividade da norma teria um efeito inverso “totalitário, antidemocrático, de restringir a pluralidade, de impedir o jogo de diferenças positivas em que frutificam posições subjetivas” (DÍAZ, 1993, p. 454). Não se trata, na leitura de Butler, de defender uma inclusão radical, bem menos de negar o caráter excludente de toda produção normativa, como afirma “no hay sistema no funcione a través de modos de exclusión, aunque potencialmente estos modos pueden tornarse contra ese mismo sistema para interrumpirlo y cambiarlo” (BUTLER, 2011, p. 72). Como veremos, para Butler, o esforço político de minimizar a condição precária, de constituir uma ontologia da vulnerabilidade, passa, então, por aproveitar uma espécie de um *timing* que opera na condição de auto rompimento de todo enquadramento.

Nenhum enquadramento “é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo” (BUTLER, [2009] 2015, p. 26). E isto significa que, uma vez que a circulação do enquadramento pressupõe sua ruptura, o “instante” desta ruptura é, também, o momento em que fica evidenciada a artificialidade que compõe o enquadramento. Isto porque, no ato desta ruptura necessária, “uma realidade aceita sem discussão é colocada em xeque, expondo os planos orquestradores da autoridade que procurava controlar o enquadramento” (BUTLER, [2009] 2015, p. 28). A ruptura necessária do enquadramento como condição para o seu deslocamento acaba por evidenciar as fragilidades, os artifícios que articularam a formação deste, mas, ao mesmo tempo, deixa antever, também, os estratagemas que sustentam a dimensão de verdade que este enquadre pretende sustentar. Vale destacar, também, que este mecanismo de ruptura permanente do enquadramento, aponta, em última instância, para a artificialidade que fixam os regimes normativos.

Butler sinaliza o fato de que esta ruptura necessária expõe o limite da pretensão totalizante do enquadre, abrindo, com isso, a possibilidade de um outro regime interpretativo surja nessa brecha ocasionada pela ruptura. Este é, então, um momento importante a ser aproveitado, expondo os artifícios de verdade, assim, “conforme os enquadramentos rompem consigo para poderem se estabelecer surgem outras possibilidades de apreensão”. (BUTLER, [2009] 2015, p. 28). Com efeito, este ponto de ruptura é, também, a ocasião em que existe uma certa autonomia e uma certa heterogeneidade dos enquadramentos, permitindo, portanto, uma disputa entre eles pela hegemonia.

A apreensão da vida em sua vulnerabilidade exige não apenas a incitação à produção de novos enquadramentos, não apenas o surgimento das mídias alternativas capazes de furarem a circulação oficial do texto, da imagem, mas, fundamentalmente, que se aproveite, criticamente, o momento de ruptura do enquadre⁵⁴. É diante da falência momentânea de um regime de verdade que opera, de maneira seletiva e diferencial, para determinar quais são as vidas que importam que “torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente ‘reconhecido’ como uma vida” (BUTLER, [2009] 2015, p. 29). Como apontamos, toda vez que um enquadramento rompe, por suas estruturas internas, o que fica evidenciada é a fragilidade constitutiva da norma. A brecha no enquadramento permite apreender como vidas de seres possuem existências ininteligíveis, mas representa, também, certa vulnerabilidade da norma, e, portanto, dos seres produzidos dentro da norma. Assim, toda fissura, “representa a possibilidade de colapso da norma, [...] é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva de sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções” (BUTLER, [2009] 2015, p. 29). A resistência possível surge, portanto, da atenção sensível às brechas e às fissuras da produção dos enquadres para que possamos apreender como digna de existência a vida de seres que não alcançam a inteligibilidade da norma.

2. 1. 3 – Por uma ontologia da vulnerabilidade

2.1.3.1 – A ontologia como campo de contestação

⁵⁴ Butler (BUTLER, [2009] 2015) exemplifica esta operação de autorropimento do enquadre através dos vazamentos dos poemas produzidos pelos presos em Guantánamo.

O projeto político de Butler exige um segundo eixo de considerações. Se iniciamos abordando o problema epistemológico da estreita relação entre a norma e os enquadramentos que atuam para produzirem vidas vivíveis, a apreensão da vida em sua vulnerabilidade convoca a um segundo arcabouço de reflexões, agora de ordem ontológica. A constatação de que existem vidas que não são apreendidas em sua condição vulnerável, vidas as quais a produção de dano não parece importar, supõe uma interrogação prévia sobre o que é uma vida. Por mais que possamos dizer que não existe a vida “em si mesma”, que o “ser” da vida é produzido no e através do discurso, é necessário esclarecer os mecanismos e as táticas de poder que operam para que “a vida” seja produzida.

Talvez pareça estranho quando nos deparamos com a referência que faz Butler à categoria controversa de ontologia colocada no centro de seu projeto político. Acostumados que estamos com os termos desconstrutivistas na obra da autora, à primeira vista, a categoria parece estrangeira ao pensamento de Butler, na medida em que, tradicionalmente, faz referência às noções rígidas da filosofia clássica. Entretanto, como adverte a autora, “referir-se a ontologia neste aspecto não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política” (BUTLER, [2009] 2015, p. 15). Trata-se, portanto, na leitura de Butler, de formular uma ontologia da vulnerabilidade que seja historicamente inscrita, que igualmente articule o campo da subjetividade e as formações político-sociais. Como esclarece Díaz, as enunciações ontológicas de Butler não visam a verdade ou a falsidade, mas, sim, “provocar nelas [nas enunciações] uma greta que permite ressignificá-las e reorientá-las numa direção divergente à metafísica dominante” (DÍAZ, 2013, p. 450). Ainda segundo Díaz, tendo como referência um de texto de 1998, Butler aproveita as brechas com intuito de produzir uma ontologia ‘como campo de contestação’. Assim, se, por um lado, existe, certamente, uma base existencial na tentativa de acreditar ser possível fazer da precariedade o ponto de partida para a experiência política, por outro, especifica Butler, “quando a reivindicação existencial passa a ser articulada na sua especificidade ela deixa de ser existencial. E como tem que ser articulada na sua especificidade, ela nunca foi existencial” (BUTLER, [2015] 2018, p. 131).

Desta maneira, vale destacar, o discurso ontológico que Butler espera formular não se assenta numa anterioridade do ser sobre o social, mas, ao contrário, se alinha numa direção de leitura que procurar fazer “da ontologia do corpo uma ontologia social” (BUTLER, [2009] 2015, p. 16). Afinal de contas, não existe, para Butler, *um* corpo que seja anterior às marcas,

aos traços, enfim, às significações sociais que este corpo adquire⁵⁵. Como afirma: “ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social” (BUTLER, [2009] 2015, p. 16). É, pois, nesta direção que Butler pretende formular “uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e pertencimento social” (BUTLER, [2009] 2015, p. 15). Assim, ser um corpo, estar no mundo, é correlato do estabelecimento de relações com as normas, com as instituições sociais, com os discursos, com os outros. Nas palavras da autora, “o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo – que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis” (BUTLER, [2009] 2015, p. 16). Nossa condição de existir numa comunidade, de existir entre outros, nos torna dependentes do Outro. Ser um corpo é existir com os outros, que favorecem, inclusive, os cuidados necessários para que este corpo sobreviva, prospere. É por isto, então, que Butler pretende que a ontologia do corpo, que a constituição do sujeito, implique diretamente uma ontologia do social. O sujeito se constitui diante da norma.

2.1.3.2 – Nas bordas da biopolítica

Não é difícil constatar que o recurso retórico à fragilidade da vida se presta a um grande número de usos, talvez, na maior parte deles, opostos ao sentido que Butler pretende sustentar. Se observarmos rapidamente, veremos que a condição vulnerável da vida pode servir tanto para ilustrar peças publicitárias com fins diversos, bem como manchetes apelativas de jornais, passando por propagandas de ONGs e entidades filantrópicas e mesmo do Estado. Afinal, não basta afirmar que vidas são precárias para que disso derivem ações políticas e sociais que operem efetivamente no sentido de distribuir melhor esta condição vulnerável. Além disso, Butler não despreza o fato de que, frequentemente, é em nome de um discurso corrente anunciado “em favor da vida” que grupos conservadores se apoiam para propagar políticas de regulação da natalidade, da proibição do aborto, das restrições na manipulação de células

⁵⁵ O tema do corpo mobiliza uma dimensão importante no pensamento de Butler, sobretudo na referência que faz ao gênero e ao debate fundamental para o feminismo contemporâneo, entre o construtivismo e o essencialismo. Aqui nos limitamos a apresentar a equivalência entre a ontologia do ser e a ontologia do social com o intuito de destacar a não exclusão do corpo na leitura ontológica que Butler realiza. Ao abordarmos a noção de performatividade esclarecemos melhor os termos desta controvérsia.

tronco, ou de técnicas reprodutivas. Ou seja, Butler se atenta para o fato de que, na contramão de sua proposição, existem discursos que manobram politicamente a vulnerabilidade, em boa medida, para manter a distribuição desigual que agrega os sujeitos em uma “população vulnerável” como forma de administrar as vidas que não importam.

Como sabemos, desde de *Problemas de gênero*, é declarado o esforço de Butler numa direção oposta ao conservadorismo, isto é, de atuar – de empenhar uma *escrita* – aliada à esquerda, no sentido de potencializar a ampliação dos direitos das mulheres, de reivindicar condições mais igualitárias para as vidas abjetas, de problematizar as condições sociais dos refugiados e dos imigrantes, como também reivindicar acesso à saúde pública para pessoas soropositivas. Existe uma ambiguidade latente em se sustentar a precariedade da vida e, mais, em pretender fazer desta defesa a base de um projeto político que articule e interligue diferentes demandas das minorias. Esse projeto político traz, portanto, a necessidade de não apenas demarcar como se constituem os discursos sobre a vida, mas, também, de se afastar dos movimentos que pretendem regulá-la a partir de marcos conservadores. No limite, a vida como um campo, como um discurso que se controla, se cuida, se investe e gerencia é objeto daquilo que Michel Foucault (2004) nomeou de biopolítica, o que implica reconhecer que é também em função da precariedade da vida que se argumenta em favor tanto da guerra, mas, também, por exemplo, do controle cirúrgico e medicamentoso que visa regular as possibilidades e as técnicas de reprodutivas. Trata-se, portanto, de um terreno árido e perpassado por contradições discursivas que movimentam pretensões políticas e religiosas com interesses diversos em torno da defesa da vida.

Para se posicionar neste terreno movediço, o argumento de Butler se alia à noção de indecibilidade forjada no trabalho desconstrutivista de Derrida⁵⁶. Para Butler, a tensão presente no uso das noções de vida e morte é algo permanente que não pode ser erradicada através de uma redefinição de termos, por isto mesmo não é possível simplesmente depurar as marcas e as incidências do discurso biopolítico nestas noções. Ao contrário, a autora pretende potencializar o uso político da vulnerabilidade, no interior deste discurso de modo a “pensar a precariedade como algo ao mesmo tempo pressuposto e orientado por esse discurso [da biopolítica], ao mesmo tempo nunca plenamente resolvida por nenhum discurso” (BUTLER, [2009] 2015, p. 35). Assim, para Butler, não é possível se posicionar neste campo indecível, de disputas em torno da vida, com a pretensão de acreditar ser possível definir o que é ou não

⁵⁶ DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

um ser vivo para daí extrair políticas afirmativas de direitos em favor da vida. Como afirma, “devemos reconhecer que todos os organismos estão vivos de uma forma ou de outra” (BUTLER, [2009] 2015, p. 34). Deste modo, a afirmação de uma ontologia da vulnerabilidade não passa por redefinir o que é a vida ou a morte, mas por ampliar o estatuto dos seres considerados vivos.

Entretanto, esta estratégica de estender a adjetivação da vida ainda não esclarece bem as direções da trajetória de seu projeto político, uma vez que “nem tudo que está incluído sob a rubrica ‘vida precária’, é, desse modo, *a priori*, digno de proteção contra a destruição” (BUTLER, [2009] 2015, p. 34). Um vegetal, por exemplo, é um ser vivo, nem por isto, precisa ter sua condição vulnerável salvaguardada, o que implica reconhecer que nem toda vida precária precisa de proteção. A leitura de Butler procura, então, deslocar a interrogação circulante sobre onde começa a vida para a questão, mais propriamente política, de quais vidas em sua vulnerabilidade precisam ser protegidas de violação. Com isto, ao invés de entrar num debate que pretenda estabelecer se seres microscópicos têm ou não direito à vida – questão importante, por exemplo, nas controvérsias sobre o aborto – a estratégia de Butler é ampliar indistintamente o estatuto de vida para, com isso, deslocar a questão para um problema mais fundamental que é o de estabelecer quais vidas, em sua vulnerabilidade, precisam ser protegidas. Trata-se, então, na leitura da filósofa, de colocar o problema de maneira mais precisa, ampliar e não restringir o que compreendemos como vivo, para que se possa mais diretamente abordar as *condições* em que a vida vulnerável passa ter direito à proteção.

Dito em outros termos, a vida, como objeto de uma biopolítica, presta não apenas a discursos conservadores, mas, do mesmo modo, e, mais detalhadamente, está alinhado com um discurso humanista, que se ancora na noção universalista de pessoa como referencial invariável da experiência ética e política (BUTLER, [2009] 2015). Ambas as perspectivas, estabelecem *a priori* estáveis e pretensamente universais sobre os direitos do humano, que turvam, quando não impedem, a apreensão da vida em sua vulnerabilidade. Assim, afirmar uma ontologia da vulnerabilidade exige, esclarece Butler, limpar um pouco mais o terreno de maneira a descartar as “pressuposições individualistas, antropocêntricas e liberais que desencaminharam essas discussões” (BUTLER, [2009] 2015, p. 38), sobre a precariedade. O objetivo deste movimento é, portanto, recusar, explicitamente, os discursos estacionários sobre o humano que procuram fixar previamente os supostos direitos do ser vivo. Este descarte, de regras prévias para definir a vida, é importante para manter a indecidibilidade sobre a ordem da vida, o que permite sempre

novas relocalizações de sentido, novas direções de ações políticas, mas, sobretudo, para definir as bases políticas da ontologia da vulnerabilidade.

No confronto com estes diferentes discursos a serem objetados, Butler estabelece dois postulados gerais que pretendem constranger a ambição antropocêntrica que faz do humano o ponto de prumo para formular o registro da vida, o critério que pretende legislar e regular sobre o que é vivo. O primeiro deles é que “existe um vasto domínio de vida não sujeito à regulação e à decisão humanas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 36). Descartar o antropocentrismo exige, portanto, aceitar que o humano não é a medida de todas as coisas, isto é, acatar que o amplo registro abarcado pela vida é mais complexo e inesperado que a capacidade humana legislar sobre o vivo. Além disso, é preciso estabelecer que a degeneração e a destruição fazem parte da vida, o que significa “que nem toda degeneração pode ser detida sem deter, por assim dizer, os processos da vida propriamente ditos. Ironicamente, excluir a morte da vida representa a morte da vida” (BUTLER, [2009] 2015, p. 37). Butler não afirma propriamente um mortalismo, mas, na medida em que recusa a ideia da morte como algo exterior à vida, claramente se aproxima da compreensão expressa na leitura do desamparo que Birman realiza. Para Butler, a morte está incluída na vida, a degeneração é própria da ordem da vida e não um contrário desta. Não existe direito que exceda a horizontalidade da vida.

Uma consequência direta desta formulação, que recusa o antropocentrismo, é que não existe “nenhuma maneira sólida de distinguir, em termos absolutos, o *bios* do animal do *bios* animal humano” (BUTLER, [2009] 2015, p. 37). Afirmar uma ontologia da precariedade implica reconhecer que o homem, lançado no mundo, é um animal entre outros, que não goza de uma superioridade ontológica sobre os outros seres, ou sobre a natureza. A leitura ontológica de Butler tem o efeito de desconcertar os termos da metafísica clássica que, balizada por universais, confere ao humano um privilégio hierárquico no registro da vida. Tomando como referência a ênfase conferida ao aspecto relacional que determina a constituição da vida, veremos que “a diferença entre animal e humano se torna secundária (ambos são dependentes, e dependem um do outro, precisando do outro para serem os tipos de seres que são)” (BUTLER, [2015] 2018, p. 146). Ou seja, apostando na interdependência constitutiva, Butler procura se desvencilhar das formas ideais que tomam o humano como um referencial de valor previamente estabelecido. Assim, a centralidade da categoria de vulnerabilidade planifica o animal humano numa relação permanente de forças com os outros seres vivos que habitam o mundo e compõe o social, fazendo com que se encontrem num plano horizontal de equivalências à ontologia do social, do corpo vulnerável e dos animais humanos ou não.

Esta oscilação normativa que regula o humano, como ainda detalharemos, está diretamente ligada à nossa capacidade de responder ao sofrimento. Do mesmo modo que a ação política não deriva espontaneamente da existência da vulnerabilidade, isto é, que não conseguimos facilmente perceber a vida sem os enquadres que regulam o que contam como vida, a seletividade dos enquadramentos que comunicam e expressam o sofrimento regulam as respostas éticas e a indignação política diante do dano produzido contra a vida. Assim, a existência de uma mobilidade diferencial da norma que cria o humano nos permite constatar que alguns são mais humanos que outros e também que reagíamos, segundo esta mobilidade, ao sofrimento daquilo que percebemos ou não, como sendo humano. Se existem enquadres que criam o humano e nos convocam à ação pela defesa destes, é preciso reconhecer, de maneira oposta, que existem enquadres que “impedem a capacidade de resposta, nos quais esta capacidade de impedimento é realizada pelo próprio enquadramento efetiva e repetidamente – sua própria ação negativa por assim dizer, sobre o que não será explicitamente representado” (BUTLER, [2009] 2015, p. 118). Tal como existem enquadres que nos impedem de reconhecer determinadas vidas como vidas humanas, do mesmo modo que dependemos dos enquadramentos que recortam o que podemos identificar como sendo uma vida, existem enquadramentos que operam para impedir nossa possibilidade de indignação, de resposta ética ao sofrimento.

A partir destas considerações, a questão fundamental, então, não é interrogar se um ser é vivo ou não, mas “saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis” (BUTLER, [2009] 2015, p. 38). Butler faz um uso adjetivado da noção freudiana de apoio para sustentar que toda vida para existir precisa de condições materiais que permitam a existência. Desta feita, “afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver” (BUTLER, [2009] 2015, p. 40). De fato, a ordem da vida não existe por si mesma, não é uma dádiva, como já sustentamos, mas algo que necessita de um apoio externo, de condições determinadas que fazem com que a vida seja possível, que seja uma vida vivível. Com isso, o enfoque da ação política orientada pela vulnerabilidade desloca do direito preliminarmente estabelecido sobre a vida em geral, como pretendem os discursos assentados no humanismo, para a potencialização dos laços sociais capazes de tornar uma vida possível. O que é fundamental não é construir uma hierarquia ontológica entre os seres vivos, mas operar de maneira a ampliar e favorecer as condições materiais, psíquicas e sociais para que uma vida seja vivível.

Com este crivo, Butler (BUTLER, [2009] 2015) acredita ser possível lutar pela vida, mesmo em situações onde nenhuma proteção e nenhum direito estejam assegurados por critérios apriorísticos. O esforço, que tome por base a interdependência como condição necessária para a vida prosperar, que procure favorecer as condições de vida, é base primordial para uma política organizada a partir da vulnerabilidade. É, por isto, que, no centro desta política, estão os esforços que procuram favorecer “os suportes básicos que buscam minimizar a precariedade de maneira igualitária: alimentação, abrigo, trabalho, cuidados médicos, educação, direito de ir e vir e direito de expressão, proteção contra maus-tratos e opressão” (BUTLER, [2009] 2015, p. 41). A construção política de uma comunidade, que encontre na vulnerabilidade um ponto de partida, passa então pela responsabilidade de oferecer as condições básicas que tornam a vida humana possível. Não é uma forma *adequada* de política aquela que não estabeleça como prioridade as ofertas destas condições para as diferentes vidas consideradas ininteligíveis. É necessário, como diz Butler, o favorecimento de condições igualitárias, capazes de tornar toda vida uma vida vivível. A radicalidade de nossa precariedade tem, então, a força positiva de mobilizar, de convocar a nossa responsabilidade com os outros; seja este outro um outro humano, um animal, ou o planeta que fornece a base material da vida como a água, o sol, a terra⁵⁷.

A vulnerabilidade da vida, por ser uma condição compartilhada, supõe e exige, portanto, a responsabilização política e social pela condição precária com que vivem determinadas vidas, isto é, exige compromisso com a produção e a promoção das condições econômicas, de habitação, de saúde, de alimentação que tornam a vida vivível. Em outros termos, o que Butler pretende demarcar é que a apreensão de nossa precariedade constitutiva guarda a força potente de favorecer a operação de “una política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico” (BUTLER, [2004] 2006, p. 16). Assim, o reconhecimento da nossa vulnerabilidade possui a força política de mobilizar a responsabilização por uma distribuição mais igualitária da condição precária.

O que gostaríamos de sugerir é que a inquietação principal que orienta os esforços políticos de Butler se assentam na necessidade imperativa de rechaçar, no cerne das políticas contemporâneas, o favorecimento de uma “alocação diferencial da precariedade e da condição de ser lamentado” (BUTLER, [2009] 2015, p. 42). Nesta empreitada, que recoloca a compreensão da vida em termos mais igualitários, está, acreditamos, sintetizado o coração do

⁵⁷ Afirma Butler: “dizer que todos somos seres vulneráveis é marcar a nossa dependência radical não apenas aos outros, de um mundo sustendo e sustentável” (BUTLER, [2015] 2018, p. 164).

projeto político de Butler. É porque existe, como forma de política pública, uma indução à distribuição desigual da precariedade e da possibilidade do luto, que a vulnerabilidade deve ser colocada na base de um discurso ontológico que convoca à ação política. Como a precariedade é uma condição compartilhada por todas as vidas, como não existe vida que não seja, por definição, vulnerável, é possível que a precariedade seja colocada na base de uma ontologia que visa minimizar a precarização. Em termos lógicos, o argumento se expressa constatando-se que “a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização desta condição” (BUTLER, [2009] 2015, p. 42). Deste modo, é o esforço em favorecer ao máximo as condições de *igualdade* o vetor principal que orienta e guia o projeto político de Butler. Se preferirmos em outras palavras, a horizontalidade, como forma de um acontecimento político, depende desta aposta renovada na capacidade de construirmos e partilharmos bases mais igualitárias para vivermos juntos.

Na base da agência política, é necessário que esteja, então, o esforço permanente de fazer a vida prosperar. Como diz Butler, mesmo “onde uma vida não tem chance de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições” (BUTLER, [2009] 2015, p.43). É, portanto, o trabalho, a produção de condições igualitárias que tornem vidas possíveis aquilo que, em termos de uma ontologia da vulnerabilidade, sintetiza o objetivo da política. Neste regime de agir ético, a responsabilização política pela vida advém não por um direito *a priori* que legisla sobre a vida, mas pela constatação de que “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, razão pela qual somos, neste sentido, precários” (BUTLER, [2009] 2015, p. 43). Com efeito, em outros termos, o reconhecimento de uma precariedade compartilhada, pode nos permitir interrogar certos pilares da democracia, precisamente aqueles que se apoiam em referenciais estáticos sobre o humano, que encontram na noção de indivíduo autônomo seu fundamento.

2.2 – Guerra e convivência compulsória: uma ética da não violência

Um segundo eixo de leitura pode ser delimitado a partir de um enfoque nas considerações que Butler realiza em torno do sofrimento, da violência e da tortura. Como vimos, a apreensão da vulnerabilidade da vida exigiu a localização da estreita relação entre a

operatividade da norma e dos enquadres que atuam para definir quais vidas contam como vidas. As consequências destas articulações podem ser aprofundadas com a afirmação de que o sofrimento, tal como a vulnerabilidade, é uma característica generalizada da vida. Mais especificamente, o sofrimento atesta que a vida é vulnerável, passível de ser lesada, mas pode, por isto mesmo, convocar e exigir posicionamentos éticos, que rejeitem a imposição voluntária do sofrimento. Com o intuito de potencializar o alcance destas questões, Butler recorre a Arendt e a Lévinas para afirmar que a prerrogativa que faz da vulnerabilidade uma condição compartilhada nos permite, na mesma direção, reivindicar formas plurais de convivência que nos constroem a nos responsabilizarmos por favorecer condições de uma coabitação irrestrita. Assim, a convivência plural é um imperativo, não apenas porque, nos termos de Arendt, não temos o direito de escolher aqueles com quem desejamos coabitar a terra, mas também porque é por consideração à vida do outro que encontramos condições para afirmar a nossa própria, num movimento pendular permanente que vai dos riscos de dependência à possibilidade de diferenciação. A violência é, certamente, uma resultante deste imperativo. Contudo, sem negar esta violência, a aposta de Butler é que o valor estabelecido da vida precária nos permite sustentar, no centro do político, um apelo à não violência. Este, bem entendido, não se funda, simplesmente, numa retórica pacifista, bem mais complexo, procura inscrever a não violência como uma prática ativa que nos permite, na violência, recusar perpetuar os seus termos. Com efeito, o que esperamos destacar neste movimento é que a ontologia da precariedade mobiliza termos e questões fundamentais no registro da ética. Afinal de contas, se não posso escolher com quem conviver, disto decorre que tenho compromissos éticos com aqueles com quem somos obrigados a coabitar.

2.2.1 – Nas fronteiras do humano: violência, tortura e o sofrimento

Na leitura de Butler, a seletividade normativa que atua para indicar as vidas que importam determina, do mesmo modo, quais seres serão submetidos a uma exposição seletiva ao sofrimento. Isto significa que a indução política da condição precária inclui, igualmente, uma ação que regula a incidência da violência, fazendo com que determinadas populações sofram mais com a existência de “redes sociais e econômicas de apoio deficientes e fiquem expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte” (BUTLER, [2009] 2015, p. 46). As

vidas que não são potencialmente lamentáveis são aquelas que, frequentemente, ficam expostas às induções políticas da precarização, isto é, as que são submetidas à ausência das condições materiais para garantir a prosperidade. Ou seja, na leitura de Butler, a constatação de que existem vidas que não são dignas de um luto público vem acompanhada do reconhecimento de que estas vidas estão, do mesmo modo, mais expostas ao sofrimento, à violência. Estas vidas que, desde o início, não são consideradas vivas são aquelas cuja exposição ao sofrimento e, no limite à morte, não importam.

Do mesmo modo, e muito frequentemente, é o Estado – responsável por proteção e cuidado – aquele que pratica formas arbitrárias de violência, e “são muito raros os casos contemporâneos de violência que não tenham nenhuma relação com essa forma política” (BUTLER, [2009] 2015, p. 47) implementada pelos Estados-Nação. A condição precária, na sua relação com o Estado, impõe em boa parte dos casos esta contradição evidente: as vidas precárias “recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 47). É este o caso da política de exceção a que foram submetidos os sujeitos detidos indefinidamente em Guantánamo ou os presos torturados em Abu Garib, reduzidos a condições abjetas, estes sujeitos tiveram seus corpos expostos à violência do Estado americano.

Em termos propriamente de uma análise das guerras e da relação destas com as vidas precárias, o que Butler afirma é que esta ação seletiva que recorta e enquadra transformando certas vidas em abjetas é “algo essencial à condução da guerra” (BUTLER, [2009] 2015, p. 47). O que talvez seja uma especificidade da operação americana nestes conflitos é que o Estado se apropriou da operação normativa para fazer dela um elemento central na sua política de condução da guerra. Deste modo, as táticas contemporâneas incluem, na leitura de Butler, a promoção de enquadres que agem diferencialmente para separar as vidas que importam daquelas cuja mortalidade pode ser estrategicamente desprezada. Em outros termos, isto significa afirmar que “os enquadramentos de guerra são parte que constitui a materialidade da guerra” (BUTLER, [2009] 2015, p. 51). O que as guerras contemporâneas evidenciaram é que a materialidade da guerra não opera simplesmente através do manejo de armas, de bombas e equipamentos bélicos, ela é também o controle dos enquadres que atuam para regular seletivamente o campo visual que compõe esta operação. Desta feita, “não há como separar, nas condições históricas atuais, a realidade material da guerra desses regimes representacionais por meio dos quais ela opera e que racionalizam sua própria operação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 51). É através desta racionalização que se mobilizam diferentes discursos sobre a guerra,

separando populações matáveis e indignas de luto público e que serve ao mesmo tempo para justificar a própria ação militar.

Com isso, apreensão cognitiva da guerra é precedida de uma percepção visual desta, sendo esta última objeto de uma meticulosa articulação que reúne e supõe um enquadre seletivo da imprensa, um incentivo a um anti-intelectualismo, um uso da política sexual feminista para interrogar os costumes das mulheres não-ocidentais, a mobilização de questões relativas à imigração, as convocações de moradores das periferias para se filiarem e lutarem pelo exército americano (BUTLER, [2009] 2015). Nesta direção, o Departamento de Defesa do Estado forjou um enquadre visual que procurou regular as formas estratégicas de participação na guerra, determinando seletivamente a “realidade” possível que poderia ser percebida como existente. É com este sistema de entrecruzamentos de enquadres visuais da realidade que se criou, por exemplo, no contexto da guerra, um sistema de detenções, totalmente arbitrário, de pessoas que pareciam “pertencer a grupos étnicos suspeitos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 48) para, com isto, estabelecer controles rigorosos sobre o fluxo migratório de muçulmanos e árabes para os Estados Unidos e, posteriormente, para a Europa.

As guerras contemporâneas colocaram em cena um novo arsenal de combate que articula não apenas armas, soldados e instrumentos de batalha, mas também a manipulação de imagens e discursos. Neste contexto, “a utilização de câmeras, não apenas na gravação e distribuição de imagens de tortura, mas também como próprio aparato de bombardeio, deixa bem claro que as representações midiáticas já se converteram em modos de conduta militar” (BUTLER, [2009] 2015, p. 51). Com efeito, se as guerras contemporâneas incluem, num primeiro plano, uma batalha de narrativas, uma disputa pela condução da guerra está diretamente ligada à manipulação seletiva dos discursos e das imagens.

Deste modo, o enquadre seletivo que transforma a manipulação das imagens em armas de guerra se articula, diretamente, com a manobra para construir uma narrativa hegemônica e coesa, que fez da violência sofrida uma espécie de marco legal para justificar o revide bélico. Dito de outra maneira, trata-se, afirma Butler ([2004] 2006), no caso americano, de primeiro, forjar uma narrativa com versão única, onde se procurou recusar uma pré-história anterior aos ataques, que minimamente contextualizasse politicamente as relações entre os países e que expusesse as divergências culturais que precederam os atentados. Foi neste sentido que os Estados Unidos sustentaram uma perspectiva unilateral da guerra, dispensando, para tanto, a aprovação do Comitê das Nações Unidas que legitimasse o revide e a declaração de guerra. Além disso, o adversário foi, nesta narrativa, enquadrado, diferencialmente, de maneira a

permitir que “un cuerpo sen vida sobre suelo afgano, no se lo presenta como parte del horror de la guerra, sino sólo al servicio de una crítica de la capacidad militar para apuntar correctamente” (BUTLER, [2004] 2006, p. 30). É parte central da mecânica de condução política de guerra que as milhares de vidas muçulmanas dizimadas não recebam, por parte da imprensa americana, a mesma cobertura e a mesma atenção que as vidas americanas perdidas no conflito. Como se interroga Butler, por que será que nenhuma das vidas muçulmanas perdidas foram dignas de um obituário “de un parágrafo del *New York Times* que buscan humanizar a norteamericanos asesinados violentamente – a menudo por medio de una operación de encuadre nacionalista y familiar –?” (BUTLER, [2009] 2015, p. 36). A guerra foi montada a partir de um enquadre diferencial que repartiu seletivamente o sofrimento dos sujeitos. Na cobertura comprometida da guerra, a vida e a dignidade dos muçulmanos não contam de maneira igualitária com a vida dos americanos.

Assim, é necessário para eficácia do discurso pretensamente coeso que procura justificar a guerra que este não enxergue o corpo do afegão ou do paquistanês como um corpo que pertence a uma outra vida, mas como um tipo específico de inimigo contra o qual existe uma justificativa prévia, que legitima a prática de qualquer atrocidade. Afinal, um ser que não é considerado vivo não produz, com sua destruição, comoção pública, de maneira que o sofrimento e a dor sofridos por este corpo, ou mesmo sua morte, não produzem eco na população em geral. A manipulação midiática das imagens na guerra cria uma espécie de sofrimento mudo, de uma dor que não pode ser comunicada, uma vez que o ser em sofrimento, ali representado, não é um ser propriamente vivo. Para Butler esta manipulação da guerra não seria possível sem uma manipulação estratégica que o Departamento de Defesa americano promoveu da violência que efetivamente sofreram. Como artilho, o país construiu um discurso de vitimização que encontrou na ocasião do ataque a oportunidade para articular um revide bélico. Por diferentes vias em que foi narrada, a história dos ataques de setembro se inicia impreterivelmente com um discurso sobre a violência sofrida pelo país.

O projeto político construído em torno da vulnerabilidade da vida visa estabelecer ações capazes de interrogar este jogo de forças, de maneira a tornar possível enxergar *uma vida digna*, ali onde antes enquadres diferenciados criaram corpos executáveis. Fazer da precariedade um marco político significa supor possível uma apreensão global do sofrimento, ou seja, admitir que este atinge igualmente as vidas, sejam elas americanas, muçulmanas, árabes ou afegãs. Neste sentido, o sofrimento, condição que atesta a precariedade da vida, desfaz a pretensa superioridade ontológica do sujeito americano e, podemos dizer, por extensão – dado o lugar

simbólico sustentado por esta no imaginário – da cultura ocidental globalizada, uma vez que pretende equiparar a possibilidade de dano a que estão expostas as vidas, independentemente de nacionalidade. Ao apontar a artificialidade dos mecanismos de guerra americanos, Butler desmonta também a reivindicação de um privilégio de valor atribuído a um conjunto de vidas sobre os outros.

O reconhecimento, portanto, de uma partilha diferencial da condição precária e de uma distribuição desigual da representação do sofrimento é ocasião para demarcar, na leitura de Butler, uma oposição necessária à prática da tortura. Neste sentido, a partir da vulnerabilidade “podemos extrair um importante sentido da responsabilidade global de uma política que se oponha ao uso das torturas em todas as suas formas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 64). Assim, se algumas maneiras de enquadrar o humano nos permitem apreendê-lo em sua fragilidade, atribuindo valor a sua existência, outros enquadres operam para garantir que algumas vidas fiquem localizadas nas bordas daquilo que valoramos como humano. Sobre estas vidas descartáveis, a tortura – a humanidade da vida no seu limiar – o dano, a violação, a morte incidem sem que sejamos tomados por comoção, ou que nos mobilizemos para uma ação conjunta de rechaço.

2.2.2 – Vidas precárias e ética da convivência

Em *Quadros de guerra*, Butler retoma, de maneira mais aprofundada, uma questão ética fundamental que já havia enfrentado, sobretudo através de uma aproximação ao trabalho de Lévinas, em *Vidas precárias*. Trata-se da interrogação sobre as obrigações éticas que assumimos, ou não, em condições de proximidade ou de distância. Nossas obrigações éticas ficam limitadas àqueles a quem estamos vinculados por um laço de proximidade, de pertencimento, cujos rostos, cores, nomes nos são familiares ou, de outra forma, se estendem igualmente aqueles que estão distantes, que não conhecemos, que não partilhamos nacionalidade ou a mesma língua e cujos costumes frequentemente nos são estranhos? A esta questão, mais clássica no domínio da ética, se articula uma segunda. O que significa, em termos de compromissos éticos, quando nos vemos unidos, ou melhor, reunidos com sujeitos que não escolhemos, nem conhecemos, mas que, por vezes, nos coligamos para opormos conjuntamente em uma manifestação pública, por exemplo?

A hipótese que Butler sustenta para responder a estas questões, e que nos aproxima diretamente delas, é que a afirmação da condição precária altera, de maneira significativa, os critérios que tradicionalmente formulamos para pensar as obrigações éticas vinculantes em termos de proximidade e de distância. As condições de possibilidades para esta alteração, um reordenamento global do mundo, são possíveis através do interligamento virtual e midiático entre os sujeitos. Este movimento, que modifica os termos para compreensão ética entre a proximidade e a distância, nos conduz, e isto é uma conclusão importante no argumento da filósofa, a um ultrapassamento do contrato e do consentimento, como as figuras basais que desenharam, tradicionalmente, o registro ético. Seguindo sua estratégia de ressignificar noções correntes, oferecendo-lhes um significado alternativo que sirva como critério para leitura da atualidade, Butler propõe que a categoria de *consentimento*, bem como o modelo *contratualista* são insuficientes para afirmar um compromisso ético para além do vínculo comunitário. O que se desenha para a filósofa com a recusa destas categorias tradicionais é que o reconhecimento da precariedade compartilhada da vida pode ampliar as nossas responsabilidades éticas vinculantes, favorecendo, com isso, formas possíveis, efetivas e globais de solidariedade.

É notório que, na atualidade, nos encontramos *hiper*-conectados por intermédio das mídias sociais, mas também, pelo menos desde meados do século XIX, através dos veículos tradicionais de comunicação. Como afirmamos, uma parte importante da leitura de Butler em *Quadros de guerra* foi conduzida na direção de mostrar como o enquadramento visual comprometido da mídia tradicional foi, em grande medida, fundamental para a operação de guerra. É graças à mediação imagética, previamente recortada, que o alcance do que podemos compreender como existente é definido. Nesta direção, as imagens fotográficas que vazaram da tortura, ao mesmo tempo em que expuseram a política de violência praticada pelo Estado americano, evidenciaram os limites da manipulação da comoção pública, desencadeando um conjunto imprevisível e importante de mobilizações em oposição à prática da violência desmedida e de tortura na guerra.

Esta exposição constante às imagens globalmente dispostas a que estamos todos submetidos possuiu uma dimensão ambivalente da qual a autora pretende, em sua leitura, retirar consequências. Afinal de contas, é também graças a este fluxo contínuo de imagens que nos deparamos com uma mudança considerável ao percebermos que “uma parte do globo, moralmente ultrajada, se insurge contra ações e os eventos que acontecem em outra parte do globo, uma forma de indignação que não depende do compartilhamento de uma língua” (BUTLER, [2015] 2018, p. 112) ou mesmo de proximidade física. Não se trata, portanto, de

demonizar a circulação acelerada de imagens, mas, de localizá-las, nesta posição ambivalente, que presta à guerra, mas também favorece a coligação de desconhecidos. É deste ponto em específico que a circulação atual das imagens irá interessar à Butler: o fluxo permanente destas, ao mesmo tempo em que nos aproxima do sofrimento que está distante, por vezes do outro lado do planeta, faz com que um sofrimento que acontece localmente aproximado pareça, por esta mediação, distante. Em outras palavras, a circulação contemporânea das imagens nos impõe uma nova negociação na relação entre o próximo e o distante.

A constatação de que estamos, permanentemente, perpassados por imagens que não necessariamente escolhemos ver, mas que, frequentemente, chegam até nós independentemente de nossa vontade exige, para Butler, que recoloquemos os termos tradicionais que orientaram a construção de nossas obrigações éticas a partir de uma reconsideração na nossa relação entre a proximidade e a distância. Em boa medida, habitar o mundo, na cultura ocidental pelo menos, significa não ter escolha das imagens que nos alcançam, daquilo de violento e brutal que chega até nós. É o que ocorre, por exemplo, quando recebemos de uma pessoa conhecida uma comunicação instantânea numa rede social. Por mais que possamos ter alguma referência sobre o sujeito que nos envia esta mensagem, só teremos, efetivamente, acesso ao que nos foi compartilhado após visualizarmos seu conteúdo, o que significa que há sempre presente uma inquietação sobre quem “pôs essa imagem diante de mim e o que estão tentando me fazer sentir, ou o que estão tentando fazer comigo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 113). Desta feita, a questão principal que Butler se coloca pode ser expressa nos seguintes termos: na ausência desta escolha que caracteriza a circulação indefinida das imagens, na cena contemporânea, seguimos igualmente responsáveis por aquilo que vemos? Ou ainda, se quisermos ampliar um pouco a questão: as condições que norteiam a circulação das imagens, nos colocando perceptivelmente próximos do que está cultural e geograficamente distante, e muitas vezes, longe de um sofrimento que acontece em nossa proximidade territorial, redefine, em quais termos, os nossos compromissos éticos diante da prática da tortura, de violência, ou de atrocidades?

Para Butler, apesar da circulação de imagens fazer um furo no nosso mecanismo volitivo, embora não tenhamos um domínio do que queremos ver, a “força da imagem articula algo sobre as obrigações éticas que se impõem a nós sem o nosso consentimento” (BUTLER, [2015] 2018, p. 115). O argumento que filósofa sustenta é que, apesar de não termos controle sobre a circulação das imagens, nossa capacidade, ou possibilidade de ação, e, principalmente, de agência política, não fica por isso anulada. Mesmo que as imagens nos alcancem, fazendo um furo no nosso arbítrio, ainda assim, somos impelidos a uma ação eticamente regulada; ou

seja, a possibilidade de que uma ação seja circunscrita no registro da ética, não fica impedida pelo fato de esta ter sido convocada por intermédio de uma imagem que nos atinge independentemente da nossa escolha.

Para enfrentar estas interrogações, Butler recorre ao trabalho de Susan Sontag em *Sobre fotografia*⁵⁸ e também em *Diante da dor dos outros*⁵⁹. Nestes trabalhos, a filósofa localiza um contraponto à sua tese fundamental. Ou melhor, para Butler a leitura de Sontag sobre a eficiência da imagem em promover uma mobilização política articulada seria caracterizada por um deslocamento. Se, no primeiro trabalho, Sontag afirma que a fotografia, embora possa produzir comoção, não induz à uma ação política, no segundo, Sontag sustenta que a imagem fotográfica, apesar de não produzir um *pathos* ético, possui a força de nos perseguir insistentemente. De maneira um pouco mais precisa, a questão que orienta a aproximação de Butler ao trabalho de Sontag é: em que medida as fotografias de torturas, das atrocidades, que expressam sofrimento – como as que circularam dos presos em Guantánamo – são capazes, tal como as narrativas textuais, de comunicar a dor e, com isso, favorecer um engajamento pessoal e também coletivo, contra as formas que perpetuam o sofrimento?

O que Butler espera através da análise de ambas as obras é encontrar condições para reforçar a sua tese de que as imagens podem funcionar como um meio eficiente capaz de “comunicar a dor dos outros de tal modo que os espectadores pudessem ser impelidos a mudar a sua avaliação política da guerra” (BUTLER, [2009] 2015, p. 105). Num contexto em que somos invadidos por imagens e que, de alguma forma, ficamos à mercê da circulação destas, não estamos desresponsabilizados de reagir eticamente àquilo que vemos. Esta direção de leitura, assumida por Butler, estaria na contramão daquela realizada por Sontag em *Sobre fotografia*. Para esta última, a fotografia não seria capaz, por si mesma, de fornecer uma interpretação da realidade que nos mobilizasse a ação política, na medida em que careceria de legendas que fornecessem o complemento textual para a imagem. Na ausência de legendas, a imagem fotográfica seria um suporte insuficiente na capacidade de favorecer uma compreensão da “realidade” que enxergamos. Neste sentido, uma imagem fotográfica que retrata um sofrimento, uma forma de violência, pode até ser capaz de nos emocionar, de produzir comoção, mas não será, para Sontag, suficientemente eficaz em favorecer uma interpretação da realidade, bem menos, disso impulsionar uma reação. Isto é, sem esta referência às palavras, o texto

⁵⁸ SONTAG, S. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁵⁹ SONTAG, S. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

imagético ficaria deficitário na possibilidade de favorecer uma compreensão mais profunda da realidade⁶⁰.

Além disso, como consequência de nossa exposição constante às imagens, teríamos ficados, ainda segundo Sontag, com nossa capacidade de percepção das atrocidades um tanto, digamos, limitada, na medida em que acabamos por nos tornar dependentes das imagens, fazendo da presença desta um requisito para comprovar a realização de atrocidades. Tudo se passa como se, na ausência de comprovação imagética, não fôssemos capazes de acessar a veracidade de atos de violência, sem a mediação imagética não conseguimos confirmar a dor. Ou seja, diante desta pretensa dependência das imagens é como se a nossa percepção das atrocidades exigisse sempre a presença da imagem fotográfica com prova de sua existência.

Em oposição à Sontag, Butler pretende sustentar que percepções interconectadas do sofrimento distante podem, sim, favorecer ações políticas efetivas de resistência, permitindo o compartilhamento engajado em ações de repúdio, mesmo daqueles que estão geograficamente afastados. Para Butler, o bombardeamento constante de imagens, a que estamos submetidos não produz um efeito apenas de paralisia e opressão, mas também, dirá Butler, “algumas vezes, não sempre, as imagens que nos são impostas operam como solicitação ética” (BUTLER, [2015] 2018, p. 112). Seríamos, então, convocados a fazer oposição, a expor nossa objeção mesmo a partir das imagens que, a nossa revelia, colidem conosco. Diferentemente do que supõe Sontag, a opressão não é a única consequência da nossa oposição às imagens de atrocidades, estas poderiam também favorecer a nossa preocupação e nos mobilizar para ação política concreta. Em outras palavras, a circulação da imagem fotográfica pode criar condições que favoreçam um engajamento ético, e, com isso, favorecer uma reação política plural.

Se observarmos bem, não se trata apenas da construção de uma espécie de empatia com a percepção do sofrimento que se passa geograficamente distante, mais precisamente o que Butler salienta, no registro da ética, é a dimensão de ação possível que decorre desta percepção. Trata-se de reconhecermos as situações em que é, precisamente, mediado pela circulação de imagens, que somos incitados a organizar ações políticas, como manifestações, por exemplo, fazendo com que novas formas de negociar o compromisso e o vínculo ético à distância sejam pressupostos. É o que ocorre quando, de repente, nos vemos conjuntamente mobilizados para reclamar por direitos de pessoas que não conhecemos, que estão afastadas muitas vezes do outro

⁶⁰No réveillon do ano passado, na praia de Copacabana, uma criança negra, sem camisa, aparentemente sozinha, foi clicada admirando os fogos. A imagem imediatamente se espalhou pelas redes sociais promovendo um caloroso debate levando várias interrogações sobre a origem daquela criança, bem como da representação social do negro do imaginário brasileiro. Sobre este acontecimento, que expressa devidamente os termos desta controvérsia, ver: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/02/politica/1514924485_498274.html>. Acessado em: 17/06/2018.

lado do globo. Deste modo, a ação não é um ato reflexo da percepção, mas o efeito do fato de que nos vemos “movidos por alguma coisa que nos afeta vindo de fora, a partir de outro lugar, das vidas dos outros, nos impondo um excesso a partir do qual – e sobre o qual – agimos” (BUTLER, [2015] 2018, p. 114). A imagem seria, então, uma espécie de porta voz deste excesso, uma das suas fontes de expressão, que nos permite, através do indefinido deslocamento da imagem, formas diversas de reação, de oposição, como nos casos das imagens que portam formas de violência.

Existem obrigações éticas de caráter global que surgem não apenas em condição de proximidade, mas também nas relações que estabelecemos à distância. Nas palavras da autora, “as exigências éticas que surgem por meio de sofrimentos globais nos tempos atuais dependem dessa reversibilidade limitada, mas necessária, da proximidade e da distância” (BUTLER, [2015] 2018, p. 115). Contudo, se partirmos das formas mediadas de comunicação, é necessário estabelecer que, por mais que uma ação possa acontecer de forma articulada, em solidariedade a um acontecimento que ocorre geograficamente afastado e ao qual nos opomos, a dimensão corpórea oferece um limite para esta conexão. Diferentemente de nossas reivindicações, o corpo não pode ser transposto, embora possa ser imagetivamente capturado, ocupando praças públicas em manifestações, por exemplo. O corpo, diferentemente da reivindicação e da comoção, não se desloca instantaneamente, de forma que “não importa o quão completamente transportados pela mídia possamos ser, não o somos de maneira enfática” (BUTLER, [2015] 2018, p. 116). Esta reversibilidade entre o perto e o longe exige, do ponto de vista da ação ética, uma negociação permanente entre o compromisso com o sofrimento que acontece corporalmente mais próximo e aquele que, apesar de mais afastado, da mesma forma, convoca nossa responsabilidade, exigindo nosso repúdio à dor e ao sofrimento com os que estão mais afastados.

Nesta direção, pensar as exigências e as mediações éticas que assumimos em uma era digital implica, afirma Butler, aceitar uma reversibilidade permanente, que negocia o espaço-tempo, permitindo que, nesta era, as “questões de localização se confundem de tal modo que o que está acontecendo ‘lá’ também acontece, em certo sentido ‘aqui’” (BUTLER, [2015] 2018, p. 116). A relação entre o lá e o aqui se imbricam reversivamente, de tal modo que, do ponto de vista da reivindicação ética, da comoção que nos atinge nos impelido à ação política, “estamos ao mesmo tempo lá e aqui e, de diferentes maneiras aceitando e negociando a multilocalidade e a temporalidade cruzada das conexões éticas que podemos chamar de globais” (BUTLER, [2015] 2018, p. 117). O corpo é, precisamente, o limite desta reversibilidade, uma vez que este, embora possa se deslocar pelo espectro da imagem, está sempre aqui.

Butler encaminha, como consequência deste novo regime de circulação de imagens, um rechaço crítico de categorias importantes para o discurso ético, como o contratualismo, o consentimento e o comunitarismo. Em sua leitura, estas formas tradicionais utilizadas para forjar vínculos encontram seu limite de eficácia, já que são insuficientes para compreendermos a constituição dos vínculos e os compromissos éticos que deles derivamos. Para a filósofa, a concepção ética que pensa a constituição do vínculo a partir do contrato, portanto, do consentimento, tem encurtado o seu alcance, na medida em que, com esta atual circulação de imagens, e as reivindicações éticas que delas decorrem, “não exigem o nosso consentimento, tampouco resultam de contratos ou acordos que qualquer uma tenha aceitado deliberadamente” (BUTLER, [2015] 2018, p. 116). Este fluxo constante de imagens a que estamos submetidos e que, de maneira recorrente, nos afeta, favorecendo uma ação ético-política, extrapola o domínio usual da ética contratualista fundado no consentimento prévio. E isto implica reconhecer que “a responsabilidade pode muito bem estar implicada no domínio extenso do não consensual” (BUTLER, [2015] 2018, p. 116). Seria possível, por este viés, ressignificarmos os termos tradicionais do liberalismo para compreendermos a noção de responsabilidade, através da desmontagem de sua articulação com a noção de consentimento. Neste sentido, o fato de não expressarmos nosso consentimento não é fundamento suficiente para nos isentar de responsabilidade.

Na mesma direção, essa visada nos conduz a uma crítica do comunitarismo como forma de compreendermos a constituição das obrigações que determinam o registro da ética. Neste sentido, Butler se coloca na contramão daqueles que “valorizam a proximidade como uma condição para encontrar e reconhecer o outro e assim tendem a considerar as relações éticas como vinculantes àqueles cujos rostos podemos ver” (BUTLER, [2015] 2018, p. 112), ou seja, aqueles com quem partilhamos uma identidade local, comunitária. Para a autora as considerações sobre a precariedade da vida nos convocam a ultrapassar uma compreensão da ética e do vínculo reguladas por valores locais, sendo necessário insistir na promoção de compromissos e vinculações éticas que sejam capazes de atravessar “fronteiras linguísticas e nacionais, e são possíveis apenas em virtude de traduções visuais ou linguísticas que incluem deslocamentos espaciais e temporais” (BUTLER, [2015] 2018, p. 115). O que se fazem presentes são formas possíveis de solidariedade que não se definem pela constituição espacial, ou mesmo temporal, e que por isso mesmo podem romper fronteiras estabelecidas, permitindo a possibilidade de invenção de novas maneiras de compreendermos e exercitarmos a coabitação.

Com isso, quando insistimos numa perspectiva ética que nos faz responsáveis apenas pelas formas de vida que se alinham ao padrão normativo, mantendo o campo local de minha responsabilidade, ou seja, se considero que sou capaz apenas de sentir e de expressar minha indignação contra práticas de violência que acontecem próximas a mim, “então minha ética é invariavelmente paroquial, comunitária e excludente” (BUTLER, [2015] 2018, p. 116). Desta feita, Butler sugere que é possível favorecer o surgimento de novas formas de mobilizar a responsabilidade, ampliando o seu domínio para além das nossas bolhas de convívio. E isto significa que a partir do reconhecimento de que as normas operam seletivamente para definir as vidas que contamos como vivas, insistir na ampliação global de nossas obrigações éticas, tendo presente amplitude de vínculo que advém da afirmação política de nossa condição precária.

2.2.2.1 – Políticas de coabitação: precariedade e convivência compulsória

Este conjunto de interrogações, que visa reorientar os termos do registro ético, possui, como pano de fundo, as interlocuções e apropriações teóricas que a Butler, não por acaso, realiza do pensamento de dois autores judeus do pós-guerra: Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt. A autora explicitamente se interroga sobre os motivos para reunir, num mesmo campo de análise, pensadores, por vezes díspares em suas perspectivas teóricas. Contudo, um ponto importante de convergência, que se alinha aos interesses de leitura da filósofa, é o fato de que, tanto Lévinas, quanto Arendt recusam compreender a ética a partir do individualismo, isto é, descartam supor que as obrigações vinculares dependem de um acordo prévio e tácito entre indivíduos, isto é, que estes devam concordar “conscientemente com certos contratos, resultando daí a obrigação de terem entrado de maneira deliberada e voluntária em acordos um com o outro” (BUTLER, [2015] 2018, p. 123). Em oposição ao liberalismo clássico, Butler acredita ser necessário ampliar e ressignificar o terreno que delimita o campo dos nossos compromissos éticos.

Além disso, não é possível desconsiderar interesses que fazem Butler se alinhar a estes reconhecidos nomes de origem judaica e que possuem contribuições para o pensamento ético-político. Afinal de contas, a tentativa de defender uma ontologia da precariedade, que fomente coligações políticas, não pode ser desarticulada da afirmação da necessidade de ampliarmos

nossos compromissos e obrigações éticas para além de referências localmente fundamentadas. Como sabemos, Butler ([2012] 2017), também de origem judia, milita explicitamente contra as políticas de exclusão do povo palestino afirmadas pelo Estado de Israel. Neste sentido, em seu horizonte de leitura, a possibilidade de uma convivência ilimitada inclui a luta por condições mais igualitárias de coabitação entre israelenses e palestinos. Desta feita, a autora não se intimida em assumir posições pró-palestina, sustentando um posicionamento veementemente crítico ao subjugo colonial que o sionismo tem acarretado ao povo palestino.

Vale salientar, contudo, a função estratégica que possui a análise deste conflito, uma vez que a compreensão dos seus termos, o enfrentamento deste impasse territorial, identitário, religioso e, da mesma forma, a suposição da possibilidade de seu ultrapassamento, pode servir, segundo Butler, para pensarmos conflitos semelhantes, em torno da coabitação, que acontecem pelo mundo. Embora o Estado israelense se arrogue como defensor da judaicidade, Butler ([2012] 2017) procura evidenciar que Israel não representa os princípios basilares da ética judaica. Com este deslocamento, a filósofa encontra condições para defender uma espécie de abertura da condição judia para o não-Judeu, destacando que a questão da alteridade tratada especificamente entre judeus e palestinos pode ser ampliada para outras tradições. Neste sentido, fica clara a aposta de Butler de que a afirmação dos valores éticos e políticos, presentes na tradição judaica, permite a *tradução* destes valores em questões que sejam comuns a outros povos, aplicados, portanto, a diferentes contextos sociais e culturais. Assim, o esforço de sustentar a validade global de um “pensamento ético judaico”, que recusa a violência em nome da ampliação das formas plurais de convivência, passa por um trabalho difícil, entretanto necessário, de sustentar como possível o estabelecimento de um modo de Estado binacional formado por Israel e a Palestina.

O pensamento de Lévinas possui uma importância destacável nas considerações que Butler realiza sobre a condição precária da vida, a ética e a violência. Em *Vidas precárias*, por exemplo, todo um capítulo é dedicado à apropriação da categoria levinasiana de “rostos”, como tentativa de explicitar as interpelações morais que nos alcançam, a despeito de nossa vontade. Entretanto, não obstante esta decisiva referência, Joan-Carles Mèlich adverte quanto à importância de se ter presente que Butler, de maneira considerável, “«amplifica» la ética de Levinas, prestando atención a aspectos que este había dejado de lado o no había tratado suficientemente, como por ejemplo la política, el género, la sexualidad o los medios de comunicación” (MÈLICH, 2014, p. 323). Além disso, vale destacar que, em boa medida, as

apropriações teóricas que Butler realiza estão mais a serviço de seu pensamento do que propriamente em relação de coerência com o texto que a autora lê.

Como afirma Salih (2017) a estratégia de leitura adotada por Butler procura, a seu modo, fazer o pensamento dos autores dos quais se aproxima, compor o seu texto. Ou seja, Butler se preocupa menos com a letra do texto do que com a direção de sentido que é possível imprimir às ideias que pretende abordar. Neste sentido, ela acredita ser possível forçar o pensamento de Lévinas para além dele mesmo, ou melhor, “usar Lévinas contra ele mesmo para ajudar na articulação de uma ética global que se estenderia para além das comunidades religiosas e culturais que ele via como sua condição e seu limite necessário” (BUTLER, [2015] 2018, p. 120). Este limite é encontrado também na aproximação com o pensamento de Arendt. Esta não visa uma leitura no sentido estrito, mas buscar uma leitura própria de maneira a fazer a filósofa falar, num ponto extremo, “o que eu gostaria que ela tivesse dito” (BUTLER, [2015] 2018, p. 175). Ou, ainda, como dirá Butler, “questiono Arendt mesmo quando me sirvo dos seus recursos para esclarecer a minha própria posição” (BUTLER, [2015] 2018, p. 85). Diante do estilo *queer* que caracteriza as apropriações teóricas que Butler realiza (DÍAZ, 2008), vamos conferir voz primária à interpretação de Butler de Lévinas e, na sequência, de Arendt.

Na leitura que Butler realiza ([2015] 2018) de Lévinas, as relações vinculares não podem ser compreendidas tendo como referência uma escala local, ao contrário, sua leitura ética do vínculo procura ampliar nosso campo de convivência àqueles que não escolhemos, àqueles que nos antecede e que nunca poderíamos ter escolhido. Temos, uns com os outros, obrigações, exigências de responsabilidade que, estritamente falando, são anteriores à dimensão contratual, são “pré-ontológicas” nos termos do filósofo, e estão na base de nossa própria constituição subjetiva.

Nesta direção, a tarefa fundamental do discurso ético consiste em ampliar o alcance limitado do convívio, insistindo na possibilidade de que as obrigações éticas sejam afirmadas para além de nossa paróquia, alcançado aqueles que não escolhemos, mas com os quais estamos ligados. A constituição de vínculos responsáveis extrapola, portanto, a noção de reciprocidade, uma vez que não é a partir da resposta do outro que defino as condições do meu agir ético. Assim, se seguirmos esta leitura, veremos que alteridade não se fundamenta numa base contingente, mas é a condição mesma da experiência ética. Ou seja, para que o campo das obrigações éticas seja estendido para aqueles com que não tenho proximidade, é preciso que estas obrigações não dependam do outro. Desta feita, “minha relação ética com o outro não pode ser contingente nem depender da relação ética dele ou dela comigo, pois isso faria com

que ela não fosse absoluta e obrigatória” (BUTLER, [2015] 2018, p. 130). Existe uma dessimetria de compromissos entre eu e o outro que define o registro da ética. A maior envergadura deste só é possível porque estendo minhas obrigações ao outro, para além do compromisso deste para comigo.

Através da mediação da categoria de “rostos”, Lévinas procura negociar a relação entre a proximidade e a distância, conferindo à alteridade uma função primordial para a construção de vínculos pautados por uma diretriz ética. A categoria conceitual do “rostos” não se refere a uma figura literal, mas a um apelo à não violência. O “rostos” expressa, simultaneamente, a possibilidade de destruição do outro, mas também a necessidade ética de não matar. O encontro com a precariedade do outro é ocasião que pode favorecer uma tendência à destruição deste, e é porque existe esta inclinação à destruição, do outro em sua precariedade, que esta é acompanhada no imperativo de não matar⁶¹. Dito de outro modo, a constatação da vulnerabilidade de um sujeito desperta em mim um furor destruidor, pois é porque reconheço no corpo do outro a sua precariedade e, nisto, encontro ocasião para poder aniquilá-lo. Com isso, a tendência à agressividade não é externa aos reclames pela não violência, mas, o ponto de partida para localizar a necessidade da ética. Deste modo, embora pelos traços teológicos de leitura, Lévinas defina a categoria de rostos como um atributo que não é estritamente humano, o rostos possui a função de comunicar a precariedade da vida, de expressar o humano como vulnerável. Neste sentido, esta categoria nos permite interrogar o que compreendemos como humano, redefinindo seus marcos.

Por seu turno, Butler procura, em sua apropriação, retirar a dimensão teológica que acompanha a leitura de Lévinas sobre a vida precária do Outro, de maneira a aproveitar as considerações do filósofo sobre a dor, o sofrimento e a responsabilidade ética que advém do encontro com “os rostos” expostos à guerra e à destruição. Desta forma, Butler valoriza Lévinas, sobretudo por este construir um discurso pautado numa ética da responsabilidade, que possui, em seu núcleo central, o esforço contínuo de uma prática não violenta. A responsabilidade, em sua relação com a *necessidade* ética de salvaguardar a vida dos outros, pode ser estabelecida como o esforço de “‘apropriar-se’ da agressão, assim como do mandato ético, para encontrar uma solução não violenta para exigências raivosas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 248). Deste modo, a noção de responsabilidade não pode ser dissociada da tentativa de preservar a vida

⁶¹ “A face do outro em sua precariedade, em sua sem-defesa é para mim, por sua vez a tentação de matar e o chamado à paz, o ‘Não matáras’” (LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 25).

precária do outro, através de uma prática ética que é, ela mesma, caracterizada por uma falibilidade.

Para Lévinas, existe uma primazia do outro sobre mim, e isto significa, nos termos do filósofo, que o fato do sujeito existir em vínculos não desejados, não o torna menos responsável por estes. Neste sentido, segundo Butler ([2015] 2018), seria possível localizarmos uma dupla tensão presente na obra de Lévinas. Por um lado, somos convocados e afetados pelo outro, independentemente da nossa escolha ou permissão, por outro, as obrigações éticas que assumimos visam não apenas aqueles que estão próximos, mas também aqueles que estão distantes e sobre os quais não temos escolha. Somos, ao mesmo tempo, vulneráveis aos danos possíveis e à violência que o outro pode nos causar, mas somos, também, responsáveis por este outro, através de um comprometimento em não infligir formas de violência e de destruição. Nas palavras de Butler, lendo Lévinas, a nossa possibilidade de resposta está diretamente articulada com a nossa condição vulnerável, “em outras palavras, você pode me amedrontar e me ameaçar, mas a minha obrigação em relação a você deve permanecer firme” (BUTLER, [2015] 2018, p. 122). Assim, independentemente da ação que o outro exerça, não escapo à necessidade de responder eticamente a sua ação, afinal, este outro, continua “tendo um ‘rosto ao qual sou obrigado a responder – ou seja, eu sou, por assim dizer, impedida de vingança em virtude de uma relação que jamais escolho” (BUTLER, [2005] 2015, p. 121).

Segundo Lévinas, o fato de sermos vulneráveis à interpelação não desejada do outro não se opõe nem nos exime da necessidade de oferecermos uma resposta que seja eticamente responsável. Como indica Butler ([2004] 2006), para o filósofo judeu, a responsabilidade não pode ser compreendida em sintonia com a aceção corrente que fazemos dessa noção, derivando-a das ações e dos pensamentos que se vinculam com a nossa vontade. De forma inversa, para o autor, o domínio ético da responsabilidade não pode ser compreendido através da circunscrição da liberdade de ação. Sou responsável também pelo que é feito a mim. A responsabilidade advém, por derivação, do reconhecimento que estabeleço do meu vínculo não desejado com o outro, de forma que, no limite, “a perseguição gera uma responsabilidade para o perseguido” (BUTLER, [2005] 2015, p. 113). Isto não significa que sou culpado pelas ações dos outros contra mim, mas que os vínculos primários e não escolhidos que possuo com este, que me fazem vulneráveis as suas reivindicações, me tornam, do mesmo modo, responsável. Ou seja, não existe como compreender a responsabilidade ética por uma reivindicação qualquer sem pressupor, conjuntamente, a possibilidade de uma resposta que seja eticamente construída.

Contudo, uma fronteira muito evidente se apresenta ao interesse de apropriação de Butler pelo discurso ético de Lévinas. Fixado em uma matriz de filiação judaico-cristã, a extensão da alteridade alcança, no pensamento do filósofo, seu limite quando este afirma, em uma entrevista, que o povo palestino não possui ‘rosto’, fazendo, com isso, que o nacionalismo israelita seja colocado como um horizonte limitador das obrigações éticas, isto é, acima de sua intuição sobre a possibilidade de sustermos obrigações éticas que não sejam balizadas por vínculos culturais de pertencimento. Nas palavras de Butler, com seu racismo descarado, Lévinas “nos deu o próprio princípio que traiu” (BUTLER, [2015] 2018, p. 119). Com sua opção discriminatória, segundo Butler, o filósofo não manteve plenamente as perspectivas de compreensão abertas pelo seu pensamento, e acabou por restringir a alcance da alteridade do outro, fazendo da vida do palestino uma vida colocada fora do alcance da dimensão ética.

No trabalho de Hannah Arendt, Butler encontra um outro valioso impulso para fazer avançar suas reflexões sobre as condições para repensarmos os termos da sociabilidade a partir do reconhecimento de uma precariedade igualmente compartilhada. Neste contexto, sua leitura se concentra em retirar consequências políticas da noção de convivência compulsória formulada por Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, texto famoso publicado em 1963. Como argumenta Arendt, a ninguém é dado o direito de escolha sobre as vidas com as quais deseja conviver. Estar vivo, aceitar os termos da sociabilidade que constitui a esfera pública, implica acatar a convivência com aqueles que nos antecedem e que não escolhemos. Por mais que possamos mudar de cidade, ter mais que uma cidadania que nos permita habitar diferentes países, ninguém possui, em sentido estrito, o direito de escolher com quais vidas deseja coabitar o planeta. O meu direito de escolher *onde* habitar, a qual comunidade pertencer, não me autoriza determinar que os outros, os não pertencentes a minha comunidade, não mereçam viver.

Afinal de contas, argumenta Arendt, para termos o direito de escolher com quem gostaríamos de conviver, seria necessário possuímos, também, o direito de decidir quais populações poderiam viver. Neste sentido, para Arendt, a prática do genocídio é o limite ético da liberdade. Ser livre implica aceitar, compulsoriamente, a pluralidade que define a esfera pública, de maneira que, negar esta pluralidade, tal como se realiza com as práticas genocidas, é uma supressão não apenas da liberdade, mas também da própria sociabilidade. Se não possuímos o direito de descartar as vidas que não desejamos, então não possuímos, em igual medida, o direito de selecionar aqueles com quem desejamos conviver. É por isto que Arendt (2013) poderá afirmar que, ser excluído da esfera pública, ser impedido de compor a pluralidade que define o espaço de aparecimento, significa ser privado do direito de possuir direitos.

Com isso, a liberdade se articula a uma obrigatoriedade de convivência afirmada em termos de pluralidade, de forma que não existe espaço público, nem a esfera do político, afastado da heterogeneidade que determina a vida social. No momento em que acreditou que gozava da prerrogativa de escolher com que poderia conviver, Eichmann, como representante burocrata do genocídio nazista, nega a sua própria liberdade, mas também as próprias condições da vida política. É por este motivo que Arendt insistirá, apesar das duras críticas da comunidade judia, que as práticas de extermínio afiançadas pelo regime que este representa, não poderiam ser compreendidas simplesmente como um ataque de ódio ao povo judeu, mas, mais amplamente, o crime de Eichmann é um crime contra a humanidade, não apenas uma expressão de antissemitismo. Afinal, se a convivência é uma condição compulsória e a oposição ao genocídio se apresenta como princípio basal da esfera política, então, o crime praticado por Eichmann e seu grupo de oficiais não é um crime contra um povo, contra uma cultura, mas um atentado que atinge a todos. Nesta direção, o que está em questão não é a refutação do direito de escolher não conviver com o povo judeu, mas a defesa de que a pluralidade do convívio seja mantida em toda sua amplitude. Como interpreta Butler, “Arendt fala não apenas pelos judeus, mas por toda e qualquer outra minoria que fosse impedida de habitar a terra por outro grupo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 125). É preciso reconhecer, então, que o genocídio nazista, que propaga consigo a banalização do mal, acreditou ser possível escolher não coabitar com o povo judeu, mas dizimou também uma série de outras populações consideradas indesejadas para o convívio, como ciganos, negros e homossexuais.

O que Butler sugere, a partir de Arendt, mas não exatamente com ela, é que seria necessário refutar as políticas genocidas, como as representadas pelo nazismo, não apenas porque estas partem desta prerrogativa insustentável que nega a pluralidade de convívio, desfazendo a base da sociabilidade, mas, além disso, que esta estrutura de pensamento, sustentada por formas políticas como as de Adolf Eichmann, recusam também a condição que, para Butler, é irredutível da experiência política: o reconhecimento da “vulnerabilidade à destruição pelos outros que decorre de uma condição de precariedade em todos os modos de interdependência política e social” (BUTLER, [2015] 2018, p. 130). Para Butler pensar as formas de políticas de convivência se alinha ao esforço de reconhecermos uma precariedade compartilhada. Assim, “não podemos entender a convivência sem entender que uma condição precária generalizada nos obriga a nos opor ao genocídio e a defender a vida em termos igualitários” (BUTLER, [2015] 2018, p. 131). Neste sentido, fazer da precariedade condição da experiência ética que fundamenta formas de convivência, no seu alcance mais ampliado,

implica, não apenas abrir mão da possibilidade de escolha com quem convivemos, mas também nos obriga a “preservar a vida daqueles que não podemos amar, daqueles que podemos nunca amar, que não conhecemos e não escolhemos” (BUTLER, [2015] 2018, p. 133). Em outras palavras, o reconhecimento de nossa convivência compartilhada, de que não é possível escapar à interdependência, nos coloca diante do fato de que podemos assumir a responsabilidade por uma “obrigação global imposta a nós no sentido de buscar formas políticas e econômicas que minimizem a precariedade e estabeleçam a igualdade política e econômica” (BUTLER, [2015] 2018, p. 134). Com este movimento, Butler espera, acreditamos, ampliar a perspectiva de leitura inicial sustentada por Arendt ao interligar, na base da constituição da esfera política, a convivência compulsória e a precariedade da vida.

Por seu acréscimo de leitura, Butler encontra elementos para sustentar, contra Arendt, a possibilidade de afirmar “uma visão ética sobre a convivência que serve como uma diretriz para determinadas formas de política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 125). O que significa que não basta encontrarmos os termos que definam as precondições da sociabilidade, fazendo da convivência plural a base da vida política. Um outro passo é necessário no sentido de nos constranger à uma defesa ativa de uma convivência compulsória e plural. Assim, além de não possuímos o direito de escolha sobre as vidas com as quais queremos conviver, “somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade ilimitada que constitui a população global” (BUTLER, [2015] 2018, p. 125). Esta obrigação se alinha, no projeto político de Butler, com posituação das lutas que se constituam no sentido de salvaguardar as condições democráticas de coabitação, ampliando de maneira indefinida os termos de nossa convivência plural.

Deste modo, em Arendt, Butler encontra uma forte aliada para afirmar sua oposição às políticas nacionalistas do Estado de Israel, construídas a partir da expulsão violenta e do rechaço à convivência com o povo palestino. A pluralidade e a necessidade de nos interligarmos a partir de uma convivência compulsória fazem com que Arendt, em coerência com seu pensamento, rechace a possibilidade de compactuar com um Estado, ou grupo, que faça, da exclusão de outros, condição para a constituição de si. É neste sentido que Butler destaca a posição estratégica de Arendt, que, como judia e refugiada, se opõe, num momento histórico de muita efervescência, aos termos da construção de um Estado-nação, organizado por políticas militares violentas que exclua os não judeus em nome do nacionalismo e da soberania judaica.

Portanto, a prática de extermínio nazista, não pode dar lugar, mesmo como tentativa de reparação histórica, a formas de desalojamento de povos julgados como inferiores ou não eleitos. Afinal, como afirma Butler, a partir de Arendt e em sintonia com seu próprio

pensamento “não importa quem ‘somos’ também somos aqueles que nunca foram escolhidos, que surgem nesta terra sem o consentimento de todos e que pertencem, desde o início, a uma população maior e a uma terra sustentável” (BUTLER, [2015] 2018, p. 128). A necessidade de convivência compulsória como condição da vida comunitária nos obriga ao convívio com os que não escolhemos, e retira qualquer prerrogativa que preestabeleça a eleição de um povo em detrimento de outro. Assim, se não temos direito de escolher com quem convivemos, e, mais ainda, devemos lutar pela preservação da pluralidade que nos rodeia, isto significa, obviamente, que Arendt se contrapõe à leitura dos judeus como um povo escolhido. Em referência à condição errante, que marca a história do povo judeu e que culmina na construção do Estado de Israel, Butler afirma: “somos todos os não escolhidos, mas ainda assim, somos os não escolhidos juntos” (BUTLER, [2015] 2018, p. 128). Ou seja, uma ética da convivência, que tenha a condição precária como ponto de partida, restringe o direito de um povo qualquer reivindicar sua prioridade, política ou religiosa, em nome da necessidade compulsória de coabitação.

Contudo, tal como em Lévinas, também em Arendt, Butler localiza um ponto de recuo, no que se refere à sustentação efetiva da imposição ética de uma coabitação ilimitada e plural. Se Butler, ao dobrar o pensamento de Lévinas – retirando deste suas prerrogativas da moral judaico-cristã –, critica o nacionalismo levinasiano que não reconheceu a necessidade de convivência ética com os palestinos, também Arendt teria, segundo Butler, recuado diante da sua intuição e declinado diante da compulsoriedade da convivência que, de algum modo, nos constrange a uma sociabilidade definida a partir de uma proximidade involuntária. Como mostra Butler ([2015] 2018) tendo como referência uma carta que Arendt envia a Karl Jaspers, Arendt em nome de seu nacionalismo europeu, recusava aceitar a plena cidadania aos judeus árabes, preferindo, com lentes preconceituosas, enxergar nestes o outro descartado da civilização europeia. Nas palavras de Butler “o sentido de judaicidade de Arendt era decididamente europeu” (BUTLER, [2012] 2017, p. 143). Arendt, estava, pois, convencida de que existe uma superioridade cultural do povo europeu⁶².

Assim, podemos, com mais acuidade, explicitar os desdobramentos que se fazem possíveis na articulação entre o registro da ética, das formas de convivência e de coabitação com a questão política da precariedade. Vale insistir, a aposta de Butler é que fazer da precariedade a base da experiência política nos permite desdobrar novas formas de

⁶² Para Butler esta perspectiva eurocêntrica sustentada por Arendt seria uma espécie de eco da leitura afirmada por Hermann Cohen, em 1915. Para este último, os judeus não precisavam de um Estado, uma vez que pertenceriam a “essencialmente à definição da Europa” (BUTLER, [2012] 2017, p. 143).

compreensão do campo da política e, por isso, implica a necessidade de repensarmos os vínculos, bem como as formas de habitarmos juntos uma cidade, um país, e em última instância, inclui também, na fronteira do antropocentrismo, a nossa responsabilidade com as condições de permanência de vida no planeta. Se Butler encontra no reconhecimento da partilha da condição precária um caminho para repensar a política, suas considerações sobre a convivência compulsória nos indicam a necessidade de incluirmos, aliados numa luta política, a batalha “por uma concepção de obrigação ética fundamentada na precariedade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 131).

Deste modo, o registro da ética e a esfera da política se imbricam no pensamento de Butler, de maneira que, por seu turno, “a condição precária nomeia tanto a necessidade quanto a dificuldade da ética”. Com isso, diferentemente do que vimos, por exemplo, em Lévinas que deu pistas de uma relação um tanto conflituosa entre ética e política, procurando separar estes dois domínios, Butler, em contrapartida, procura trilhar um outro caminho que permita uma articulação intrínseca entre o posicionamento ético e a construção da esfera política. Assim sendo, “lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela. Portanto, não é por um amor generalizado pela humanidade ou por um puro desejo de paz que nos esforçamos para viver juntos” (BUTLER, [2015] 2018, p. 134), mas, sim, porque é através da afirmação da condição precária que nos constitui, mas que também nos interliga a outras vidas, que podemos conferir outros destinos para a nossa convivência indesejada.

É importante ter presente que a gestão biopolítica da população não acontece de forma separada da distribuição desigual da precariedade, o que tem como consequência estabelecer que o esforço de fazer falar as condições que propagam um engajamento político a partir do lugar central da precariedade e da vulnerabilidade não se fazem na ausência da consideração da dimensão corporal e das condições ambientais que tornam a vida vivível. Então, para Butler, repensar os termos que definem o registro ético-político, implica, impreterivelmente, afirmar a importância que esta dimensão assume, ou seja, reconhecer que boa parte dos compromissos e das reivindicações éticas que afirmamos encontram na vida corporal a sua condição de possibilidade. Deste modo, “a precariedade não pode ser dissociada da dimensão da política que aborda a organização e a proteção das necessidades corporais” (BUTLER, [2015] 2018, p. 123), o que significa que, insistir na potência política que advém da afirmação da precariedade da vida, supõe reconhecer que estamos “ligados um ao outro e a processos vivos que vão além da forma humana” (BUTLER, [2015] 2018, p. 120). A precariedade constitui os termos de nossa sociabilidade, mas demarca, na mesma direção, as dimensões frágeis e necessárias da

nossa interdependência a outros humanos, às formas diversas de vida, bem como às condições indispensáveis para que estas vidas prosperem, mas também ao planeta que nos abriga.

Não obstante, reconhecer a amplitude desta interdependência não significa supor um voluntarismo capaz de propagar naturalmente formas de harmonia social. Existe, de maneira incontornável, uma dimensão ambivalente que compõe a noção de interdependência, e esta ambivalência se articula de forma inseparável da possibilidade política de compreendermos a precariedade da vida como facilitador no engendramento de novas formas de convivência. Assim,

vivemos juntos porque não temos escolha, e embora algumas vezes nos insurjamos contra esta condição não escolhida, continuamos obrigados a lutar para ratificar o valor máximo desse mundo social não escolhido, uma ratificação que não é exatamente uma escolha, uma luta que se faz conhecida e sentida precisamente quando exercemos a liberdade de um modo necessariamente comprometido com o igual valor das vidas (BUTLER, [2015] 2018, p. 134).

Evidentemente, mas contra uma suposição ingênua, não é uma tarefa fácil sustentar de modo permanente esta aposta numa convivialidade que seja plural e ilimitada. Esta disposição exige que se enxergue neste outro *qualquer* um limite que me invade, mas também, de maneira simultânea, uma continuidade da qual e pela qual *devo* responder eticamente. Disso decorre, o reconhecimento de uma tensão permanente, que coloca em cena a dificuldade subjetiva e social que esta aposta traz consigo, como pondera Butler, “na verdade, não estou certa se já fomos capazes de pensar a inexequibilidade da dependência no nível da política – sobre o medo, o pânico, a repulsa, a violência e a dominação a que ela pode levar”. (BUTLER, [2015] 2018, p. 132). Em outros termos, podemos dizer que esta experiência de radicalizar as possibilidades políticas da interdependência, é fonte constante de *horror*, já que, nos vemos inexoravelmente ligados aos outros, que sequer conhecemos ou desejamos, desfaz as nossas certezas de pertencimento, as formas sociais construídas que valoram o nosso sentimento de onipotência.

Afirmar obrigações ético-políticas que decorram do reconhecimento da interdependência não equivale, em absoluto, pressupor como garantia do estabelecimento do que poderíamos chamar de uma vida feliz. A localização da dimensão ambivalente que compõe este termo não exclui, quando não exige, que reconheçamos que “é difícil lutar por formas políticas e sociais comprometidas com a promoção de uma interdependência sustentável em termos igualitários” (BUTLER, [2015] 2018, p. 132). Reconhecendo esta dificuldade, mas, vislumbrando para além dos seus limites, podemos dizer que a possibilidade de formularmos uma política de convivência democrática se assenta na capacidade de não recuarmos diante do horror, de

acreditarmos na potência construtiva que pode ser derivada deste enfrentamento. Tudo isso, claro, sem desconsiderar, certamente, que se a aposta na interdependência é uma direção no encaminhamento de novos arranjos de convívio, ela é, do mesmo modo, condição para guerra, para formas de violência e de exploração entre países e, por que não, para perpetuação de formas sociais de submissão masoquistas e colonialistas.

Butler, aliada ao pensamento judaico, e em consonância com o que considera uma contribuição importante derivada deste, aposta na possibilidade de estendermos nossas obrigações éticas para além daqueles que compõem a nossa esfera mais imediata e escolhida de proximidade. Como afirma,

na minha visão (que com certeza não é só minha), a vida do outro, a vida que não é nossa, também é nossa, uma vez que, qualquer sentido que a ‘nossa vida’ tenha, deriva precisamente dessa sociabilidade e já é, desde o início, dependente de um mundo de outras vidas, constituídas em – e por – um mundo social (BUTLER, [2015] 2018, p. 120).

Ressignificar os termos de nossa convivência, ampliando a potência das políticas democráticas, inclui a possibilidade de compreendermos a precariedade colocada no centro da sociabilidade, e, por isso mesmo, fundamentada indistintamente como uma experiência ética e política. O esforço dessa tarefa – que podemos localizar espacialmente tomando como exemplo o conflito entre os judeus e os palestinos – frequentemente adquire ares de uma impossibilidade, mas nem por isso, diminui a nossa responsabilidade por lutarmos por condições mais igualitárias e plurais de convívio. Se, como sugere Butler, podemos aprender novos arranjos de convívio a partir da condição de “minoría”, que pode caracterizar a cultura judaica na sua coabitação com os palestinos, não é possível deixar de ter presente, nesta mesma direção, a impossibilidade de desatrelarmos a afirmação ético-política da interdependência sem nos depararmos com os riscos de violência, de agressão e de guerra.

2.2.3 – Apelo à não violência

O sofrimento se articula, na leitura que Butler realiza da guerra, com a reação violenta. Em *Vidas precárias*, a autora se dedica à análise minuciosa da construção de um pacto retórico encabeçado pelo governo americano que visou construir as condições para justificar a reação

violenta dos Estados Unidos contra o Iraque e, posteriormente, contra o Afeganistão. Evidentemente, não se trata de negar as consequências nocivas e as perdas de vidas ocasionadas pelos ataques que expuseram a falibilidade e a vulnerabilidade do sistema de defesa americano, atingindo em cheio o sentimento nacionalista do país e disseminando dor e sofrimento. De outra forma, Butler pretende sustentar um fio de navalha que questione a naturalidade com que, diante do sofrimento, se construiu uma retórica de reação violenta e militar que fez da violência a única ação aparentemente possível ao sofrimento. O que a autora pretende, a partir desta leitura, é mostrar como, de outro modo, os ataques sofridos pelos Estados Unidos, da tragédia instalada em solo americano, pode ser converter num momento para defender a construção de uma ética da não violência. O dano e o sofrimento podem ser também propícios para reivindicar uma ética da convivência que encontre na não violência seu princípio de sustentação. Desta forma, por mais exótico que possa parecer, insistir no fomento as reivindicações de não violência, não é, por isso, uma prática menos necessária. Neste sentido, vale afirmar o óbvio historicamente verificável: a prática da violência *sempre* produziu mais violência. A reação belicista vem frequentemente acompanhada do revide violento, que faz perdurar o derramamento de sangue, acompanhado do pânico e do terror, como atestaram por exemplo, as invasões do Iraque.

Como alerta Butler, não se trata de imaginar ser possível, ou mesmo desejável, que a não violência seja um princípio, ou seja, que opere como um valor moral pré-estabelecido, com validade universal. Mais propriamente, o que a filósofa espera e entende como necessário, é localizar as condições para que a não violência possa circular socialmente como um apelo, como uma reivindicação discursiva capaz de animar os laços sociais. Nas palavras da autora, “não se trata de um princípio de não violência, mas de uma prática, completamente falível, que tenta lidar com a precariedade da vida, detendo a transmutação da vida em não vida” (BUTLER, [2009] 2015, p. 249). Assim, longe da fixidez que orienta a postulação de princípios morais, para Butler, o que está em jogo é a tentativa de encontrar caminhos, formas políticas construídas em torno da vulnerabilidade da vida, que possam legitimar socialmente a reivindicação da não violência.

Destarte, dada uma proximidade naturalizada que articula os discursos pacifistas em geral com as formas mais tradicionais do discurso religioso, se faz imprescindível no argumento da autora localizar as condições de possibilidade para registrar a construção desta reivindicação. Butler não pretende que a incitação à produção de um discurso de não violência funcione como a expressão de um ato virtuoso, bem menos que este apelo faça alusão a formas que evoquem um discurso de pureza moral, ou mesmo de santidade. Na direção oposta, a prática

da não violência, como Butler a compreende, é um exercício conflituoso, onde o que se visa não é a transmutação da violência em uma forma de virtude moral, mas, sim, a adoção de uma prática de luta ativa contra a perpetuação da agressividade e da violência (BUTLER, [2009] 2015). Com isso, podemos nos perguntar: em que condições e como podemos compreender tal apelo? Quais seriam os caminhos para que possamos criar respostas não violentas às reivindicações que nos alcançam?

Para acompanharmos o argumento de Butler no enfrentamento destas questões, é necessário retomarmos, rapidamente, o esquema de funcionamento da incidência normativa que aludimos acima. Como vimos, o pensamento de Butler se localiza a partir de deslocamento que vai da Lei para a norma. Das muitas consequências desta passagem, o que está em questão é a possibilidade de aproveitar criticamente o fracasso necessário que acompanha a incidência da operação normativa.

É na observação da incidência da norma que encontraremos condições para estabelecer as possibilidades de um apelo à não violência. Para tanto, Butler se opõe à ideia corrente de que se todo sujeito se constituiu por intermédio da operação normativa, e estas normas são, por definição, violentas, então, o alcance possível do apelo à não violência seria limitado pelo próprio funcionamento da norma. O que Butler irá argumentar, em oposição à esta perspectiva, é que, para que o apelo à não violência seja compreendido como uma espécie de convocação ética, é preciso que se considere a violência presente na elaboração e na sustentação de um sujeito, ou seja, aceitar, como afirma Mills, que existe uma violência que nos cria, mas sem, contudo, desconsiderar que esta violência nos acompanha ao longo da vida. Em outras palavras, Butler espera estabelecer oposição “a generalização da tese de que toda a normatividade está baseada na violência” (BUTLER, [2009] 2015, p. 239). Com isso, é possível descartar a generalização abstrata que encerra a violência na operação normativa, mas, contudo, sem desconsiderar que a violência não é exterior ao funcionamento da norma.

A norma incide de maneira violenta para constituir o que somos – já que é parte importante daquilo que nos forma como sujeito – mas também, pelo menos parcialmente, prossegue atuando violentamente através das diferentes reiterações normativas que incidem sobre nós ao longo da vida. O exemplo pragmático é o que nos nomeia generificando a materialidade do nosso corpo. Como sabemos, desde *Problemas de gênero* ([1990] 2012), mas com relevantes considerações em *Corpos que importam*, ([1993a] 2002) o gênero não é o resultado acabado de uma nomeação, mas o efeito, constantemente moldado, através das várias reiterações que realizamos ao longo da vida. Quando o médico age performativamente para

“criar” o gênero através da nomeação e dos registros legais acompanhados pelo Estado, esta operação precisará ser repetida em vários outros procedimentos sociais. Ou seja, por mais que possamos localizar “momentos discursivos na origem da nossa vida classificada pelo gênero” (BUTLER, [2015] 2018, p. 36), a norma não atua uma única vez, de maneira determinística. Contudo, mesmo que seja possível localizar esta “origem ficcional” que fabrica o gênero, o mais importante, dirá Butler, é que a reiteração produtiva da norma se estende indefinidamente ao longo da vida, isto é, o fato de que a norma atua “de uma maneira iterável através do tempo” (BUTLER, [2009] 2015, p. 237). Existe uma iterabilidade crucial que acompanha a repetição da norma e que “rompe” constantemente com os contextos delimitados e com as “condições de produção”.

Com isso, se concordarmos que existe uma violência que parcialmente nos acompanha e nos constitui, o que Butler procura destacar é que o apelo à não violência não é definido a partir de uma relação de externalidade. Ou seja, “a violência não é estranha àquele a quem o discurso de não violência é dirigido; a violência não se encontra, a princípio, presumivelmente ‘fora’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 234). Se a violência não é um fora, isto significa, então, que existe uma relação de azeitamento entre a violência e a norma, fazendo com que possamos compreender a violência como um efeito *co-extensio* da norma, e não um fato social externo a sua operação, o apelo ético à não violência, não surge, portanto, de maneira totalmente externa à norma.

Além disso, reconhecer que existe uma certa violência inerente à norma pode ser ocasião não para aceitar uma leitura determinista, mas para sustentar a possibilidade de que uma “ruptura crucial possa ser produzida entre a violência mediante a qual somos formados e a violência com a qual, uma vez formados, nos conduzimos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 236). Afinal, como adverte Butler, talvez seja precisamente porque podemos nos reconhecer imersos e constituídos por operações de violência que possamos nos responsabilizar por não perpetuar seus termos. Contudo, a questão que se coloca é como reverter, efetivamente, os termos dessa violência? “Como efetuar mudanças e inversões em sua iteração” (BUTLER, [2009] 2015, p. 239)? Como aproveitar a iterabilidade da norma e inverter os termos desta repetição recusando formas de violências em práticas de não violência?

Na leitura de Butler, é porque reconhecemos a violência que nos perpassa que podemos conferir novos destinos à força agressiva, recusando a prática da violência. Com efeito, “é precisamente porque se está imerso na violência que a luta existe, e que surge a possibilidade da não violência” (BUTLER, [2009] 2015, p. 241). Deste modo, o esforço de sustentar uma prática

ativa que rejeite perpetuar as formas de violência que nos constituem passa por aceitar viver uma “vida que faça bom uso da iterabilidade das normas produtivas e, conseqüentemente, de sua fragilidade e capacidade de transformação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 240). É porque nos moldamos em formas de violência que podemos recusar a sua prática, mas é também porque as normas possuem um fracasso necessário em sua iterabilidade que o apelo à não violência é, da mesma forma, precário em sua consistência, ou seja, não existe garantia de adesão a este apelo.

Como vimos, para Hannah Arendt, a sociabilidade nos impõe uma convivência indesejada, ou seja, invadimos, mas também somos constantemente invadidos por estes outros com os quais temos uma proximidade não escolhida, vivemos com estes uma relação bascular permanente que produz também raiva e desejo de agressão. Deste modo, existe uma dinâmica de luta permanente que abre e fecha a possibilidade de realizarmos uma resposta agressiva, o que significa que a prática da “não violência, quando e onde existe, envolve uma vigilância agressiva da tendência da agressão a surgir como violência” (BUTLER, [2009] 2015, p. 240). Trata-se, então, de circunscrever o esforço de sustentação de um sujeito que, imerso na violência, tomado de fúria, luta consigo mesmo no sentido de “procurar limitar a violação que causa, e só pode fazer isso mediante uma luta ativa contra a agressão” (BUTLER, [2009] 2015, p. 242), conferindo um destino não violento para a sua agressividade.

Como vemos, o apelo à não violência, distante de configurar um campo seguro capaz de regular nossas ações, se realiza *na* violência, no contato ativo e conflituoso com a força agressiva. Por isso, “é preciso enfrentar a violência para praticar a não violência (elas estão conectadas, e de um modo tenso); porém, vale repetir, a violência que uma pessoa enfrenta não vem exclusivamente de fora” (BUTLER, [2009] 2015, p. 256). É por este motivo que este apelo, afirma Butler, não é equivalente a pretender transmutar a violência em um virtude moral, como também não visa “purgar a violência do âmbito da normatividade, nem envolve descobrir e cultivar uma região ostensivamente não violenta da alma e apreender a viver de acordo com os seus ditames” (BUTLER, [2009] 2015, p. 241). Do mesmo modo que não é simplesmente uma conversão do afeto, a prática da não violência também “não é um estado pacífico, mas uma luta social e política para tornar a raiva articulada e efetiva – cuidadosamente modelado ‘foda-se’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 256). Com isso, podemos dizer que este apelo não é uma forma de ascese, ou de beatitude, mas uma prática constante que procura usar a seu favor a intranquilidade presente no gesto de luta necessário para conferir novos destinos à possibilidade de revide violento. Entretanto, vale considerar que, se enfrentar a violência é uma condição necessária para praticar a não violência, a luta presente na sustentação desta prática não se

equivale e não deve se encaminhar a um enfrentamento, a uma luta violenta em nome da não violência. Não se trata de imaginar possível extirpar externamente a violência simplesmente por uma reivindicação imperativa de paz, mas de condições para reduzir a prática da violência ao mínimo possível.

Trata-se, num primeiro momento, de travar uma luta que é de si para consigo contra a expressão violenta da agressividade. Nas palavras de Butler, a reivindicação da não violência, “denota a posição imersa e conflituosa de um sujeito que está ferido, cheio de raiva, disposto a uma retaliação violenta e, não obstante, luta contra essa ação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 242). Este sujeito, que recusa a violência, não age por força imposta da moral, por isso, “aceita a impureza [do sujeito] e a dimensão não desejada das relações sociais” (BUTLER, [2009] 2015, p. 242). Assim, num segundo momento – totalmente articulado com o primeiro – o apelo à não violência inclui igualmente a aceitação de que as perspectivas de agressão invadem a vida social” (BUTLER, [2009] 2015, p. 242). Embora esta luta ativa expresse a batalha de “um” sujeito, esta luta – no que marca oposição às normas – inclui indistintamente uma luta *pelo* social, na medida em que reconhece a existência positiva da interdependência. Neste sentido, é relevante destacar a tarefa que Butler atribui ao discurso psicanalítico na promoção da prática de não violência. Em uma passagem curta e não desenvolvida, afirma a autora: “como tal, a não violência é uma luta, configurando uma das tarefas éticas da psicanálise clínica e da crítica psicanalítica da cultura” (BUTLER, [2009] 2015, p. 240). O discurso psicanalítico é afirmado como uma prática singular que favorece o trabalho de si sobre si, e que se assenta na aposta freudiana anunciada no *Mal-estar na civilização* ([1929] 1973) sobre a necessidade de conferir os destinos para a agressividade. Podemos dizer, então, que a prática de não violência supõe um de trabalho sobre si, um exercício que permita, num enfrentamento conflitivo com a disposição agressiva, desistir de reagir violentamente. Como afirma Butler, “a não violência entra em jogo com a ameaça de violência: trata-se de uma maneira de se conservar e conduzir por conta própria e com os outros em um espaço realmente e potencialmente conflituoso” (BUTLER, [2015] 2018, p. 207). Trata-se, portanto, de uma prática ativa, que, em contato com a agressividade, recusa perpetuar seus termos.

Com o intento de estabelecer as condições que permitam a construção de um apelo ético à não violência, Butler espera favorecer meios para escapar de uma leitura estrutural da violência, definindo sua possibilidade não em nome da lei formal, mas no campo do imponderável, do embate entre forças. Embora esta luta possa tomar a forma do “um” que recusa agredir o outro, a batalha pela não violência encontra na redefinição possível dos termos

de nossa sociabilidade, o seu alvo. Por este ângulo, a violência massiva do Estado que, frequentemente, tem como alvo as vidas despossuídas, recebe em *Caminhos divergentes* (BUTLER, [2012] 2017) atenção privilegiada. Contra a leitura que associa a oposição ao sionismo à uma negação da judaicidade, a filósofa insiste na necessidade de interpelar *criticamente* as ações militares violentas, que procuram à custa do desalojamento, da expulsão e da matança do povo palestino, afirmar a soberania do Estado de Israel. É preciso considerar, na mesma direção, que os mecanismos de operação do poder, que procuram fixar e estabelecer a soberania do Estado, são acompanhados, no eixo da soberania, da manipulação de um sujeito soberano. Em outras palavras, não é possível esquecer que “a violência do Estado com frequência se articula por meio da postulação do sujeito soberano” (BUTLER, [2009] 2015, p. 250). Com efeito, em sua leitura, Butler pretende desfazer o predomínio do sujeito soberano, interrogando a naturalização normativa de sua relação com Estado, o que implica estabelecer uma crítica não apenas ao sujeito soberano, mas também às formas de violência do Estado praticadas em nome da soberania. Deste modo, o registro da ética não apenas tangencia a esfera política, mas, mais do que isso, possui com este uma relação articulável, de maneira que a crítica à soberania inclui, na mesma medida, a crítica à “versão” soberana do sujeito e do Estado. Se a não violência é uma prática de si sobre si, ela não deixa de ser a oposição à violência do Estado.

A reivindicação da não violência põe em cena a oposição de dois modelos diametralmente distintos de subjetividades. Um primeiro deles, que se alinha com a posição soberana, rechaça o reconhecimento da sua condição violável e procura igualmente “ressituar a violação no outro, como efeito de ter-lhe feito mal e tê-lo exposto como alguém, por definição, violável” (BUTLER, [2009] 2015, p. 250). Esse tipo de subjetividade procura negar a própria vulnerabilidade, projetando no outro as condições para a ação violenta, ou seja, “ele situa a violação no outro violentando-o e, em seguida, tomando o sinal da violação como a verdade do outro” (BUTLER, [2009] 2015, p. 242). O sujeito soberano espera encontrar no outro justificativas para que valide a ação de revidar, na tentativa de apagar, digamos assim, os traços de sua própria violabilidade. Na posição de soberania, o sujeito procura apagar o “você”. No plano social, esta negativa encontra expressão nos discursos que procuram fazer da violência um ato legítimo, desconsiderando, para tanto, a sociabilidade constituída a partir da interdependência.

Em outra ponta, o reconhecimento da condição partilhada de precariedade permite uma resignificação das nossas formas de convívio e um *possível* recuo da força agressiva em nome da preservação dos vínculos e da sociabilidade. Este compromisso, em prol da não violência,

permite, segundo Butler, uma “reinstalação” do sujeito que “passa a ser definido por sua condição de violação (passado) e sua condição de violável (presente e futuro)” (BUTLER, [2009] 2015, p. 251). Em uma nota de rodapé, acrescida a esta referência, Butler indica o débito dessa passagem à Wendy Brown, sobretudo no capítulo 3 do seu livro *States of Injury: Power and Liberty in Late Modernity*. Como observamos, nesta referência, a violência é tomada num contínuo que inclui o presente através de uma relação interligada com o passado e o futuro. É precisamente o reconhecimento da condição partilhada de vulnerabilidade, da vida passível de dano, que permite, no presente/futuro, uma ressignificação da violência. Neste modelo, não se trata mais do sujeito soberano, nem de uma tentativa de justificar a perpetuação da violência encontrando no outro a sua legitimação, de outra forma, o que se procura é a “compreensão das possibilidades de ações violentas de alguém com relação às vidas as quais esse alguém está ligado, incluindo as que ele nunca escolheu” (BUTLER, [2009] 2015, p. 252). Assim, assumir as possibilidades políticas advindas do reconhecimento da condição compartilhada de precariedade teria como efeito ressignificar a prioridade que conferimos aos vínculos, violentos inclusive, que nos interligam aos outros, em formas inescapáveis, mas não determinadas, de convivência.

A responsabilidade radical pelo favorecimento de formas mais plurais de coabitação inclui, nos termos que já mostramos em Lévinas, o risco de nossa própria desintegração. Reconhecer a condição precária compartilhada permite, como inferência, a constatação de que se agressão pode ser dirigida à destruição do outro e, se, o “nós” que somos é formado pelo compartilhamento da vulnerabilidade, então, “corremos o risco de nossa própria anulação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 256). Afinal, se e quando a reivindicação à não violência consegue finalmente atuar sobre nós,

ela me revela menos como um “eu” do que como um ser relacionado aos demais de maneiras inextricáveis e irreversíveis, que existe em uma condição generalizada de precariedade e interdependência, afetivamente estimulado e moldado por aqueles cujos efeitos sobre mim nunca escolhi (BUTLER, [2015] 2018, p. 253).

Neste sentido, a consideração da interdependência nos coloca diante do fato que o nós “‘somos’ envolve uma luta constante e reiterada de dependência e separação, e não designa meramente um estágio da infância a ser superado” (BUTLER, [2015] 2018, p. 256). Com isso, é importante ter presente que, provavelmente, perpassados pelo ato responsável que nos interliga em codependência, “a autopreservação não é o [nosso] maior objetivo, e que a defesa de um ponto de vista narcisista não é a necessidade psíquica mais urgente” (BUTLER, [2005]

2015, p. 130). Existe, portanto, uma despossessão que acompanha e permite as condições para a decisão ética de sustentar a prática da não violência.

Além disso, é preciso ponderar – a partir da relação entre não violência e precariedade – que a reivindicação à não violência só é possível porque existe “um não igualitarismo esquemático e não teorizado” (BUTLER, [2009] 2015, p. 243) que regula o campo do que *enxergamos* como uma vida digna de preservação, da vida passível de luto. Ou seja, as condições para que a injunção à não violência possam ser respondidas exige, logicamente, que se reconheça que “a não violência só pode fazer seu apelo estabelecendo uma diferenciação entre aqueles contra quem a violência não deveria ser praticada e aqueles que simplesmente não estão ‘cobertos pela própria injunção’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 253). Para localizar esta condição epistemológica que acompanha a reivindicação, podemos tomar de empréstimo o exemplo oferecido por Butler ([2012] 2017) da desigualdade de base que regula o conflito entre judeus e palestinos no Oriente Médio. Quando judeus entendem que vidas palestinas, perdidas na guerra, não possuem a mesma dignidade de luto público que a vida judia, isto é, que a vida de *um* judeu vale mais que a vida de *muitos* palestinos, opera, neste mecanismo, uma diferenciação prévia que atribuiu, de forma seletiva, a dignidade de luto concebida a estes povos. Desta maneira, sem as considerações que nos permitam chorar publicamente a morte de alguém, não é possível se opor à prática da violência. Se uma vida não importa, se não é digna de luto, o dano possível contra esta vida não produz comoção, o que significa que, para nos opormos à violência – em suas várias formas – cometida contra um ser, é necessário que este goze de um valor atribuído a sua vida.

Desta maneira, a injunção à não violência pressupõe esta diferenciação, ou seja, a oposição entre seres que não são passíveis de luto e contra os quais a violência encontra o seu campo de legitimação daqueles cuja existência, por ser socialmente valorada, está mais preservada da prática violenta. Isto não significa que o luto seja o intuito que determina a constituição do político, entretanto, apartados da capacidade de distribuímos publicamente o luto, não é possível, na leitura de Butler, nos opormos de maneira responsável às formas de violência. Assim, é fundamental reconhecer que existe uma relação estreita entre a distribuição desigual do luto e a reivindicação à não violência. Afinal, a possibilidade de “lamentar a perda de vidas é uma precondição de valor, e não pode haver tratamento igualitário sem a compreensão prévia de que todas as vidas têm o mesmo direito de serem protegidas da violência e da destruição” (BUTLER, [2012] 2017, p. 30). O apelo à não violência funciona atrelado à necessidade de oposição à seletividade da incidência normativa, opera para distinguir as vidas

que importam daquelas que podem, “legitimamente”, serem descartadas. O projeto político, construído em torno da precariedade da vida, tem como meta, se assim podemos dizer, fomentar uma partilha mais equânime do luto e, desse modo, promover práticas de oposição à violência, que atinge preferencialmente sujeitos e populações socialmente despossuídas.

O que Butler argumenta é que existe uma relação entre o discurso ético e o direito de aparecer, isto é, que a diferencialidade que determina a condição passível de luto não acontece afastada do campo regulado do aparecimento. Afinal, a problemática ética da violência apenas existe na relação com um “você”, tomando como um potencial agressor. Entretanto, alerta Butler, “se não há um ‘você’ ou se o ‘você’ não pode ser ouvido nem visto, então não há relação ética” (BUTLER, [2009] 2015, p. 254). Em outras palavras, isto significa afirmar que não existe discurso ou prática ética desacompanhada do campo visual demarcado pela relacionalidade. Pretender construir um discurso ético que sustente a prática da não violência como experiência fundamental para o acontecimento do político só é possível na medida em que se favoreça formas políticas de coligação que permitam o aparecimento e a circulação da pluralidade e da diversidade de formas de vida que caracterizam o campo social.

Não obstante, não se trata, neste modelo discursivo, de uma ética pautada pelo cálculo, mas por insistir no estabelecimento de uma ética emancipatória que tenha como ponto de partida o reconhecimento do outro como elemento constitutivo de nós mesmos. Nesta direção, “a relacionalidade em jogo é do tipo que ‘interrompe’ ou desafia o caráter unitário do sujeito, sua igualdade a si mesmo e sua univocidade” (BUTLER, [2012] 2017, p. 18). Nos constituímos e convivemos em uma interdependência inescapável, portanto, anterior à possibilidade de cálculo, o que implica estabelecer que “é somente ao fissurar quem sou que tenho a chance de me relacionar com o outro” (BUTLER, [2012] 2017, p. 18). Desta feita, “a ética se torna um lugar para aqueles que são ‘não-eu’, conduzindo-me além de uma reivindicação soberana, na direção de um desafio a si-mesmidade que recebo de alhures” (BUTLER, [2012] 2017, p. 18). O discurso ético-político que rejeita a prática da violência não é um pacto que supõe ingenuamente a crença no apagamento das divergências entre os povos, de outra forma, baseia-se na aposta de que encontrar, nomear e reconhecer as convergências podem favorecer condições para estabelecermos modos mais democráticos de coabitarmos, isto é, formas que acatem, em nome da necessidade de convivência, as divergências.

Deste modo, a prática da não violência se inscreve no registro do “ato”, ou seja, como uma ação que, por vezes, se estabelece na decisão de não agir. Tal como, por exemplo, nas greves, em que a eficácia da ação deriva de uma paralisia, também a não violência encontra,

muitas vezes, a efetividade de seu acontecimento através do não agir. Nestes casos, a recusa em agir significa “uma maneira de se comportar de modo a romper com círculo vicioso da reflexividade [...] uma maneira de registrar e exigir igualdade de maneira efetiva. Trata-se mesmo de um modo de resistência” (BUTLER, [2009] 2015, p. 259) que procura meios para sustentar uma oposição à ética da vingança. Um outro exemplo, oferecido por Butler ([2015] 2018) desta prática não-ativa é o que aconteceu durante as manifestações que tomaram a praça Tahir, no Cairo. Diante da ameaça de violência e da provocação militar – que visava produzir condições para uma ação violenta – os manifestantes começaram a entoar a palavra *silmiyya*⁶³, como uma forma de resistência e como estratégia para manter o curso da ação revolucionária. Neste contexto, embora as manifestações não fossem, necessariamente, guiadas por um princípio de violência, a manutenção da ação política exigia uma oposição à prática da violência. O que Butler destaca como relevante neste exemplo é que a entonação utilizada na evocação da palavra de ordem funcionou “não para incitar uma ação, mas para conter uma ação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 100), ou seja, a continuidade das manifestações, o êxito da ação política, exigia um recuo na ação.

Assim, a prática ética da não violência – recusar ativamente a prática da violência quando convocado a esta – por tudo o que exige e convoca nos sujeitos é, certamente, um exercício difícil de ser sustentado, social e subjetivamente. Podemos vislumbrar com mais precisão este esforço através de uma interrogação: o que pode significar, diante de uma violação que sofremos, “insistir em não superar a dor e não estancar a vulnerabilidade tão rapidamente voltando-se à violência, e praticar, como experiência em outro modo de vida, a não violência em uma resposta enfaticamente não recíproca?” (BUTLER, [2005] 2015, p. 130). Não obstante a esta evidente dificuldade e ao trabalho psíquico necessário para, sem negar o alcance de um ato violento que nos atinge, exercitar práticas que recusem formas de agressão, evitando, com isso, perpetuar modos violência, é uma tarefa fundamental que Butler confere ao discurso da ética, e, portanto, ao campo do político.

Abdicar de perpetuar o ato violento, sobretudo quando somos o alvo deste é, sem nenhuma retórica, uma injunção e uma prática verdadeiramente difíceis, que coloca em xeque os valores normativos que nos constituem, os modos de viver que partilhamos. Contudo, é um esforço – de prática e de pensamento – necessários quando tomamos como partida o

⁶³ Segundo Butler, a palavra *silmiyya* vem do verbo *salima*, que significa estar são e salvo. Como destaca, “esta entonação coletiva era uma maneira de encorajar as pessoas a resistir à atração mimética da agressão militar” (BUTLER, [2015] 2018, p. 99). A evocação pacifista age para conter a resposta violenta à provocação lançada pelas autoridades militares. Esta retenção da resposta agressiva é, segundo Butler, uma importante estratégia para manter o curso das manifestações.

reconhecimento de uma vulnerabilidade compartilhada. Tal são estes desafios que Butler, nas primeiras páginas de *Caminhos divergentes*, ao estabelecer os termos capazes de fazer convergir os interesses que separam o povo palestino daqueles que orientam o Estado de Israel, inicia uma reflexão – retomada ao longo de quase todo o livro – sobre o que nomeia como uma “tarefa impossível e necessária”, ou mesmo como um esforço “impossível-possível”. Sem negar a força, inclusive, histórica, deste conflito que regula modos de coabitar, mas, estabelecida na certeza que a orienta na direção de práticas não violentas, é necessário, afirma Butler, “demorar-se no impossível” (BUTLER, [2012] 2017, p. 11), ou seja, persistir na injunção à não violência apesar dos obstáculos tanto no plano social quanto nas defesas narcísicas.

Trata-se, pois, para Butler, de assumir frontalmente esta dificuldade, de encerrar este desafio, no limite do impossível, mas, contudo, sem denegar as dificuldades colocadas em curso e, principalmente, recusando-se a sucumbir diante delas. Afinal, se o antagonismo é mesmo inerradicável do centro do político, então, o esforço relegado ao registro ético pode ser expresso na tentativa de “encontrar uma maneira de cultivar o antagonismo como uma prática não violenta” (BUTLER, [2015] 2018, p. 208). Ou seja, se o conflito é inerente ao ordenamento político, compete ao discurso ético favorecer modos de depurar a natureza deste conflito, orientado pela injunção à não violência.

Não por acaso, iniciamos este tópico, recortado esquematicamente em torno do registro ético, abordando o sofrimento, a violência e, claro, a guerra como um ponto extremo para onde convergem modos de brutalidade absurdas, expropriações diversas, enfim, a redução da vida ao aniquilamento. Que Butler, para formular sua ontologia da vulnerabilidade e o apelo à não violência que desta deriva, encontre na relação entre países um campo de exemplificação de sua teoria não é um mero detalhe. Se a recusa ao revide violento tem por base a ação subjetiva, esta visa, igualmente, a relação entre países como uma alternativa ética que, pelo menos, Butler pretende efetivar contra as condições de guerra. É neste sentido que *Caminhos divergentes* ([2012] 2017) oferece marcas próprias para o apelo da não violência ao pretender que este apelo possua uma ancoragem na tradição judaica, com vias a defender que existe uma obrigação ética em sustentar uma crítica judaica à violência praticada pelo Estado de Israel.

Retomando como exemplo a guerra entre Israel e Palestina – na tensão deste conflito violento – se recusarmos pactuar com a prioridade de valor que o Estado de Israel reivindica para a vida judia, em detrimento da vida palestina, estaremos diante da constatação de que as medidas de defesa construídas para proteger a vida do povo judeu contra a violência devem, na mesma medida, preservar da destruição e do dano à vida dos palestinos. Afinal, “se nenhuma

pretensão de impermeabilidade radical é finalmente aceitável como verdadeira, então nenhuma pretensão de persecutabilidade radical é finalmente aceitável” (BUTLER, [2009] 2015, p. 255). Em outras palavras, reconhecer as condições necessárias para nos opormos numa luta contra a violência nos permite desacreditar o determinismo que faz da violência de Estado o efeito direto da operação normativa e, com isso, não podem existir discursos ou práticas que procurem legitimar a prioridade de um povo sobre o outro. Para Butler, assumir a condição de precariedade compartilhada teria como efeito favorecer uma reconsideração na luta por modos socialmente mais equilibrados de convivência. Se me considero potencialmente violável, ou se um país aceita legitimamente sua condição vulnerável, então, a agressão, o revide violento, não pode ser um princípio que se alie com formas válidas de sociabilidade. De maneira inversa, é apenas quando me vejo imerso e diante do reconhecimento da condição precária que nos interliga que podemos fazer um apelo à não violência.

2.3 – Corpos nas ruas: performatividade, resistência e vulnerabilidade

Nosso corpo é vulnerável. Isto faz referência às condições de nosso nascimento, mas também à constatação irrefutável de que estamos, em nossa vida corporal, expostos à possibilidade de danos, à destruição violenta. Entretanto, em sua fragilidade, os corpos também se movimentam, constroem, erguem, enfim, expõe a força produtiva advinda de sua capacidade de ação. Assim, dado que, para Butler, a performatividade está inscrita na circulação corporal, isto significa que é possível explorar a força política dos corpos que ocupam e se coligam nas ruas. Considerando que, para muitas populações, a esfera pública não é um dado, então, para estas vidas que não importam, agir em concordância, ocupando as praças, manifestar contra a indução política da precariedade significa, antes de mais nada, exercer, em ato, o direito plural e performativo de aparecer. Deste modo, se a atenção às vidas precárias mobiliza, como vimos, o registro da ética, ele inclui, na mesma medida, o registro do político. Com esta equiparação, que estabelece um eixo indistinto que vincula ética e política, Butler recusa compreender as populações em situação de vulnerabilidade como responsáveis por sua condição precária, e descarta também as compreender por referências assistencialistas. Na medida em que, coligados em sistemas de alianças, os precários mobilizam a precariedade a seu favor, estes expõem, de maneira ativa, a resistência política que os acompanha. Na mesma esteira, a afirmação da

precariedade permite, na recusa das posições preestabelecidas de sujeito, supor a subjetividade a partir de uma pluralidade performativa. Com isso, o que se vislumbra, na contramão de uma leitura identitária, é a possibilidade política das coligações, a possibilidade de construirmos uma política democrática efetiva.

2.3.1 – Políticas da vida precária

2.3.1.1 – O gênero em questão: o novo materialismo de Butler

Em *Caminhos divergentes* ([2012] 2017) Butler se propõe a expandir o alcance de “sua teoria” da performatividade, articulando-a, de maneira mais explícita, às considerações sobre o projeto político constituído em torno da condição precária da vida. Ou seja, a autora procura, por outro viés, com recurso da teoria da performatividade, potencializar sua leitura sobre o sistema de alianças entre as minorias, apresentando, para tanto, como o problema político das minorias em geral se articula, intimamente, com a interrogação sobre o gênero. Em outras palavras, o que está em questão, neste trânsito entre as noções de precariedade e de performatividade, é que a articulação desta última com o campo do político pode lançar novos ângulos para compreendermos o complexo sistema de alianças que interliga, em coligações, as minorias.

Neste contexto, vale explicitar, rapidamente, o que compreendemos como esta “expansão” que caracteriza a leitura sobre a categoria de performatividade. Ao longo deste trabalho fazemos referência a noções como “projeto político”, “pensamento”, “apropriação”, todas estas, e outras, para nos referirmos a um conjunto selecionado de textos que reunimos de Judith Butler. Não obstante, pelo menos duas observações se fazem necessárias. Primeiramente, deixar claro que o conjunto de material teórico produzido por Butler – artigos, livros, bem como entrevistas e conferências, disponibilizadas na internet – é bem mais extenso do que nos referimos. Neste sentido, embora recorramos a trabalhos cronologicamente descontinuados, não temos a pretensão de sintetizar o pensamento de Butler. Em segundo, é importante ter presente o fato de que analisamos e, por vezes, construímos sentenças *em muito* afirmativas sobre o trabalho de uma pensadora que, não apenas prossegue em franca atividade revendo e

conferindo novas direções a seus objetos de interesse, como, principalmente, se caracteriza, em sua base, por subverter os termos, os autores e os conceitos que utiliza. Nas palavras de Elvira Burgos (2017), há que se reconhecer o pensamento *queer* que caracteriza a obra e mesmo a escrita de Butler.

Diante disso, para localizarmos o interesse de Butler sobre a teoria da performatividade, podemos tomar, como uma das portas de entrada, o debate fundamental para o discurso feminista, que opõe em lados distintos a concepção essencialista na produção dos gêneros e dos corpos à leitura construtivista sobre estes⁶⁴. Este debate, que procura estabelecer as condições de surgimento dos corpos generificados, é central em *Problemas de gênero*, e recebe, em *Corpos que importam*, relevantes reconsiderações. Grosso modo, o que caracteriza este debate é oposição entre uma perspectiva construtivista, de um determinismo linguístico na construção dos corpos, ou uma outra, essencialista, que localiza o gênero estritamente na materialidade do corpo.

Através da mediação da categoria de performatividade, Butler pretende fazer um cruzamento transversal a esta controvérsia, na tentativa de escapar aos determinismos fixados pela oposição binária para compreender o estabelecimento classificativo da materialidade dos corpos em gêneros. Para isso, encontra um aporte na categoria nietzschiana de genealogia e, através desta, procura escapar à tentação de orientar sua leitura na busca de uma suposta origem dos discursos. Como especifica, “a genealogia investiga os interesses políticos envolvidos em nomear como origem e causa aquelas categorias de identidade que são, de fato, os efeitos de instituições, práticas, discursos, com múltiplos e difusos pontos de origem” (BUTLER, [1990] 2012, p. 9). A investigação genealógica permite, desta forma, apostar em um caminho de leitura que, procurando estabelecer as condições de emergência do gênero, escape à rigidez desta oposição entre essencialismo e construtivismo.

Em Austin⁶⁵ e em Derrida⁶⁶, Butler encontra ferramentas para formular uma concepção de gênero compreendido como efeito da performatividade discursiva que incide sobre o corpo. Neste sentido, afirma: “a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (BUTLER, [2015] 2018, p. 35). Assim, a performatividade define a capacidade poderosa que a linguagem possui de criar novas realidades, de acionar um conjunto de efeitos. Como vemos, por exemplo, no conhecido exemplo oferecido por Austin do juiz, que, ao afirmar: “eu vos declaro marido e

⁶⁴ Sobre este debate e um melhor detalhamento da localização de Butler nele, ver: Abadía (2016).

⁶⁵ AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

⁶⁶ DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1997.

mulher”, estabelece, com seu ato, o surgimento de uma nova realidade. Butler se interessa pelos momentos discursivos que produzem sujeitos identificados e classificados a partir do seu gênero. Desta feita, “efeitos performativos podem perfeitamente ser (ou tornar-se) efeitos materiais e são parte do próprio processo de materialização” (BUTLER, [2009] 2015, p. 276). A materialidade do corpo não pode, pois, ser aprendida fora de uma rede discursiva que a constitui, e isto não é equivalente a negar o corpo material, mas pretende recolocá-lo a partir de uma base discursiva que o antecede.

Através desta compreensão, Butler espera articular um sentido preciso para a performatividade do corpo generificado, de maneira que esta possa, “no final, implicar uma passagem da metafísica para a ontologia e oferecer uma descrição dos efeitos ontológicos que nos permita repensar a própria materialidade” (BUTLER, [2009] 2015, p. 276). Dito de outra maneira, Butler pretende desconstruir os discursos que emprestam ao gênero uma consistência aparente, ou seja, espera interrogar os caminhos que fazem do gênero um *a priori*. Nesta direção, a filósofa procura evidenciar que não apenas o gênero como também o sexo não são naturalmente dados, mas efeitos de um processo constantemente reiterado. Mais do que uma realidade preestabelecida, o gênero e o sexo são uma sequência de atos, discursivamente construídos, e que estão em permanente afirmação.

Deste modo, o esforço de trabalho para alinhar a performatividade e a ação política se justifica em procurar mostrar a inseparabilidade que interliga a linguagem e o corpo. Afinal, “a performatividade funciona como uma relação cruzada entre corpo e linguagem” (BUTLER, [2015] 2018, p. 151). Para Butler a linguagem inclui o corpo e, portanto, a vulnerabilidade do corpo é também uma vulnerabilidade em relação ao discurso. Neste sentido, nos termos de Abadía, o “novo materialismo” ao qual Butler se vincula, “no niega la materialidad ni la presupone, sino que propone pensarla desde un ótica performativa” (ABADÍA, 2016, p. 144). Ou, se preferirmos, nas palavras de Butler,

o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo, quer dizer, constituinte da identidade que pretende ser. Neste sentido, o gênero é sempre um fazer, embora não um fazer por um sujeito que se poderia dizer que preexiste ao feito” (BUTLER, [1990] 2012, p. 25).

Deste modo, afirmar o sexo significa afirmar o gênero, não existe aparição do sexo desacompanhado do gênero.

Assim, todo aparecimento do gênero vem acompanhado de um modo de apresentação, que não é posterior ao próprio gênero. Este se confunde com sua apresentação, o que significa

que “uma pessoa não é primeiro o seu gênero e então, depois, decide como e quando representá-lo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 68). Butler procura refutar a crença assentada na cultura e que molda as relações sociais de que o sistema sexo-gênero possui uma unidade material naturalmente definida. Assim, há que se reconhecer que existe uma instabilidade que caracteriza primariamente a relação entre o sexo e o gênero, de maneira que, “por definição, o sexo se revelará ter sido gênero o tempo todo” (BUTLER, [1990] 2012, p. 8). Neste sentido, as ações corporificadas não são, propriamente, nem discursivas, nem pré-discursivas, mas são, performativamente construídas, o que significa afirmar que o domínio linguístico dos atos corporais é equivalente ao dos atos performativos.

Deste modo, se, para adentrarmos no projeto político de Butler, tomamos como ponto de partida as considerações sobre os corpos abjetos, não é possível desconsiderar que a vulnerabilidade possui outra raiz que se ancora na linguagem. Somos vulneráveis à violência, ao dano corporal que podemos sofrer, mas também porque existe uma linguagem que nos antecede, definido nosso gênero, nossa nacionalidade, e, do mesmo modo, definindo nossa possibilidade de emitir um discurso próprio. Assim, como dirá Butler ([2005] 2015), se somos, desde o início, vulneráveis a uma linguagem, isso significa que esta é anterior a nossa capacidade de agência. Dito de outra maneira, o fato de que não apenas somos atuados pela linguagem, mas que também podemos atuar sobre ela, conferindo novas direções de sentido, não apaga nossa vulnerabilidade constitutiva.

Desta feita, para ampliar o sentido inicial atribuído à noção de performatividade, Butler afirma que a dimensão linguística desta não exclui a dimensão corporal, isto é, o ato de fala não acontece desatrelado de um sistema de vocalização corporal que o permite. A performatividade corporal e linguística “se sobrepõem; elas não são completamente distintas; elas não são, no entanto, idênticas uma à outra” (BUTLER, [2015] 2018, p. 15). Portanto, se recebemos o nosso gênero através de operações discursivas que nos constituem, disto não deriva que nosso corpo seja um objeto passivo, que recebe um crivo de maneira única e estática. Afinal, as normas não são meramente impressas no nosso corpo, como se este fosse uma tábula rasa, elas nos produzem, na medida em que “informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar estas normas, até mesmo de rompê-las” (BUTLER, [2015] 2018, p. 37). Neste sentido, é importante ter presente que a construção do corpo, do sexo e do gênero não se faz, para Butler, sem a mediação de mecanismos fantasmáticos, sejam estes conscientes ou inconscientes, que nos antecedem, ou seja, como afirma, “as normas de gênero são transmitidas através de fantasias

psicossociais que não são originalmente criadas por nós” (BUTLER, [2015] 2018, p. 44). Com isso, o gênero nomeado por um sistema normativo e linguístico que nos antecede e permanece em nós “como uma fantasia ao mesmo tempo formada pelos outros e parte da nossa formação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 37).

2.3.1.2 – Política da performatividade e performatividade na política

Para Salih (2017), Butler está correta em reivindicar uma continuidade entre a categoria de performatividade e o projeto político construído em torno da precariedade da vida, na medida em que a dimensão política nunca foi um adendo na leitura de Butler sobre a construção do gênero. Nesta direção, é importante destacar que, já em *Problemas de gênero* ([1990] 2012), é evidente a existência de uma aspiração política que acompanha a leitura da performatividade; que visa, precisamente, a batalha por condições de vida mais vivíveis para aqueles que ressentem a incidência normativa, seja por se adequarem fortemente às normas ou por não se encaixarem dentro delas. Nesta direção, a teoria da performatividade nunca escondeu sua vocação normativa e política, e isto não por procurar determinar quais vidas estão em conformidade – e quais não – com a operação da norma, mas, exatamente, no sentido de insistir para que seja possível “relaxar o domínio coercitivo das normas sobre a vida generificada – o que não é o mesmo que abolir todas as normas – com a finalidade de viver uma vida mais vivível” (BUTLER, [2015] 2018, p. 40). Deste modo, acompanha a teoria da performatividade butleriana, nas suas primeiras formulações, a preocupação com a “prática política”, com a defesa da vida daqueles cujos gêneros não estão em consonância com a norma, bem como o esforço para favorecer condições de vida mais vivíveis para aqueles que existem no marco de ruptura com a norma.

Deste ponto de vista, o que Butler argumenta é que, embora não tematizado, a teoria da performatividade de gênero esteve, *desde sempre*, atrelada ao problema central que anima o projeto político, posteriormente elaborado em torno da precariedade da vida. A dimensão política que acompanha a teoria e a prática da performatividade de gênero, formulada por Butler nos anos 1990, se vincula diretamente à pretensão de orientar a política a partir da precariedade da vida. Nas palavras da filósofa, “a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que aqueles que não vivem seu gênero de modos

inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência” (BUTLER, [2015] 2018, p. 41). Assim, se tivermos presente que a precariedade é um termo que designa a distribuição diferencial da condição precária, isto é, a promoção que induz politicamente fazendo com que algumas populações, ou determinados sujeitos, estejam, mais que outros, submetidos à violência, maus tratos, ausência de condições de subsistência, veremos, então, que é também sob o signo desta incidência diferencial da norma que se localizam as vidas abjetas que não se adequam ao gênero, como os transexuais, frequentemente expostos a formas arbitrárias de violência.

Em consonância com o seu projeto político, o que a filósofa espera através desta inflexão, que atrela os pontos fundamentais de sua teoria sobre o gênero ao seu projeto político construído em torno de uma ontologia da vulnerabilidade, é mostrar como

a precariedade é a rubrica que une as mulheres, os queers, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros) (BUTLER, [2015] 2018, p. 65).

Esta é, acreditamos, talvez uma das definições mais precisas no sentido de oferecer uma síntese do que visa, politicamente, Butler com sua leitura sobre a categoria da precariedade, compreendida não por um funcionamento identitário, mas como um signo em constante deslocamento, capaz de agenciar formas políticas de coligação.

Além disso, decorre desta aproximação a constatação de que a incidência normativa não é desarticulada de uma operação diferencial que define um campo visual de aparecimento, ou seja, a performatividade de gênero não se organiza sem um campo que fornece condições para que o gênero apareça. A consequência de compreendermos o funcionamento da norma regulado por uma operação diferencial é admitir que este vem acompanhado de um campo visual que estabelece, em concordância com a norma, aqueles cujo aparecimento, a exposição visual, está, ou não, em sintonia com a norma. Nas palavras de Butler, “a performatividade de gênero está assim ligada às formas diferenciais por meio das quais sujeitos se tornam passíveis de reconhecimento” (BUTLER, [2015] 2018, p. 46). Portanto, o funcionamento da norma é acompanhado de um campo visual de aparecimento, o que significa afirmar que “a demanda compulsória por aparecer de um modo em vez de outro funciona como precondição para aparecer por si só” (BUTLER, [2015] 2018, p. 42). O campo visual não garante a todos o direito

de aparecer, para determinadas vidas circular socialmente implica batalhar para alcançar o direito de existir publicamente.

Do mesmo modo, é preciso ter presente que nem toda vida humana goza da prerrogativa de poder ser reconhecida como uma vida humana. Esta formulação contraditória pode parecer estranha, e talvez em alguns provoque espanto, mas, como já falamos, o que Butler argumenta é que existem humanos cuja vida não conta como tal. Aliás, como afirma,

o próprio fato de que posso perguntar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não são significa que existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento (BUTLER, [2015] 2018, p. 43).

É necessário interrogar a solidez do critério que define as vidas que contam como vidas humanas em detrimento daquelas que podem ser descartadas. Com isso, dirá Butler, ([2015] 2018), certa confusão cognitiva se instaura, na medida em que precisamos nos referir, e mesmo nomear, sujeitos que, embora estejam incluídos na aparência humana, não são elegíveis como humanos. Entretanto, vale salientar, não se trata de defender a expansão da comunidade humana de maneira a incluir “todos”. Pretensão semelhante, em nada contribui para a promoção de vidas mais vivíveis, já que o amplo domínio da vida abarcado pelo inumano não é um acidente da incidência normativa, mas, mais radicalmente, sua condição de possibilidade.

É, portanto, às custas da existência de vidas sem valor – vidas não elegíveis como humanas – que as vidas humanas sustentam sua possibilidade de existência. Em outras palavras, mas em termos articulados, “não importa o quão ‘universal’ o direito de aparecer reivindique ser, o seu universalismo é minado por formas diferenciais de poder que qualificam quem pode e que não pode aparecer” (BUTLER, [2015] 2018, p. 57) como uma vida humana que importa. Assim, o terreno negativo do inumano é essencial para a regulação seletiva do campo da aparência, bem como para a constituição e funcionamento da esfera humana de existência.

Um exemplo capaz de auxiliar-nos na compreensão de como as ações performativas se interligam numa luta política a partir da precariedade é se observarmos a luta cotidiana que muitos sujeitos *trans* necessitam travar para poder existir. Em determinados lugares, países ou cidades, uma pessoa *trans* não pode circular livremente pelas ruas sem que tenha sua vida ameaçada ou exposta ao dano. Se tomamos o Brasil como exemplo, veremos que, mesmo considerando que a violência urbana é uma constante em nosso país, não é possível negar que, em muitas condições, os transgêneros são, frequentemente, interpelados no seu direito de

aparecer e de circular livremente pelas ruas. Para estas pessoas, constituídas no limiar da norma de gênero, andar, ocupar um espaço público de aparecimento é um ato político, ou seja, uma prática performativa, que inclui, simultaneamente, “tanto esse exercício de gênero quanto a reivindicação política de igualdade corporificada, a proteção contra a violência e a habilidade de se mover junto e dentro dessa categoria social no espaço público” (BUTLER, [2015] 2018, p. 59). Assim, o que para muitos é uma prática corriqueira, para alguns – ameaçados em seu direito de aparecer publicamente – é um exercício político performativo. Em muitas condições, uma pessoa *trans* é um alvo potencial de violência, *simplesmente*, pelo lugar em que dispõe seu corpo na esfera do aparecimento, ou seja, por reivindicarem, com a presença, o espaço público para si.

Neste sentido, Butler esclarece que, quando um *trans* porta pelas ruas seu corpo, está potencialmente exposto à violência, ou mesmo quando um imigrante insiste em ocupar certos espaços para reclamar por direitos. Estes sujeitos *nunca* estão sós, de outro modo, levam sempre consigo um grupo de não-eus que os acompanha. Com efeito, “cada ‘eu’ traz o ‘nós’ junto quando ele ou ela entre ou sai por essa porta, vendo-se em um ambiente fechado desprotegido ou exposto lá fora nas ruas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 59). Claro que isto não exclui que, em uma circunstância específica, possa haver, e há, aquele sujeito solitário que apanha, que é vilipendiado. Entretanto, como alerta Butler, os ataques e as agressões dirigidas a *um* destes sujeitos são, ao mesmo tempo, uma forma de violência exercida contra um grupo, uma vez que este tem como alvo não apenas o sujeito, mas todo o grupo ao qual este pertence. Se, por um lado, às vezes, é um sujeito que sustenta o ato performativo, expondo o corpo ao risco do dano, por outro, é sempre uma categoria social que atravessa esse sujeito singular que caminha e ocupa as ruas. Nestas condições, *um* sujeito *trans*, uma mulher, um negro, um imigrante, são *sempre* uma forma de aliança.

A performatividade faz do político um campo aberto a constantes e permanentes ressignificações, ou seja, o compreende como uma ordem permeável às reivindicações e às subversões das ações plurais. Deste modo, o ato performativo define a ação política, organizada publicamente, que insiste na reivindicação por formas de promoção da igualdade e na luta pela garantia de direito à diversidade das formas convivência. Nas palavras de Butler, “isso é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela” (BUTLER, [2015] 2018, p. 65). Com isso, a esfera da política não se desatreia da promoção de atos performativos que se oponham à indução política da precariedade, em nome do esforço de procuramos construir formas mais democráticas de existência e de coabitação. A

ação performativa produz uma ruptura e uma descontinuidade na ordem política. Para usar um termo de Agamben (2007), podemos dizer que a performatividade *profana* o lugar da ação como acontecimento político, uma vez que inscreve sua possibilidade, não na pompa dos grandes movimentos organizados de grupos ou de classes, mas na eficácia e na fragilidade do que Butler nomeia como a performatividade “dos atos cotidianos”. A performatividade nos permite, deste modo, compreender o político no seu acontecimento corriqueiro, mas, contudo, articulado em uma oposição conjunta com a precariedade induzida socialmente.

É neste ponto preciso que, em *Corpos que importam* ([1993a] 2002) e também no prefácio (2017 [1999]) que escreveu em comemoração aos dez anos de publicação de *Problemas de gênero*, Butler procurou esclarecer o que talvez tenha sido um dos maiores mal entendidos da sua teoria da performatividade de gênero: exatamente o que confunde a performance e a performatividade, supondo um voluntarismo na construção do gênero. Como esclarece a autora, enquanto a performance, como prática advinda da antropologia, do teatro, pressupõe um sujeito, por seu turno, a performatividade põe em cena “um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido; em vez disso, o ‘nós’ é representado pela assembleia de corpos, plural, persistente, agente e reivindicadora de uma esfera pública pela qual foi abandonada” (BUTLER, [2015] 2018, p. 66). Entretanto, se performance e performatividade não são exatamente idênticas, por outro, a fronteira está longe de ser rígida. A performatividade, como Butler a compreende, é um ato sempre aberto à pluralidade e à interligação com outros sujeitos, e isto nos permite desconstruir arranjos normativos estabelecidos na esfera social. Com isso, se, por um lado, a incidência da norma nos constitui como sujeitos vulneráveis a uma nomeação violenta que nos antecede, por outro, mas ao mesmo tempo, é também neste espaço de fragilidade em que a norma fica exposta em sua repetição iterável que ela pode ser recusada, abrindo espaço para o surgimento de novas realidades. Neste sentido, esclarece Butler, “a performatividade descreve tanto o processo de ser objeto de uma ação quanto as condições e possibilidade para a ação e [que] não podemos entender sua operação sem estas duas dimensões” (BUTLER, [2015] 2018, p. 70).

Admitir que a performatividade se articula às práticas de resistência ao funcionamento normativo significa, portanto, ter que manter sempre presente esta questão: se a norma opera diferencialmente, a custo de quais vidas o campo normativo garante seu *status* de normalidade? Ao passo que para alguns humanos, a existência os lança, diretamente, dentro de um campo de aparecimento, para outros, como, por exemplo, para sujeitos transexuais, é necessário lutar, batalhar, para alcançar formas de acesso a um campo público da visibilidade. Assim, para

alguns sujeitos, para aqueles que não contam como vidas humanas, viver e resistir se articulam intimamente, na medida em que “é apenas por meio de uma forma insistente de aparecer precisamente quando e onde somos apagados que a esfera da aparência se rompe e se abre a novas maneiras” (BUTLER, [2015] 2018, p. 44). Desta maneira, estes sujeitos necessitam, a todo instante, cavar fendas no funcionamento da norma, produzir rompantes performativos, que os permita prosperar na luta para existir, apesar do limiar.

É por isso, então, que, para estas vidas ininteligíveis, para os sujeitos que não vivem em conformidade corporal com a norma, é fundamental articular sistemas ativos de aliança, como uma condição imprescindível para poderem batalhar pelo direito de aparecer e de existir publicamente. Esta luta pela elegibilidade não é uma luta que se faz só, ela depende da ação concertada dos não-elegíveis, no sentido de promoverem modos de alianças, formas plurais de manifestação, que visem cindir o campo regular do aparecimento. Em outros termos, é prioritariamente através de atos articulados de performatividade que é possível desestabilizar a operação normativa do aparecimento, deixando evidente as contradições desta operação. Por isso, como afirma Butler, é necessário se opor a ordenamentos políticos que desconsiderem a diferencialidade que seleciona as formas valiosas de vida. Neste sentido, “sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os inelegíveis – os precários – a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder” (BUTLER, [2015] 2018, p. 58) não é possível lutar contra a precariedade e a favor de modos igualitários de vida e coabitação.

Em seu trabalho, Butler alerta, portanto, para as consequências, sociais e políticas, de se desconsiderar – ou pouco valorar – a força potente e criativa que advém da afirmação da condição precária, isto porque é exatamente quando nos encontramos em uma condição precarizada que, muitas vezes, podemos, de maneira surpreendente, nos vermos “aliados uns com os outros em uma tentativa de persistir e exercitar formas de liberdade que superem versões estreitas de individualismo sem colapsarem em formas compulsórias de coletivismo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 49). Neste sentido, a precariedade como um acontecimento performativo pode funcionar como um catalizador fundamental para constituirmos sistemas críticos e criativos de “aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 34). No que embaralha teórica e prática a performatividade, faz um corte na ordem política, encontrando através da ação pública e plural uma forma de reivindicar o poder, ao mesmo tempo em que age interrogando seu funcionamento. Não se trata, então, na

leitura de Butler, de alcançar o poder para agir, mas de agir, e através da ação, reivindicar o poder, ou direitos de que se necessita. Não é uma questão simplesmente de reivindicar condições de existência para, com isso, agir, mas de precisar agir politicamente como forma de salvaguardar condições da própria de existência ou do grupo pelo qual se luta.

2.3.2 – Corpos vulneráveis e manifestações contemporâneas

Particularmente em *Corpos em aliança* ([2015] 2018), Butler conjuga seu projeto político em torno da precariedade da vida com a análise que realiza da ocupação conjunta das ruas como um evento de natureza complexa. Ao mesmo tempo em que a exposição dos corpos nas ruas pode representar a vulnerabilidade de corpos que não possuem abrigo e que estão, por isto mesmo, vulneráveis às condições climáticas variadas, as formas de violência, às condições mínimas de higiene; a ocupação da rua pode ser também a representação de corpos que se unem para manifestar coletivamente, para protestar reivindicando o direito a estas condições mínimas de prosperidade do corpo. Como expressa Butler, “algumas vezes o objetivo de uma luta política é exatamente superar as condições indesejadas da exposição corporal. Outras vezes a exposição deliberada do corpo a uma possível violência faz parte do próprio significado da resistência política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 140). Esta dimensão heterógena, que define a ocupação das ruas, faz Butler supor que a vulnerabilidade pode funcionar como o signo capaz de interligar as diferentes manifestações que, esquematicamente desde a primavera árabe, se espalharam pelo mundo⁶⁷. Deste modo, a filósofa supõe a possibilidade de agrupar estas manifestações, destacando, por vezes, isoladamente, aspectos críticos ou não, a uma delas, mas sem, contudo, desprezar o fato de que muitas destas insurgências populares produziram novas formas de Estado e de organização social tão criticáveis quanto as que as antecederam, ou seja, a filósofa analisa criticamente a transitoriedade característica destes eventos, destacando, para tanto, as complexas relações de poder que estas produziram e, seguem fomentado, na cena pública.

⁶⁷ Em sua análise sobre as manifestações contemporâneas, Butler faz referências às manifestações diversas que, pelo menos desde meados de 2011, com a ocupação da praça Tahrir, se difundiram ao redor do mundo. Entre estas, estão as oposições a formas tirânicas de governos na África e no Oriente Médio, a luta pela democratização da educação no Chile, o movimento *Occupy* nos Estados Unidos, e o do *Los Indignados*, na Espanha.

Compreender a força criativa que pode acompanhar a ocorrência das manifestações e a formação de assembleias, ou seja, os atos plurais performativos que se propagam no tempo presente exige, na leitura de Butler, uma consideração atenta sobre a dimensão corporal que se vincula, e, em muitos casos, define a ação política. Indiretamente, Butler sugere retomar, no centro do acontecimento político, a questão spinozista, relançada por Deleuze, sobre o que pode um corpo, o que requer um corpo.⁶⁸ Neste sentido, o que Butler argumenta é que, sem a consideração do registro corporal compreendido como ponto de apoio da ação política, não é possível acompanharmos o alcance das formas imprevisíveis de ocupação das praças públicas ao redor da complexa organização sócio-político-econômica do mundo.

De suas considerações sobre as possibilidades inventivas possíveis a partir da atenção ao registro do corpo na política, o que Butler pretende mostrar é que existe uma inseparabilidade entre os suportes necessários para a sustentação do corpo e a ocupação do espaço público. Esta articulação diminuiu seu caráter de obviedade se tivermos presente que, para muitos, a simples disposição do corpo na rua – compreendida como um suporte mínimo de localização do corpo no espaço – requisito fundamental para ação, não é um direito garantido, nem um dado imediato. Para Butler, a rua, o pavimento, as calçadas e a arquitetura que desenha o espaço público são exigências do corpo, na medida em que são inseparáveis da possibilidade de ação e dos direitos de mobilidade deste. Assim, os “ambientes materiais são parte da ação, e eles mesmos agem quando se tornam a base para a ação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 81). Isto, contudo, não significa que toda ação política encontra nas ruas a sua condição de acontecimento. Como destaca Butler, algumas manifestações se organizam exatamente para reivindicar condições de acesso às ruas como uma base comum de infraestrutura. Neste sentido, “a rua não é apenas a base ou a plataforma de uma reivindicação política, mas um bem de infraestrutura” (BUTLER, [2015] 2018, p. 140). Deste modo, o corpo exige plataformas materiais como requisito de sua ação e de sua circulação, o que faz com que, segundo Butler, o corpo não possa ser definido como uma unidade singular, mas, senão, através das redes de relações, humanas ou não, que o apoiam, permitindo a sua condição de possibilidade. Por isso, o que Butler sugere é que é necessário, no discurso político contemporâneo, a produção do que ela nomeia de uma “visão alternativa do corpo”, isto é, que este seja compreendido não apenas por sua delimitação singular – o corpo individual – mas, fundamentalmente, a partir dos riscos e das possibilidades performativas que decorrem da vulnerabilidade relacional que articula um corpo a outros.

⁶⁸ DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

Isto nos coloca diante de uma contradição aparente, mas cujo enfrentamento, sobretudo para aqueles comprometidos à esquerda do espectro político, não é possível se furtar. É necessário nos confrontarmos com o fato de que “não podemos agir sem suportes, contudo precisamos lutar pelos suportes que nos permitem agir, ou, na verdade, que são componentes essenciais da nossa ação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 82). Em outras palavras, a ação publicamente endereçada exige suportes básicos de infraestrutura que são condição de possibilidade para a ação, com isso, algumas ações políticas lutam, exatamente, para instalar e preservar essas condições de ação. Com efeito, o que Butler afirma é que “o corpo existe em uma relação extática com as condições de apoio que tem ou demanda, mas isso significa que corpo nunca existe em um modo ontológico distinto de sua situação histórica” (BUTLER, [2015] 2018, p. 162). É exatamente porque somos dependentes e vulneráveis a estas condições materiais de apoio que nos antecedem que o corpo apenas pode existir a partir da exposição a discursos históricos e econômicos aos quais estamos socialmente submetidos. Dessa maneira, dirá Butler, “as condições de suporte nos momentos mais vulneráveis da vida são elas mesmas vulneráveis, e essas condições são em parte de infraestrutura, em parte humanas, e em parte técnicas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 145). Nas palavras de Stephen Gould, citado por Butler, apesar de *erectus*, o homem não fica de pé sozinho⁶⁹, ele é marcado nas condições que determinam sua possibilidade de ação, por uma dependência não apenas de outros humanos, mas também de outros animais, de aparatos tecnológicos, do planeta que o abriga⁷⁰.

Entretanto, se o corpo não pode ser compreendido afastado das diferentes relações de interdependência que o caracteriza, isto significa, como sambemos, que a vulnerabilidade que marca o corpo em seu caráter relacional não possui uma dimensão transitória. Contudo, não se trata simplesmente de definir o corpo por uma vulnerabilidade constitutiva, mas de afirmar que não é possível compreender a importância política do corpo sem antes localizá-lo, digamos, genealogicamente, em sua dimensão vulnerável e interdependente, nos Outros, em uma história, nos discursos sociais e econômicos, nos meios de infraestrutura que o abrigam e permitem sua sustentação. Neste sentido, vale precisar que “a vulnerabilidade nos implica naquilo que está além de nós e ainda assim é parte de nós, constituindo uma dimensão central do que pode ser provisoriamente chamado de nossa corporificação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 163). A

⁶⁹ GOULD, J. Posture Maketh the Man. In: ROSE, S. **The Richness of Life: The Essential**. Nova York: Norton, 2007.

⁷⁰ Butler sugere, em mais de um momento, que não é possível desconsiderar os artefatos tecnológicos na construção do corpo humano, de forma que sua leitura sobre a ação do corpo não é indistinta dos meios tecnológicos que o acompanham. Este argumento aparece, de maneira suposta, na importância decisiva que a filósofa atribui às formas tracionais e contemporâneas de mídia na produção das manifestações.

corporificação, no seu sentido mais fundamental, não existe apartada dos mecanismos que nos fazem vulneráveis e despossuídos na relação com os corpos.

Deste modo, para compreendermos o sentido e o alcance que a ação política adquire nas formas atuais de manifestar e de ocupar o espaço público, é necessário ter presente a importância que possui, para a constituição da ordem política, os ambientes materiais que sustentam e oferecem suporte para o corpo, ou seja, “agir em nome desse suporte sem esse suporte é o paradoxo da ação performativa plural em condições de precariedade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 72). Afinal, como afirma Butler, é através do gesto de reunir os corpos em assembleias públicas, ocupando as ruas para protestar, que “eles estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercitar a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, [2015] 2018, p. 33). Neste sentido, com seu ato, os corpos expressam para além do que reivindicam. Mais precisamente, a premissa sustentada por Butler é que a reunião dos corpos em assembleias públicas possui uma força performativa própria, em si mesma, ou seja, não dependem do discurso que as acompanha. Nas palavras da filósofa, “formas de assembleia já têm significado antes e apesar de qualquer reivindicação particular que façam” (BUTLER, [2015] 2018, p. 14). Colocar o corpo na rua, em apoio a uma manifestação, se aliar a um conjunto de corpos expostos no espaço público, é um exercício que parte, significativamente, da *presença* do corpo, demarcando importância do instante para o acontecimento performativo na política.

Os corpos juntos, reunidos em formas plurais de assembleias, “exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser codificada pela lei” (BUTLER, [2015] 2018, p. 84). Neste sentido, a performatividade, como Butler a compreende, inclui, mas extrapola, o ato da fala, abrindo espaço para as reivindicações “da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação, da persistência e da exposição à possível violência” (BUTLER, [2015] 2018, p. 84). Neste sentido, a filósofa é categórica na recusa que faz de uma leitura da ação onde esta seja delimitada pelo ato de fala, ou seja, ela considera que o ato de fala não é um modelo eficiente para compreendermos a ação política. Butler se opõe, portanto, à perspectiva de Arendt para quem o corpo não é fundamental para o ato de fala. Na leitura butleriana, as manifestações contemporâneas colocam em cena um campo de ação articulada, formas solidárias de apresentar o corpo em conjunto, que redesenham o que até então compreendemos como esfera pública e ordem política. Deste modo, a ocupação das ruas e a formação de assembleias permitem, mesmo quando na ausência de palavras, a expressão de uma reivindicação compartilhada.

Para Butler, as manifestações – que se organizam em condições e por motivos, muitas vezes, tão díspares entre si – possuem como um ponto de convergência o fato de que, em boa parte delas, o que se reivindica são as condições para adquirir ou para manter o estatuto comum e diverso da esfera pública. Ou seja, são uma forma de oposição à crescente privatização dos bens públicos de infraestrutura para atender, na maior parte dos casos, a interesses financeiros de pequenos grupos. Deste modo, as manifestações apontam para o fato de que não é possível compreender o ordenamento político a partir do ponto em que se dê como certa a existência de suportes básicos para a circulação pública do corpo, isto é, “a mobilidade é em si mesma um direito do corpo, mas é também uma pré-condição para o exercício de outros direitos, incluindo o próprio direito de assembleia” (BUTLER, [2015] 2018, p. 152). Desta feita, como já afirmamos, as ruas e os espaços públicos não estão imediatamente abertos e garantidos, em seu acesso, democraticamente, para todos.

Entretanto, é preciso considerar que a ocupação pura e simplesmente das ruas não pode ser associada imediatamente a um acontecimento digno de louvor, que se presta a interesses próximos de uma convivência democrática. Como vimos recentemente em Charlottesville, nos Estados Unidos, por exemplo, as ruas foram ocupadas com manifestações em favor da supremacia branca⁷¹. Nesta direção, como alerta Butler, “as assembleias não são intrinsecamente boas nem intrinsecamente ruins, mas assumem valores diferentes, dependendo do motivo pelo qual se reúnem e de como essa reunião funciona” (BUTLER, [2015] 2018, p. 138). Assim, apesar da esquerda tradicionalmente associar a ocupação das ruas com um acontecimento democrático, a um exercício que faz eco a uma tomada popular do poder, o acontecimento de corpos nas ruas pode perfeitamente servir a interesses de grupos da extrema direita, que reivindicam pautas conservadoras contrárias, como, por exemplo, o estreitamento de direitos para os imigrantes.

Contudo, levar a sério o antagonismo na base da ocorrência democrática, implica aceitar o direito de manifestação nas ruas mesmo dos grupos dos quais se discorde, ou seja, aceitar que as ocupações das ruas também podem se prestar a fins não democráticos. A reunião de corpos na rua não é, por si mesma, um acontecimento louvável. Com efeito, é importante considerar que “a exposição corporal pode assumir diferentes formas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 139). Em muitos casos, como vemos quando os encarcerados se coligam para se opor à violação de direitos em presídios, é na ausência de possibilidades de ocupar as ruas que as manifestações

⁷¹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/13/internacional/1502645550_679199.html>. Acessado em: 19/03/2019.

ocorrem. Deste modo, é preciso aceitar que o sentido político da exposição corporal não está definido previamente. Por exemplo, existem países onde a exposição corporal – de certo gênero ou raça – num determinado ambiente público já é, *per si*, uma forma de ocupação política. Em ambas as circunstâncias, a exposição e a manifestação se confundem. Ocorrem, também, situações em que uma luta política se constrói exatamente na tentativa de superar a exposição corporal. Não obstante, a exposição corporal como forma de manifestação mostra sua força emancipatória exatamente ao não escamotear esta posição ambígua. Nas ruas, reunidos, os corpos expressam, pelo menos em parte, a performatividade plural e corpórea que marca a possibilidade de agência política. Assim, se esta exposição evidencia a dependência e fragilidade dos corpos, Butler procura fazer dela também uma posição de resistência política.

2.3.3 – Precariedade: resistência e agência política

Em março de 2015, Judith Butler participou no México do Simpósio de la Asociación Internacional de Filósofas, em que apresentou uma conferência intitulada “Vulnerabilidad y resistencia revisitadas”⁷². Nesta ocasião, expressou publicamente sua indignação contra o desaparecimento de 43 jovens alunos da Escola Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa, além de ter participado de manifestações exigindo punição e esclarecimento das autoridades mexicanas, pelo fato de que, entre os acusados da violência, estavam policiais⁷³. Contudo, em meio à comoção que agitava o país, a conferência proferida por Butler deixou evidente uma importante articulação entre a condição precária da vida e a categoria política de resistência. Mais especificamente, a inserção explícita desta categoria permitiu uma mediação capaz de fazer com que o conceito operatório de vulnerabilidade fosse mais declaradamente referido não apenas à dimensão passiva – como um dano possível que se sofre – mas também que fosse articulado de maneira ativa, expressando uma forma de agência e, conseqüentemente, um modo de resistência.

Com este movimento, o que se redesenha é a perspectiva inicial que interliga a força política que articula estas duas categorias. No esforço de caracterizar a dimensão da precariedade, Butler, por vezes, ofereceu margens para que a noção fosse compreendida como

⁷² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eU8fqEPdDFo>>. Acessado em: 10/01/2019.

⁷³ Sobre isto, ver: LOTH, L. **Sepultura de palavras para os desaparecidos**. Florianópolis: Insular, 2018.

oposta à capacidade de agência, como se, de alguma forma, a necessidade de reivindicar e de convocar à uma luta coletiva contra a indução política da precariedade implicasse uma espécie de despotencialização daqueles que estão em condição precária, enfim, como se a luta conjunta por proteção de direitos suplantasse a capacidade de resistência das minorias. Ao precisar os termos de sua leitura, desfazendo esta oposição, Butler passa a destacar, mais explicitamente, “a vulnerabilidade como uma forma de ativismo ou como aquilo que é de algum modo mobilizado em formas de resistência” (BUTLER, [2015] 2018, p. 137). Não obstante, é bem verdade que, quando acompanhamos textos anteriores, como *Vidas precárias* ou mesmo *Quadros de guerra*, não é incomum encontrarmos a noção de precariedade atrelada às formas de resistência; contudo, mesmo quando analisa inicialmente as formações de coligações, o caráter produtivo do poder, presente na condição de precariedade, parece ser anunciado mais timidamente pela filósofa. Assim, podemos dizer que o que anima o renovado interesse de Butler pelas assembleias, pelas ocupações das ruas, pelas insurgências populares, a análise mais detida que realiza do uso político do sionismo pelo governo de Israel, bem como a maior atenção às ondas migratórias que tomam a Europa nas últimas décadas objetiva, é *também*, demarcar a necessidade de atrelar indistintamente a vulnerabilidade à resistência.

O que caracteriza fundamentalmente a leitura de Butler sobre a prática de resistência que acompanha a reunião coletiva dos corpos precários não é simplesmente o fato de que estes, com seu ato, irrompem na esfera pública, exercendo um direito de aparecer, mas, de maneira mais precisa, que, com seu gesto, estes corpos “se apoderam de um espaço já estabelecido permeado pelo poder existente, buscando romper com as relações entre o espaço público, a praça pública, e o regime existente” (BUTLER, [2015] 2018, p. 94). O que Butler destaca é que as assembleias públicas possuem a função estratégica de, em sua própria ocorrência, denunciarem os limites do ordenamento da esfera política, uma vez que evidenciam como os discursos de poder nem sempre funcionam de maneira coesa na realização de seus objetivos. Ou seja, na sua circulação, os discursos de poder produzem fendas que permitem uma apropriação e um redirecionamento do sentido. Assim, dirá Butler, “os corpos são eles mesmos vetores de poder por meio dos quais o direcionamento da força pode ser revertido” (BUTLER, [2015] 2018, p. 93). A exposição pública e conjunta dos corpos guarda consigo a força de alterar os eixos de atuação do poder, conferindo novas possibilidades de arranjo nos discursos que sustentam a legitimidade das formas estabelecidas de sociabilidade.

Para Butler, um ponto louvável das manifestações contemporâneas, como foi o caso das manifestações no México, é que nestas os corpos desimportantes e vulneráveis – coligados em

assembleias, lutando contra a predação dos meios materiais necessários para a sustentação da vida vivível – através de sua ação conjunta, eles não apenas adentram uma zona de aparecimento, mas, mais radicalmente, eles estabelecem em ato a ação performativa de criar, de fazer surgir a esfera social de aparecimento. É preciso insistir neste ponto que consideramos central para localizar a força ativa que caracteriza, leitura butleriana da vida precária. O que a autora argumenta é que os corpos abjetos, descartados por sua ausência de valor, não estão, por este motivo, numa condição externa à ordem política. Nas palavras da filósofa,

não existe poder soberano lançando o sujeito para fora do domínio do político propriamente dito; ao contrário, existe uma operação mais variada e difusa de poder e força que detém e lesa corpos nas ruas [...] e isso é uma forma específica de desamparo político (BUTLER, [2015] 2018, p. 154).

As formas de vida que se encontram em constante exposição ao dano, à violação, aqueles que carecem das condições básicas para a prosperidade da vida, como alimentos, abrigo, medicamentos, não são Outros dos discursos do poder; de maneira inversa, são efeitos do poder. Como tal, se estabelecem dentro da esfera política, e, por isso mesmo, é possível localizar as suas condições particulares de agência política que assumem. Nos termos de Arendt, estas vidas abjetas não são relegadas ao domínio do pré-político.

Neste sentido, a perspectiva de leitura adotada por Butler para compreender a esfera política de sociabilidade também se opõe à concepção de vida nua formulada por Giorgio Agamben (2007). Mais diretamente, para Butler (2007 [2007]), esta categoria estabelecida pelo filósofo italiano não permite a compreensão devida das modalidades de resistência advindas da condição de precariedade. Para Agamben, a incidência do poder soberano implica na inclusão de uma esfera da vida, a vida nua, que, à mercê do poder absoluto deste, fica condenada à uma região de indeterminação política, isto é, “as vidas nuas” habitam uma espécie de limbo, numa externalidade rigorosa do político. Por seu turno, em uma perspectiva que se propõe oposta à de Agamben, na leitura de Butler a afirmação positivada da precariedade não pode ser equiparada a uma condição de passividade, de exclusão da *pólis*, como sugere a leitura de Agamben, em sintonia com a de Arendt. As vidas precárias habitam não uma posição de externalidade aos discursos do poder, mas, de outro modo, vivem sob efeito de uma indução política que as constrange por intermédio destas relações. Ou seja, as vidas precárias se encontram em “uma situação de exposição forçada” aos discursos de poder (BUTLER, [2009] 2015, p. 93). Com isso, não existe uma centralidade soberana que determina uma exclusão unilateral destas vidas para fora do político. A potencialização da condição precária exige, deste

modo, inverter esta perspectiva de leitura que possui, como efeito colateral, a despotencialização, quando não o apagamento, da ação política das minorias.

Além desta posição de externalidade do poder, que acaba por tornar estéreis as possibilidades de ação política das vidas descartadas pela incidência normativa, a potencialização da condição precária exige, na leitura de Butler ([2015] 2018), que recusemos, explicitamente, duas leituras frequentemente interligadas na compreensão social da vida em situação precária. A primeira delas é a que interliga, de maneira linear, a precarização com julgamentos morais de rebaixamento social. Estes discursos, frequentemente, replicam formas que insistem numa leitura individualizada, que, em última instância, responsabiliza o sujeito por sua situação.

Uma segunda perspectiva a ser recusada é a que procura atrelar a ausência de condições mínimas de subsistência a discursos tradicionais que adotam uma visada paternalista da vida precária. É o caso, muitas vezes, afirma Butler ([2015] 2018, p. 7-29), das formas assumidas pelos discursos que propagam o ideal cristão da caridade e do trabalho de atenção realizado pelas ONGs e entidades filantrópicas. Ambas as perspectivas, em muitos casos, redundam não apenas numa subordinação hierárquica ao cuidado oferecido, mas, sobretudo, numa atuação que não se compromete efetivamente com a promoção da igualdade social. Neste sentido, dirá Butler, não é incomum encontrarmos nas entidades filantrópicas formas de atuação social que “restabeleçam e naturalizem relações de desigualdade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 156), ou seja, precisamente aquelas que lutamos para combater.

Não obstante, por intermédio da noção de performatividade, Butler procura traçar condições para desenhar uma nova potencialidade que interliga os corpos, em sua vulnerabilidade, e a ação política de resistência. Para avançar na compreensão destas formas de luta política, podemos tomar mais de perto o exemplo, oferecido pela filósofa, das manifestações revolucionárias que tomaram a praça Tahrir, no centro do Cairo. A manifestação, através de sua própria organização social estabelecida na praça pública, realizou performativamente as reivindicações pelas quais os corpos se reuniram. O ato conjunto de uma multidão de pessoas que ocuparam prolongadamente a praça – protestando contra uma forma autoritária de governo – exigiu o estabelecimento de uma logística complexa para dispor e garantir condições de permanência dos corpos na rua. O desejo de manifestar foi acompanhado de querer dormir no espaço público, e, logo, da necessidade de tomar banho, de se alimentar, de utilizar banheiros num ambiente que, até então, não estava preparado para receber esta forma de ocupação. Desta feita, o acontecimento da manifestação permitiu o estabelecimento de uma

nova forma de sociabilidade em que os trabalhos foram repartidos sem obedecer a nenhuma diferença hierárquica entre os gêneros, um sistema horizontal de alianças foi construído, fazendo com que houvesse uma divisão igualitária das tarefas necessárias para a permanência na praça. Do mesmo modo que as tarefas de manutenção e de proteção, o direito de fala circulou democraticamente pelas pessoas que ocuparam o local (BUTLER, [2015] 2018, p. 99). Assim, as manifestações, e, conseqüentemente, as reivindicações que as determinaram não aconteceram sem a construção de uma ampla rede de apoio que criou as condições para que estas fossem possíveis.

O que Butler destaca, neste exercício performativo de ocupação da praça, é como, através deste modelo de funcionamento, as manifestações anteciparam as condições de realidade daquilo que reivindicam, estabelecendo, de maneira efetiva, modos mais igualitários de funcionamento que podem, potencialmente, ser transportados para outros lugares, cidades ou países. Elas favorecem, de algum modo, a construção de outras e novas formas de sociabilidade. Neste sentido, segundo Butler, a resistência foi expressa não apenas através dos gritos e palavras de ordem direcionados contra o poder instituído, mas, principalmente, na forma como

as pessoas cuidavam dos seus vários alojamentos na praça, as camas no calçamento, os postos médicos e os banheiros improvisados, os lugares onde as pessoas comiam, e os lugares onde estavam expostas à violência que vinha de fora (BUTLER, [2015] 2018, p. 99).

A forma ativa de resistência foi expressa pelos corpos expostos ao dano no ato de performarem, de fazer surgir, em praça pública uma forma democrática de convivência. Deste modo, afirma Butler, “essas ações foram políticas no sentido simples de estarem derrubando uma distinção convencional entre o público e o privado a fim de estabelecer novas relações de igualdade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 99). Ou seja, elas atualizaram, com a persistência dos corpos na praça, a novidade que desejavam instaurar, colocaram no centro da cena pública a possibilidade, pelo menos parcial, do novo que reivindicavam.

Não foi distante dos riscos e da exposição permanente à violência e à agressão que os sujeitos mantiveram a posição de resistência política, sustentando, a cada instante, o desejo de manter a praça ocupada. Com isso, exercitaram, com seu ato político, “uma maneira de colocar o corpo em risco em sua insistência, obstinação e precariedade, superando a distinção entre o público e o privado durante o tempo da revolução” (BUTLER, [2015] 2018, p. 107). A presença dos corpos nas ruas, a reunião dos corpos em assembleias, veio acompanhada de um novo

desenho no ordenamento social, de uma ressignificação, mesmo que temporária, das formas de sociabilidade, favorecendo com isso a experimentação conjunta e plural de formas de coabitação, que embaralham as fronteiras tradicionais que separam o público do privado.

Desta maneira, as assembleias públicas e as formas de ocupação das ruas usam, afirmativamente, a transitoriedade que as determinam. Elas corporificam, em praça pública, um acontecimento provisório, mas “plural de coexistência que constitui uma alternativa ética e social distinta da responsabilização” (BUTLER, [2015] 2018, p. 22). De maneira incipiente, mas efetiva, estas formas de assembleias ensaiam performativamente a soberania popular, na medida em que atualizam, em primeiro plano, novas formas de convivência, que tem como base o reconhecimento compartilhado da condição precária e da interdependência que interliga os corpos, de maneira performativa e plural. Assim, o que Butler afirma é que “a vulnerabilidade pode ser uma função da abertura, ou seja, de estar aberto a um mundo que não é completamente conhecido ou previsível” (BUTLER, [2015] 2018, p. 163). É preciso, portanto, persistir no aproveitamento das brechas que desestabilizam a operação regulatória do poder.

Não obstante, estar nas ruas, sustentar a presença dos corpos em manifestações contra as formas políticas que sustentam a distribuição desigual da precariedade é um ato arriscado que não se faz na ausência do corpo exposto à possibilidade de dano. Como sabemos, esta exposição corporal é acompanhada do risco iminente de violência policial, como acontece frequentemente quando eles procuram conter agressivamente a ocupação das ruas, como aconteceu, por exemplo, no México, mas sem desconsiderar que esta violência desmedida é uma constante ao redor do mundo. Contudo, é na precariedade da ocupação das ruas, e por intermédio dela, que os corpos – através da expressão de seu direito de reunir – afirmam a vulnerabilidade enquanto resistência.

Mas se, como vimos, as ruas não são o *locus* exclusivo das formas de manifestações políticas, isto significa que a resistência possível não está circunscrita ao exercício de liberdade dos corpos ocuparem as praças e os locais públicos, mas inclui também, por exemplo, a resistência política dos corpos encarcerados que se articulam em formas próprias de solidariedade. Nas palavras de Butler, “as formas de solidariedade e ação que emergem dentro das prisões, incluindo greve de fome, também constituem uma forma de liberdade, e isso também precisa ser reconhecido como uma forma ativa de resistência” (BUTLER, [2015] 2018, p. 150). Embora o direito de reunião esteja forçosamente recusado, os corpos, nas prisões, onde encontram-se impedidos de circular livremente, não estão, no limite, impedidos de construir

formas próprias e ativas de assembleias. É o que vimos, por exemplo, circular através das poesias produzidas em Guantánamo.

As poesias produzidas no cárcere, sob o efeito da exploração da sujeição corporal, de torturas e humilhações a que foram submetidos os sujeitos presos, são expressões ativas da solidariedade como forma de resistência. Nas palavras da autora, os poemas “são atos críticos de resistência, interpretações insurgentes, atos incendiários que, de algum modo inacreditavelmente, vivem através da violência à qual se opõem” (BUTLER, [2009] 2015, p. 97). Com sua leitura, que adjetiva positivamente a ação de resistência dos encarcerados, Butler acaba por expor certo limite de uma perspectiva que associa a liberdade à condição de ação e resistência. É neste sentido que, para a filósofa, as redes de solidariedade que se estabelecem dentro da prisão são também “formas de ‘assembleia’ nas quais “aqueles com o exercício da soberania suspenso exercem uma forma de liberdade por meio de greves, petições e formas de representação legal e política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 188).

Desta maneira, se os corpos presos são, por definição, impedidos de ocupar livremente as ruas e as praças, estes não estão privados do poder de praticar ações de resistência e oposição a certos funcionamentos institucionais, como vemos exemplificado nos casos em que acontece uma recusa decidida por interromper a alimentação, ou por seguir realizando trabalhos forçados. Afinal, mesmo a prisão, no seu funcionamento mais elementar, depende do ato conjunto dos corpos presos e quando estes corpos decidem voluntariamente parar, o que eles expõem é a falha regulatória, a perda de controle do poder por parte do sistema prisional, de forma a permitir a eclosão das reivindicações. Contudo, não é possível esquecer que a capacidade de ação destes corpos se constitui no limite da própria vida colocada em risco, e, neste sentido, a interrupção voluntária e conjunta da alimentação “é uma representação corporal, seguindo protocolos próprios de performatividade; ela representa o que deseja mostrar, e aquilo que deseja resistir” (BUTLER, [2015] 2018, p. 151). Assim, estas ações conjuntas e solidárias expressam a força ativa de resistência que advém dos corpos privados de liberdade. Estes expostos às condições insalubres, e frequentemente violentas dentro das prisões, são, ao mesmo tempo, vulneráveis e capazes de resistência.

É também por este viés – que atribui valor às formas ativas de resistência, inclusive aquelas que não contam, como forma de luta política, com a possibilidade de ocupar o mesmo espaço físico – que Butler localiza as ações políticas que acontecem através do ambiente virtual. Se, como vimos, existem formas efetivas de solidariedade que decorrem dos corpos encarcerados, é preciso destacar, na mesma direção – e em sintonia com as considerações sobre

o ordenamento político contemporâneo – a função de resistência que acompanha as formas virtuais de comunicação. Para Butler, o corpo vulnerável encontra suas condições de ação em uma rede de apoio, e estas, como afirmamos brevemente, incluem não apenas o suporte de um espaço físico e a presença de outros seres humanos, mas, da mesma forma, diferentes artefatos tecnológicos. Nesta direção, as ferramentas virtuais se encontram a serviço *também* de formas ativas de resistência quando, por exemplo, permitem o registro da violência policial, ou mesmo a criação de laços solidários, de sistemas de alianças, em locais dominados pelo poder paralelo, ou submetido à violência policial.⁷⁴

Deste modo, para Butler, se a vulnerabilidade possui uma dimensão passiva, ela possui, correlatamente, uma dimensão ativa, isto é, implica uma forma de agência, uma posição de resistência política. Pretender uma articulação semântico-política entre a categoria de vulnerabilidade e a noção de resistência supõe acatar positivamente esta ambivalência – entre a atividade e passividade – que acompanha esta aproximação. Assim, o trato da vulnerabilidade como um operador político, implica numa uma tensão permanente entre a “exposição” e condições para ação. Em outras palavras, potencializar a dimensão política advinda da afirmação precária implica um trato constante com a ambivalência inescapável em nos lançar à condição vulnerável. Como assevera Butler,

não é que a vulnerabilidade seja convertida em resistência, em um ponto em que a força triunfa sobre a vulnerabilidade. A força não é exatamente o oposto da vulnerabilidade, e isso fica claro, eu sugeriria, quando a própria vulnerabilidade é mobilizada não como uma estratégica individual, mas coletivamente (BUTLER, [2015] 2018, p. 165).

A afirmação da resistência, que advém da condição de vulnerabilidade, supõe, portanto, a capacidade de derivar a força política *apesar* da exposição ao dano; e este manejo de forças é possível, apenas se aceitarmos a tensão inescapável que marca a condição vulnerável. Neste sentido, dirá Butler, “a vulnerabilidade e a resistência podem acontecer, acontecem, e até mesmo devem acontecer ao mesmo tempo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 155). Com isso, o que se rejeitam, expressamente, são práticas discursivas construídas e perpetuadas para manter formas sociais de subjugo das minorias, denegando sua capacidade de ação política. Como é o caso, nos parece, do tratamento dispensado, em algumas formas de atenção pública às

⁷⁴ Esta discussão é, certamente, bem mais complexa do que abordamos. De maneira sintética, procuramos localizar a dimensão potente favorecida pela diversificação das formas de comunicar, possível com o advento de novas tecnologias. Contudo, não é possível esquecer que este mesmo processo tem permitido, ao redor do mundo, manobras políticas, como as que ocorreram no *Brexit* e nas últimas eleições americanas.

populações indígenas no Brasil, em que políticas públicas que visam ao fortalecimento e à emancipação social da singularidade indígena, são preteridas em favor de ações que se avizinham ao assistencialismo, quando não ao descaso. Pretender que a vulnerabilidade seja o eixo ativo de formas possíveis de ações políticas significa ter presente que “populações marcadas por uma vulnerabilidade e uma precariedade diferencial não estão por esse motivo imobilizadas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 165). Deste modo, quando de forma inesperada uma minoria subjugada toma as ruas lutando por direitos, expondo sua vulnerabilidade, já estão, da mesma forma, exercendo uma capacidade de agência política, atualizando práticas políticas de resistência.

Seguindo esta aposta, que interliga vulnerabilidade e resistência, a potencialização do registro político no tempo presente exige não apenas que reivindicemos um *lugar* na cadeia discursiva, mas também que lutemos para que as palavras e os conceitos possam ser apropriados e ressignificados na sua potencialidade crítica. Como afirma Butler de maneira categórica, se as vidas precárias estão, dentro da esfera política, entregues aos riscos de violência e de dano “é claro que precisamos de uma linguagem para descrever esse estatuto de exposição inaceitável” (BUTLER, [2015] 2018, p. 89). Assim, reconhecer que as vidas sem valor de luto não estão lançadas fora do político implica, como consequência, a necessidade política de insistirmos na construção de novos e potentes termos que nos permitam descrever, adequadamente, o estatuto precário das vidas constituídas no limiar normativo. Em outras palavras, é fundamental, neste movimento de ressignificação desconstrutiva, se opor e recusar o predomínio de formas de linguagem que são, muitas vezes, limitadas para nomear e entender as complexas formas de resistência que advém de corpos expostos à maior vulnerabilidade. Deste modo, se, como vimos, a resistência política inclui a exposição ativa do corpo vulnerável, ela se articula, na mesma medida, ao registro da linguagem, portanto, do pensamento.

Além disso, é preciso destacar que considerar positivamente os modos de resistência que derivam da precariedade nos coloca novamente diante da problemática ética entreaberta pela categoria da responsabilidade. Afinal, como afirma, Anisa A. de la Rosa (2017), a defesa da condição de agência política das minorias não implica, por uma via negativa, a desconsideração da nossa responsabilidade social com as vidas precárias. Ou seja, o valor positivo que se atribui à capacidade de resistência que acompanha as vidas vulneráveis não retira a necessidade de favorecermos uma mobilização política em torno destas vidas. Considerar que a precariedade é, antes de mais nada, o efeito de uma indução política por parte de instituições sociais e econômicas significa reconhecer que a responsabilidade, como

categoria ética, circula de maneira assimétrica nas relações sociais. Isto é, se a precariedade é repartida de maneira desigual, atingindo um grupo mais do que outros, a responsabilidade decorrente desta repartição não pode ser partilhada de maneira igualitária. Existe, portanto, uma assimetria que acompanha a distribuição da responsabilidade pelas vidas precárias e que não pode ser reduzida simplesmente à suposição de que cada indivíduo é o responsável por uma precariedade que é politicamente induzida. Afinal de contas, a crença propagada pela racionalidade do mercado, ao sugerir que cada indivíduo é o responsável exclusivo por sua condição precária, age para negar a assimétrica responsabilidade, ou seja, para disfarçar o fato de que a precariedade é, ela mesma, uma condição desejada do cálculo mercadológico.

Em outras palavras, a aproximação entre a vulnerabilidade e a resistência implica a desconstrução das bases individualistas que caracterizaram a construção da noção de responsabilidade – em termos contemporâneos, uma oposição à lógica meritocrática – como condição para que se possa repensar os fundamentos desta noção, desatrelando-a dos referenciais de autossuficiência. Na leitura de Butler, o discurso neoliberal mobiliza a categoria ética de responsabilidade, a partir de uma intrincada encruzilhada. Sob a injunção desta forma discursiva, as subjetividades, reguladas pela égide “empresários de si mesmo” – para nos valeremos de um termo de Foucault (2004) no *Nascimento da biopolítica* – são forjadas segundo um modelo de autossuficiência econômica em que impera a noção de responsabilidade atrelada à de individualidade. O sujeito é o responsável exclusivo por si mesmo, e não pelos outros. Nesta lógica discursiva, que mobiliza de maneira perversa a contradição, cada um é o responsável pela gestão do seu sucesso ou do seu fracasso econômico-social.

Entretanto, conjuntamente com a ação deste mecanismo culpabilizador, grandes grupos econômicos operam no sentido de precarizar as condições de acesso às infraestruturas que partilham as condições de socialização. Assim, nas palavras de Butler, “somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma” (BUTLER, [2015] 2018, p. 20). A precarização induzida, que legitima o lugar de sucesso daqueles que alcançam êxito na gestão empresarial de si, descarta – através de uma responsabilização moral – aqueles que, em condições de subemprego, incapacitados de pagar planos de saúde ou sistemas de previdência, fracassam em escapar das condições de subjuogo impostas pela lógica financeira. Como consequência, um círculo perverso se instaura, uma vez que o fracasso moral destes últimos em empreender formas eficientes de gestão de si mantém o curso deste mecanismo culpabilizante, que, no nível institucional, reduz

o investimento nas formas de comuns de bem-estar social, fazendo com que recaia sobre o sujeito o peso do seu insucesso.

Para Butler, em oposição à hegemonia desta lógica discursiva, não obstante as dificuldades, é preciso insistir na tarefa política de “reverter e renovar seu [o] significado” (BUTLER, [2015] 2018, p. 20) da noção de responsabilidade, o que significa considerá-la não pelo viés da autossuficiência, mas a partir de um *ethos* de solidariedade que tenha presente a centralidade da condição partilhada de precariedade. Se preferirmos um termo em voga, é preciso desenvolver formas de sociabilidade que *impliquem* de maneira coletiva os sujeitos, desmontando, com isso, o discurso enlouquecedor que interliga uma hiper-responsabilização com a ausência de investimento em formas democráticas de emancipação social.

2.3.3.1 – Reivindicando a esfera pública: o direito de ter direitos

Na perspectiva de Butler, Hannah Arendt, principalmente em *Condição humana* (1995), realiza uma leitura da sociabilidade compreendida a partir de uma oposição rigorosa entre a esfera pública – compreendida como o campo da ação e da independência; da esfera privada – entendida como espaço de dependência e ausência da ação. Entretanto, se esfera pública e esfera privada se opõem estritamente, como sugere Arendt, ficamos diante de uma questão importante: como podemos compreender e potencializar o deslocamento que vai da esfera privada para a pública? A hipótese de Butler é que, na ausência das condições mínimas que fazem a vida prosperar e do fato que uma luta pode e deve ser travada contra a manutenção desta ausência, não é possível, como supõe Arendt, acreditar que esferas pública e privada se opõem para constituir o campo da ação política. Afinal, diante destes sujeitos cujas vidas não importam e, sobretudo, para eles, verificamos que espaço público do político atravessa a esfera do privado. Deste modo, o que Butler pretende, recorrendo à Arendt, é interrogar a validade e operacionalidade política de, no tempo presente, sustentar uma oposição entre público e privado.

Para Butler, em última análise, esta oposição sustentada por Arendt remonta à concepção grega clássica de *pólis*, onde o que estava em questão era um modelo de ação política compreendida em continuidade com o espaço de aparecimento do corpo. No contexto grego – e também no romano – o ato político não é determinado pelo espaço físico, mas pelo campo de

aparecimento da ação e da fala exercida de maneira conjunta. Com isso, é a ação, o “entre”, que define a localização do gesto político, e isso implica, segundo Butler, que “a ação política acontece na condição de aparecimento do corpo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 85); ou seja, o espaço de aparecimento, que caracteriza a esfera política, não é anterior à ação política de encontro entre os corpos. Assim, existe um “entre”, um encontro entre participantes, que faz transitar a localização do político, desamarrando-o, pelo menos parcialmente, de sua localização geográfica, o que significa, em termos arendtianos, que o político não existe sem este espaço de aparecimento, mas também que é este espaço transitório que faz surgir o político.

Por essa filiação clássica, Arendt replica em sua leitura, sustenta Butler, as formas de exclusão, inclusive de gênero, que marcaram o ordenamento hierarquizado do político na Antiguidade clássica. Neste contexto, o corpo que ocupa e age na esfera pública é predominantemente masculino, sendo o das mulheres, dos escravos, das crianças e dos estrangeiros relegados às sombras do domínio privado, portanto, fora do campo do político. Desta feita, é, sobretudo, a fala masculina que assume “a forma paradigmática da ação, fisicamente isolada do domicílio privado, que é por sua vez, envolto em escuridão e reproduzido por meio de atividades que não constituem propriamente ações nos sentidos próprio e público” (BUTLER, [2015] 2018, p. 85). Contudo, se nos ativermos a este modelo de compreensão do ordenamento político, encaminhado na leitura de Arendt, não será possível compreendermos o estatuto de desimportância política que possuem estes sujeitos relegados para fora da esfera pública, bem como acataremos uma perspectiva que restringe e despotencializa o campo de agência destes corpos. Nas palavras de Butler, essa perspectiva arendtiana desconsidera a potência de ação política que advém destes espaços relegados ao domínio dos “pré-políticos ou extrapolíticos e que irrompem na esfera do aparecimento vindo do lado de fora, como o lado de fora dela, confundido a distinção entre o dentro e o fora” (BUTLER, [2015] 2018, p. 88). O modelo, definido por Arendt para constituir a ordem política, fixa, como condição de possibilidade daquele, o campo do pré-político – habitado pelos espectros da forma masculina – como um espaço saturado pelas relações de poder. Butler, em contraposição a esta leitura, insistirá na possibilidade política de fazermos deste campo de saturação, “o ponto de partida para uma teoria do político que inclui formas dominantes e subjugadas, modos de inclusão e de legitimação, bem como os modos de deslegitimação e de suspensão” (BUTLER, [2015] 2018, p. 89). Butler insiste para que, mesmo as vidas consideradas sem direito, aquelas que lutam pelo direito de possuir direitos, sejam compreendidas dentro do campo do político e não em seu exterior.

Não obstante, pelos menos na leitura de Butler, esta posição de Arendt seria marcada por um relevante contraponto crítico. Assim, como já indicamos, quando nos anos 1960, Arendt, ao analisar a condição dos apátridas e dos refugiados, reivindica para estes o direito de possuir direitos, o que ela está operando é uma reconsideração na sua perspectiva de compreensão do ordenamento político. Segundo Butler, existirá, então neste contexto, uma oposição à leitura sustentada por Arendt, sobretudo em *Condição humana*, uma vez que, através da prioridade concedida à reivindicação deste direito fundamental, por mais que continuem sendo compreendidos como seres excluídos do espaço público, eles não estão incapacitados em seu campo de ação.

Deste modo, podemos dizer que, se Butler seleciona as manifestações contemporâneas como um alvo de análise, é para, através delas, atingir as bases de um funcionamento secular, que definiu o espaço de sociabilidade através do modelo grego segregacionista de *pólis*. Através deste reordenamento crítico, o que a filósofa espera é construir condições para que a democracia seja possível de uma maneira radical. Não obstante, para isso é preciso superar essa oposição clássica, que encontrou eco nas palavras de Arendt, entre o privado e público, regulando de maneira seletiva os espaços e determinando os corpos livres que podiam circular no espaço público, ocupando a esfera do político.

Portanto, o que Butler recusa da leitura de Arendt é precisamente a perspectiva que camufla, quando não nega, o fato de que a ação é um ato corporal que não se realiza sem um conjunto complexo de apoio que a permite. Nas palavras de Butler, “os suportes materiais para ação não são apenas parte da ação, mas são também aquilo pelo que lutamos, especialmente nos casos em que a luta política é por alimento, empregabilidade, mobilidade e acesso às instituições” (BUTLER, [2015] 2018, p. 83). A ação humana não existe apartada de uma rede de suportes que, ao mesmo tempo, a constitui e torna possível.

Para Arendt a esfera do aparecimento não é anterior ao momento da ação política. Em oposição a esta leitura, mas em consonância com a centralidade conferida à promoção de formas mais igualitárias de viver e de ocupar a esfera pública, Butler afirma que “o espaço de aparecimento nem sempre pode ser separado das questões relativas a infraestrutura e arquitetura, e que elas não apenas condicionam a ação, mas participam da criação do espaço da política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 142). Deste modo, os suportes de infraestrutura que tornam a vida possível se articulam com a esfera pública do aparecimento.

Além disso, como consequência da prioridade conferida à vulnerabilidade e da recusa à oposição rigidamente estabelecida entre a esfera pública e a esfera privada, Butler sustenta que

o registro da necessidade corporal, como alimentação, abrigo, tradicionalmente compreendido atrelado à esfera privada, rompa esta delimitação para se transformar na base fundamental que orienta a construção do ordenamento político. Se, como vimos por outro viés, concordarmos que não é possível desatrelarmos a constituição do político do incentivo global às formas de preservação da vida, então teremos que inferir que a vida a ser preservada é, antes de tudo, uma vida corporal. Ou seja, para Butler, as necessidades básicas para a prosperidade do corpo, bem como o domínio das incidências normativas que não escolhemos, como por exemplo, o fato de que nosso corpo, independentemente de nossa vontade, é conformado a práticas e discursos de gênero, está no centro do que visa o político. Nas palavras da autora, “as dimensões mais urgentes e em grande parte involuntárias da nossa vida, que incluem a fome a necessidade de abrigo, cuidados médicos e proteção contra a violência [...] são cruciais para a política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 105).

Se for possível que a ordem política seja compreendida atrelada à promoção de formas mais igualitárias de coabitação, que salvaguardem a diversidade das formas de vida, então é preciso nos opormos às formas discursivas que replicam este modelo segregacionista de sociabilidade através de práticas que procuram justificar os méritos de alguns, em detrimentos da dificuldade ou mesmo da insistência de condições materiais de outros. Na leitura de Butler, é necessário não apenas “levar as urgências materiais do corpo para a praça, mas torná-las centrais para as exigências da política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 106), invertendo, com isso, a prioridade concedida a um modelo de espaço público definido a partir do lugar garantido de alguns, e da exclusão de outros. O debate sobre o campo circunscrito pelas necessidades – compreendido como as exigências de suporte fundamentais para a sustentação do corpo – não pode ser confinado ao interior do espaço privado, mas deve, de outra forma, ocupar a esfera luminosa da praça pública.

2.4. – Embarços da pluralidade: limites da soberania e políticas de coligações

Existe, certamente, uma incompatibilidade entre o projeto político construído em torno da vulnerabilidade e as políticas afirmativas que se pautam num viés identitário. Estas se prestam, em larga medida, a manobras políticas diversas que estão na contramão da pretensão de Butler. Foi, por exemplo, em nome da segurança da “nação” que o Departamento de Defesa

americano dispensou vidas também de soldados americanos. Estes, se, por um lado, eram valiosos e “necessários” para defender a nação, por outro, por mais que tenham, por vezes, sua morte heroicamente desenhada, foram tratados como vidas colocadas para morrer, como um corpo que, ao mesmo tempo, tem e não tem valor. Na base desta crítica da manipulação política da categoria de identidade, encontra-se a oposição a um modelo soberano de sujeito. Esta oposição é, na leitura de Butler, uma condição necessária para pleitear a formação de coligações que articulem a luta política das minorias. Com efeito, as coligações são formas de alianças políticas que se constituem entre sujeitos que, mesmo não tendo uma identidade em comum – ou que até mesmo tenham posições antagônicas – se alinham em função de uma reivindicação ou de uma construção mais ampla do que significa viver junto, em contato com as diferenças. Deste modo, a anterioridade concedida à categoria de vulnerabilidade permite uma interrogação da noção de soberania, não apenas neste plano do sujeito, mas também, do Estado. Se a soberania é um conceito basilar para a teoria política moderna, a hipótese que Butler sustenta é que é necessário ressignificar em outras bases a soberania do Estado e do povo. Deste modo, apesar de encontrar no Estado de Israel um exemplo da necessidade de limitar o direito às pretensões de soberania judaica, esta crítica, se amplia, com Arendt, à própria constituição do Estado moderno. Para Butler este movimento crítico ao modelo de soberania – do sujeito e do Estado – abre espaço para vislumbrarmos outras formas de compreendermos o “nós”, como uma pluralidade indispensável para a experiência democrática.

2.4.1 – Viver juntos, num mundo de diferentes

Não é exagero afirmar que o projeto político de Butler têm como alvo o favorecimento de um reordenamento social e político que se faz possível graças à mediação da categoria de vulnerabilidade, de maneira que toda a análise é conduzida para interrogação de como é possível construirmos um “nós” que tenha na diferença o seu princípio. Assim, tendo a vulnerabilidade como fundamento, como pensamos a “articulação” compreendida como uma multidão de “não-eus”? Afinal, “se o sujeito é sempre diferenciado”, como é possível e por que vias a noção de vulnerabilidade favorece e incita uma interligação política entre as minorias? Ou, em outros termos, como articular o que pode existir de comum nas diferentes demandas

das minorias? Na leitura de Butler, esta tarefa implica, de saída, um duplo movimento: primeiro reconhecer que o multiculturalismo e o liberalismo são insuficientes para organizar esta tarefa, o que supõe uma crítica à noção de identidade como base de um ativismo político; segundo, aceitar, seguindo Laclau e Mouffe (2015) que existe um antagonismo insuperável na base de nossa organização político-democrática.

Este duplo movimento, que interroga a validade de uma concepção a-histórica de sujeito, é necessário para que se construa o que Butler nomeia como políticas de coligações. As coligações se organizam

menos por questões de “identidade” ou termos de reconhecimento comumente aceitos do que por formas de oposição política a certas políticas estatais e outras políticas regulatórias que efetuem exclusões, rejeições, suspensão parcial ou plena da cidadania, subordinação, degradação ou coisa assim (BUTLER, [2009] 2015, p. 210).

Trata-se, portanto, de procurar estabelecer formas de alianças e de mobilização políticas que ultrapassem os particularismos das lutas identitárias, mas que mantenham do mesmo modo um encontro aberto à articulação de diferentes minorias. Em outros termos, Butler aposta na possibilidade de se “reorientar as políticas de esquerda no sentido de considerar a condição precária como uma condição existente e promissora para mudanças em coligações” (BUTLER, [2009] 2015, p. 50). Esta pretensão não desconsidera, contudo, a duplicidade de sentidos que definem o termo coligação. Afinal, é necessário reconhecer que coligações podem ser construídas reguladas por diferentes sentidos, com propostas que não necessariamente se avizinham a uma concepção democrática.

Não obstante os usos possíveis deste termo fora do marco democrático, Butler acredita que esta categoria pode ser suficientemente adequada para indicar a construção de redes de solidariedades que expressem a articulação de diferentes demandas. É o que ocorre, explicita Butler, quando, a despeito das diferenças, encontramos, por exemplo, na Turquia – onde os sujeitos transgêneros sofrem um forte cerceamento ao direito de aparecer e circular livremente – o feminismo, ao contrário do que acontece na França, não se encerrou numa particularidade identitária, e, por isso mesmo, tem “trabalhado com pessoas *queer*, gays/lésbicas e transgêneras contra a violência policial, e também contra o militarismo o nacionalismo e as formas de machismo que os apoiam” (BUTLER, [2015] 2018, p. 60). Com isso, as perguntas iniciais se desmembram em outras, a saber: que termos comuns podemos criar para se estabelecer alianças, articulando, com isso, por exemplo, entre imigrantes e mulheres? Ou, de outra forma, como ultrapassar as demandas identitárias multiculturais para criarmos hegemonias?

Para Butler, o trabalho de alianças, a construção de coligações como esta que interliga, na Turquia, as mulheres aos transgêneros, apenas é possível descartando noções estáticas como posições de sujeito, ou mesmo a “reconciliação de diferenças entre posições de sujeito” (BUTLER2015, [2009], p. 210). As coligações são, pois, formas de alianças políticas que se constituem entre sujeitos que, mesmo não tendo uma identidade em comum, ou que até mesmo tenham posições antagônicas, se alinham em função de uma reivindicação ou de uma construção mais ampla do que significa viver junto em contato com as diferenças.

As coligações se constituem, portanto, na recusa do multiculturalismo, como enquadre para articular o encontro entre as minorias. Na leitura de Butler, este referencial é insuficiente para articular sistemas de alianças, já que pressupõe os sujeitos como já existentes, isto é, como agentes que ocupam um espaço público comum e que podem reconciliar suas diferenças em nome deste convívio. Em outros termos, para Butler, o recorte oferecido pelo multiculturalismo – que frequentemente se interliga com uma centralidade conferida Estado-nação – é limitado para realizar a tarefa de potencializar formas democráticas de convívio, uma vez que opera com modelos pré-fabricados de sujeito. Nas palavras da autora, o multiculturalismo pressupõe “sujeitos já estabelecidos quando o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 54). Este referencial de leitura teria então um alcance míope, já que impede, ou não favorece, a possibilidade de construirmos uma política democrática efetiva. Se considerarmos que a incidência normativa opera para que nem toda vida humana conte propriamente como vida, ou seja, considerando que nem toda vida humana alcança a representação social de sujeito, então, regular os marcos democráticos a partir de posições fixadas de sujeito teria como efeito encurtar o alcance da construção democrática.

Nesta mesma direção, apesar do liberalismo constituir o campo que permite a análise realizada por Butler e de este oferecer categorias pressupostas para o trabalho da filósofa, as normas liberais operam a partir de um modelo de subjetividade que é pautado na lógica de identidade individual, e são, por isso mesmo, insuficientes para a tarefa que Butler procura considerar “para pensar a interdependência global e as redes interconectadas de poder” (BUTLER, [2009] 2015, p. 54) que interligam os sujeitos na cultura contemporânea. Além disso, destaca Butler, é importante localizar que estes enquadres, que operam com noções preestabelecidas de sujeito, permitem, frequentemente, formas de instrumentalizações políticas que acabam por enfraquecer os sistemas de alianças pretensamente organizados à esquerda.

É o que ocorre, demonstra Butler, quando verificamos uma manobra política estratégica que faz com que aqueles defendem políticas sexuais progressistas sejam conduzidos, em uma armadilha, a se opor aos que lutam por direitos dos imigrantes. Ou quando a defesa de valores religiosos é compreendida em total oposição à luta pelos direitos dos homossexuais, como foi o caso analisado por Butler em *Quadros de guerra*, do enquadre manipulado da Guerra realizado pelo governo americano. Este, como estratégia de manipulação, criou a representação do sujeito árabe como aquele que era marcado por práticas e “hábitos” sexuais ditos “pré-modernos”, logo, naturalmente intolerante às práticas homossexuais que são proibidas pela religião islâmica. Como alerta Butler ([2009] 2015), este enquadre acarreta a suposição equivocada de que no mundo americano “avançado” ataques homofóbicos não existem, não fazem parte do cotidiano de uma população marginalizada e que precisam igualmente serem combatidos.

Na contramão desta perspectiva, Butler sustenta como necessária a interrogação: será que existe sempre uma divergência irreconciliável entre, por exemplo, a afirmação dos direitos religiosos, como dos muçulmanos, e o combate à homofobia? Ao supor possíveis alianças em coligações, Butler espera que o reconhecimento da precariedade da vida possa, mantendo as diferenças, encontrar pontes de convergências que interliguem as lutas das minorias, recusando, desta forma, as leituras que fazem da diferença entre culturas um encontro irreconciliável.

Assim, o que está em questão é a recusa de um modelo de sujeito estanque operacionalizado a partir de categorias identitárias. A seu turno, Butler acredita que é necessário interrogar a tipologia específica que forja concepções de sujeito orientadas, tendo como base invariáveis Universais. Para levar a contento este questionamento, Butler recorre à noção de cidadania defendida pelo sociólogo Tariq Modood⁷⁵. Para Butler, na versão desta noção formulada pelo professor paquistanês, o pertencimento é compreendido menos a partir das chamadas posições de sujeito do que a partir do “intercâmbio intersubjetivo que se produz, por exemplo, como resultado de ‘possibilidade de coligações entre políticas sexuais e o multiculturalismo religioso’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 199). Para Modood, na leitura de Butler, a cidadania é uma noção dinâmica, não fixada por uma identidade, por isso mesmo aberta a revisões e negociações. Neste sentido, a própria noção de cidadania já seria, ela mesma, uma espécie de intercâmbio de coligações, ou seja, o efeito do debate entre aqueles que já “são” considerados cidadãos e os que reivindicam esta condição (BUTLER, [2009] 2015). Nesta medida, na concepção de cidadania defendida por Modood, afirmar Butler, “não há um sujeito

⁷⁵ MODOOD, T. *Multiculturalism*. Hoboken: John Wiley Sons, 2007.

singular ou multiplamente determinado, mas um processo social dinâmico, um sujeito que está não apenas em marcha, mas é constituído e reconstituído no decorrer do intercâmbio social” BUTLER, [2009] 2015, p. 200). O estatuto de cidadania não seria, nesta perspectiva, um elemento invariável, mas um processo submetido às interações sociais.

Vale observar, alerta Butler, que não se trata – com a noção de coligações – de defender esferas de negociações sociais baseadas na concepção de tolerância. Esta, diferentemente da pretensão em se constituir coligações como forma de aliança, supõe que os sujeitos são, desde o início, diferenciados entre si, sem explicar, entretanto, como se produz esta diferenciação. Nesta direção, é atrelado a uma lógica discursiva da tolerância que estabelecemos, por exemplo, a oposição entre o sujeito “homossexual” e o sujeito mulçumano, o que impede, de saída, supormos a possibilidade de aliança entre estes. Nesta medida, “o enquadramento da tolerância até mesmo da imposição da tolerância ordena a identidade de acordo com as suas exigências e apaga as complexas realidades culturais das vidas gays e religiosas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 205). Deste modo, Butler procura, com sua leitura, desmontar esta equação, indicando os limites compreensivos que engessam a diferença conflituosa entre culturas a partir de posições definidas de sujeito, que faz com que nos deparemos, frequentemente, com a representação da figura do mulçumano, por exemplo, como um homofóbico e do homossexual anti-islâmico, pretensamente vítima da fúria religiosa mulçumana.

O que Butler ([2009] 2015) procura denunciar em sua leitura é que este enquadramento normativo que fixa sujeitos determinados racionaliza a ignorância como forma estratégica de favorecer a prevalência de julgamentos normativos contundentes, ou seja, o julgamento moral se alinha à norma como modo prioritário de leitura dos sujeitos e das culturas. Com isso, criam-se lugares, oposições preestabelecidas (como, por exemplo do mulçumano x homossexual), através das quais operam-se os julgamentos da realidade. Nesta direção, a necessidade de julgamento faz prevalecer “uma forma de não pensamento, ratificada por um modelo restritamente normativo, um modelo que necessita de um mapa de realidade capaz de assegurar um julgamento, mesmo que esse mapa seja evidentemente falso” (BUTLER, [2009] 2015, p. 206). Constitui-se, deste modo, formas pré-moldadas que antecipam o mapeamento da realidade e dos papéis desempenhados pelas formas de subjetivação, que servem, em última instância, para garantir o lugar de importância conferido ao julgamento moral.

Neste sentido, na leitura de Butler, reconhecer que existem no islã regras proibitivas contra a prática homossexual não é equivalente a definirmos como os árabes experimentam as relações a partir destas regras, ou mesmo dos tabus que as acompanha. A constatação que se

compraz no estabelecimento da oposição não explícita, por exemplo, a variação de grau e de intensidade com que estas regras são assimiladas nos seus diferentes contextos, isto é, não mostram como estas são assimiladas nas práticas religiosas, ou como são experimentadas na realidade homossexual, por exemplo. Desta feita, estes enquadres constituídos em prol de garantir a diferença entre culturas pretendem minimizar a complexidade através das quais se organizam os discursos sobre a religião e sobre a homossexualidade, em vez de sustentarem, criticamente, as divergências, os encontros e desencontros que aproximam e afastam os diferentes discursos. Em outros termos, recusam sustentar o que Butler nomeia, seguindo Mouffe (2015), de força política dinâmica e produtiva que advém da sustentação do antagonismo. Assim, este movimento de positivação do antagonismo é necessário “se quisermos proceder de maneiras intelectualmente abertas e compreensivas a fim de compreender e avaliar o mundo em que vivemos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 207).

Através desta valorização do antagonismo, no centro do ordenamento político, Butler encontra as condições para anunciar o fio de prumo que a orienta: o limite de perspectivas que advém do referencial estruturalista para a leitura da cultura e da subjetividade. Em diferentes momentos, Butler procura apontar um certo anacronismo a que nos vemos colocados quando insistimos na prevalência do estruturalismo como forma discursiva para interpretarmos a atualidade, uma vez que este referencial opera a partir de uma concepção unificada de sujeito de cultura, “precisamente em tempo em que as novas formações sociais exigem que pensemos além e mesmo contra essas pressupostas unidades” (BUTLER, [2009] 2015, p. 208). Afinal, quando se acredita que o sujeito encontra seu limite fundacional em um lugar idêntico (por meio da estrutura), está se afirmando que o sujeito está no exterior de sua própria história. Isto é, a perspectiva estruturalista exclui o domínio histórico ao colocar os limites e exclusões como identificáveis estruturalmente. Desse modo, em última instância, o potencial transformador da luta política, através da qual se poderia esboçar o projeto de democracia radical, fica colocado em xeque.

2.4.1.1 – Coligações e sistemas de alianças

A aposta de Butler é que é possível desfazer esta visada estanque estabelecida pelo multiculturalismo e, com isso, historicizar a constituição destes diferentes sujeitos, o que pode

nos permitir contrariar o lugar comum previamente estabelecido para os sujeitos nesta dinâmica conflitiva. Em outras palavras, é possível desnaturalizar as condições desta oposição, o que significa “considerar certo número de formações em que a sexualidade e a religião funcionam como veículos uma para a outra, algumas vezes em antagonismo, outras não”. (BUTLER, [2009] 2015, p. 205). Através desse movimento, é factível supormos a realização de um trabalho árduo que, partindo de uma leitura crítica das diferentes culturas, mantenha as complexidades, que compõe “o sujeito gay” e “o sujeito muçulmano”. Trata-se, portanto, de romper com o enquadramento binário que determinam os termos da oposição – neste caso, entre a sexualidade e a religião – fazendo destes sujeitos seres que se “afirmam”, seja através da identidade religiosa, seja através da identidade homossexual. O que está em questão para Butler é que este enquadramento binário “não considera que, até mesmo onde há antagonismos, isso não implica necessariamente uma contradição ou um impasse como conclusão” (BUTLER, [2009] 2015, p. 206). De outra forma, a partir de uma recusa desta leitura rígida da diferença entre culturas, é possível, sustenta a filósofa, estabelecer uma compreensão em que o “o antagonismo pode ser vivido dentro de e entre sujeitos como uma força dinâmica e produtiva” (BUTLER, [2009] 2015, p. 206) que constitui o ordenamento político.

Formular, como propõe Butler, alianças tendo como bases políticas de coligações supõe exercermos de maneira continuada a tarefa crítica do pensamento, desfazendo os lugares de verdade que fixam posições de sujeito. Deste modo, ao invés do lugar preestabelecido, podemos encontrar formas de convivência que surpreendem nossas versões construídas de antemão. Diante desta perspectiva, afirma a filósofa, podemos nos deparar com “numerosas comunidades muçulmanas de lésbicas e gay [...] que desmentem a necessidade de oposição entre sexualidade e religião” (BUTLER, [2009] 2015, p. 209). Assim, explicita a autora, encontramos grupos de estrangeiros, boa parte de origem árabe, em condição de ilegalidade na Europa que constituem coligações harmoniosas com grupos de homossexuais. Estes imigrantes conseguem se mobilizar em conjunto com determinadas populações gays “sem que conflitos sobre identidade sexual e crença religiosa afetem seus esforços de coligação” (BUTLER, [2009] 2015, p. 209).

Em todos estes arranjos, que exigem e supõe o ultrapassamento da condição identitária, o que está em questão é a desnaturalização do impasse decorrente de uma leitura rígida da diferença cultural que se faz possível através da recusa da “redução do sujeito a único atributo definidor ou a construção de um sujeito multiplamente determinando” (BUTLER, [2009] 2015, p. 210). Deste modo, a constituição de coligações que interliguem os sujeitos, para além desses definidores exclusivos, se articula com “a estratégia de elaborar direitos de associação e um

conceito de cidadania em coligação [que] poderia ser entendida como uma forma de expandir as normas democráticas existentes de maneira que elas se tornem inclusivas” (BUTLER, [2009] 2015, p. 208), o que nos permite, com isso, “superar os ‘distanciamentos entre as reivindicações e os direitos individuais e religiosos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 208). Advenham estas de uma minoria religiosa, sexual, de um grupo de imigrantes ou de pessoas soropositivas.

Supor a possibilidade deste reordenamento político permite, aponta Butler, estabelecer coligações de sujeitos que se aproximem, menos por um pertencimento de base identitária do que pela possibilidade de se opor conjuntamente “certas políticas estatais e outras políticas regulatórias que efetuem exclusões, rejeições, suspensão parcial ou plena de cidadania, subordinação, degradação ou coisas assim” (BUTLER, [2009] 2015, p. 210). Com isso, a oposição de desloca do modelo binário, que reduz a complexidade dos termos em questão a um modelo excludente de rivalidade entre sujeitos e/ou culturas opostas para o enfrentamento das “formas de poder, incluindo o poder do Estado” (BUTLER, [2009] 2015, p. 211). Deste modo, as coligações procuram interrogar a naturalidade através da qual opera o mecanismo de coerção do Estado, interrogando suas pretensões, exatamente porque, diríamos, no centro dos pressupostos manipulados pelo exercício de poder do Estado encontram-se “as noções de sujeito, cultura, identidade e religião cujas versões permanecem incontestadas e incontestáveis em determinados enquadramentos normativos” (BUTLER, [2009] 2015, p. 213).

Como expressão da complexidade que compõe os sujeitos e as relações entre estes, as coligações não constituem um todo coeso não escodem as costuras que realizam para interligar os diferentes sujeitos, de outra forma, as coligações “devem conter [e evidenciar] em seu interior, determinadas fraturas, falhas e antagonismos permanentes” (BUTLER, [2009] 2015, p. 212). E se, como vimos, o antagonismo não é uma falha estrutural, mas o motor mesmo que anima a direção e o estabelecimento da coligação, então, as divergências que se localizam no seu interior não visam uma reconciliação totalizadora. Assim, o que mantém a mobilidade da coligação não é a procura por uma meta unificante, mas “o foco permanente nas formações de poder que excedem a definição estrita de identidade aplicada àqueles incluídos nessa aliança” (BUTLER, [2009] 2015, p. 213). Compreendida nesses termos, as coligações são “campos animados de diferenças no sentido de ser ‘produzido por outro’ são parte da própria ontologia social do sujeito, situação em que o ‘sujeito’ é menos uma substância distinta do que um conjunto ativo e transitivo de inter-relações” (BUTLER, [2009] 2015, p. 210).

Reverter este movimento, que opera através da cristalização da oposição, pode nos ajudar a perceber que, provavelmente, o maior impasse em questão não se refere à

impossibilidade de uma encontro afirmativo entre as minorias – como a religiosa e a sexual – mas, sim, este que se constitui entre o “enquadramento normativo que exige e produz esses sujeitos em conflito mútuo e uma perspectiva crítica que pergunta se e de que modo esses sujeitos existem fora desse antagonismo presumido ou em relações diversas com ele” (BUTLER, [2009] 2015, p. 214). Interrogar a direção desta lógica, interditando seu curso, significa romper com o “desejo de uma certeza epistemológica” (BUTLER, [2009] 2015, p. 214), uma vez que a produção destas certezas, expressas através dos julgamentos, são taticamente dispostas para garantir a adesão subjetiva aos enquadres normativos.

2.4.2 – Soberania popular e liberdade de assembleia

Como vimos, para Butler, as manifestações contemporâneas apontam para uma insuficiência do ato de fala como articulador exclusivo da expressão do que pode ser compreendido como “nós”, o povo. Nestas, fica evidenciado que formas de expressão como o gesto, a permanência das pessoas nas ruas, o silêncio, enfim, a exposição persistente de uma pluralidade reunida de corpos, também atuam para comunicar algo fundamental sobre a natureza do que “é o povo”. Dito de outra maneira, a importância das assembleias públicas é que estas deixam transparecer o fato de que linguagem não é uma forma de discurso que atua solitariamente na nomeação do povo como uma unidade política.

Com isso, na leitura que realiza Butler, as assembleias e manifestações que se espalharam ao redor do globo foram desenhadas como sendo, antes de mais nada, uma forma de atuação popular que reivindica o espaço público. Nas palavras da autora, “*talvez seja mais apropriado dizer que assembleia já está falando antes de qualquer palavra ser pronunciada, que se reunir a assembleia já é uma representação da vontade popular*” (BUTLER, [2015] 2018, p. 173. Grifo da autora). Assim, quando o “nós” adquire sua atualidade na linguagem, ele já está representado através da reunião dos corpos, numa ação conjunta que, entretanto, não supõe a conformidade estrita dos corpos. Melhor dizendo, “o ‘nós’ vocalizado na linguagem já é representado pela reunião dos corpos, seus gestos, e movimentos, suas vocalizações e suas maneiras de agir em conjunto” (BUTLER, [2015] 2018, p. 173). Existem ações, não circunscritas ao ato de fala, que atuam para a formação de um “nós”, os corpos através de sua exposição comunicam a sua maneira.

Foi a partir da enunciação desta hipótese geral que Butler pôde, mediada por Arendt, fazer derivar uma segunda, que ampliou o alcance da primeira. Isto é, Butler mostrou como a especificidade dos atos que constituem essas assembleias não são guiados por um modelo unificado de ação, mas, de outra forma, colocam em cena um modo de “ação plural”, ou seja, dão voz a uma pluralidade de corpos que, em suas reivindicações, incluem o ato de fala, sem, contudo, supor sua anterioridade. Para Butler, o acontecimento das assembleias, ação plural dos corpos que se reúnem, comunica algo de fundamental para o exercício da democracia, ou melhor, para a intensificação possível deste exercício no tempo presente. O conjunto destes argumentos pode ser expresso na interrogação fundamental: diante deste enfoque lançado sobre a articulação plural e corporificada de um “nós”, que frequentemente extrapolam o domínio da linguagem em suas reivindicações, como podemos compreender a liberdade de assembleia?

A tese de Butler é que a anterioridade política concedida à precariedade da vida altera, de maneira substancial, o lugar de valor conferido ao “nós” na cena política democrática. Dito de outra maneira, o que Butler propõe é que o reconhecimento da condição partilhada da vulnerabilidade da vida pode permitir, num movimento de reversão, fazer da liberdade de assembleia um direito popular colocado acima da soberania do estado. Esta tese, supõe, como possibilidade, o reconhecimento da existência de um deslocamento no eixo da soberania que não deve mais, na atualidade, ser compreendida a partir de uma centralidade de valor conferida ao Estado-nação, bem menos, evidentemente, ao “mercado” financeiro.

Para Butler a soberania do Estado-nação se assenta em um paradoxo cujas forças têm sido, historicamente, manipuladas no sentido de frear as condições da ação plural. Embora a liberdade de assembleia seja um direito que deva ser assegurado pelo Estado, em muitos casos, o Estado age para limitar este direito. Em outras palavras, a soberania do Estado inclui, em sua postulação, um lugar paradoxal em que o Estado, responsável por garantir direitos, pode, ao mesmo tempo, lançar mão da “capacidade de retirar a proteção aos direitos da população” (BUTLER, [2015] 2018, p. 176), é o que vemos acontecer quando o Estado utiliza seus aparatos, militares inclusive, para impedir ou suprimir o direito popular de se reunir em assembleias. Assim, se, como afirma Butler, políticas públicas de Estado são construídas para perpetuar a indução da precariedade, então, é fundamental interrogarmos a solidez e a natureza da soberania do Estado, uma vez que este possui uma dupla operacionalidade: é, ao mesmo tempo, uma máquina responsável pela promoção de direitos aos cidadãos, e, também, aquele que age para retirar de determinadas populações os direitos que ele mesmo outorga.

Se, por um lado, a criminalização da reunião dos corpos em praça pública é um artifício que o Estado utiliza para interromper as manifestações indesejadas, por outro lado, essa estratégia acaba por colocar em risco o direito popular de assembleia. De maneira extremada, o que Butler acredita é que

a liberdade de assembleia pode perfeitamente ser uma precondição da própria política, uma condição que presume que os corpos podem se mover e se reunir de modo não regulado, representando suas reivindicações políticas em um espaço que, como resultado, se torna público, ou redefine uma compreensão existente sobre o público (BUTLER, [2015] 2018, p. 177).

Nesta inferência, a liberdade de assembleia não pode ser reduzida a um direito entre outros salvaguardados pelo Estado-nação, mas, de outra forma, ela “deve preceder e exceder qualquer forma de governo que atribua e proteja esse direito de assembleia” (BUTLER, [2015] 2018, p. 177). Para Butler, mesmo que tenha um alcance transitório, a liberdade de assembleia é uma forma importante de expressão da soberania popular, o que justificaria, pois, anterioridade desta em relação à soberania do Estado. Afinal, se cabe ao Estado-nação a proteção de um direito popular que, em última instância, pode colocar em risco a continuidade de uma forma de poder do Estado, isto significa que esta liberdade de assembleia não pode depender do Estado, caso contrário, a soberania popular ficaria constrangida à soberania do Estado. O direito de assembleia deve, portanto, ser coincidente com o exercício de soberania popular, como condição de que esta soberania não fique submetida a uma forma específica de governo.

Na leitura de Butler, a condição de manutenção da soberania popular repousa no fato de que a representação da soberania transferida pelo povo ao Estado não esgota a soberania popular. Caso contrário, não seria possível ao povo se opor a formas corruptas de exercer o poder. Nas palavras de Butler, “alguma coisa da soberania popular permanece intraduzível, marcando o que fica fora do processo eleitoral” (BUTLER, [2015] 2018, p. 179). Se as democracias representativas se organizam pelo exercício do voto, isto não significa que nestas a soberania popular possa ser reduzida ao ato de votar. E isto não por uma ausência de engajamento popular, mas como condição mesma da permanência desta soberania. A permanência deste algo insubstituível na representação é uma condição necessária para a garantia da soberania do povo, é o que permite, por exemplo, que esta possa eleger ou mesmo dissolver uma forma particular de regime. Dito em outros termos, “as condições do regime democrático dependem por fim de um exercício de soberania popular que nunca é

completamente contido ou expressado por nenhuma ordem democrática em particular, mas que é a condição do seu caráter democrático” (BUTLER, [2015] 2018, p. 181). A soberania popular não é totalmente traduzível, o que permite ao povo permanecer, em tese, sempre com a possibilidade de recolher o poder que foi transferido a um determinado governo.

Deste modo, no que expressa esta tensão, toda assembleia popular, ao mesmo tempo que constituiu uma versão parcial do povo, coloca em dúvida a natureza da unidade popular, isto é, afirma a instabilidade na demarcação de quem realmente o povo é. O que Butler circunscreve é a noção de povo, articulada a partir de um conflito negociado permanentemente. Por seu turno, esta ação supõe uma “pluralidade de corpos que apresentam o seu propósito convergente de modos que não requerem uma conformidade estrita com um tipo singular de ação, ou um tipo singular de reivindicação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 181). O que Butler evidencia – seguindo uma reconhecida tradição pós-estruturalista da teoria política, dentro da qual se encontra, por exemplo, Ernesto Laclau, com quem Butler mantém um importante debate – é que toda a definição sobre o povo opera através de um intercâmbio constante entre as ideias de inclusão e de exclusão. Ou melhor, nos termos de Mouffe e Laclau (2015), a formalização do povo não pode ser compreendida sem uma “exclusão constitutiva”, ou seja, toda tentativa de nomear o povo produz, mesmo que de forma involuntária, um grupo de sujeitos que estão excluídos, aqueles que não são “o povo”.

Desta forma, o esforço necessário para nomear e precisar o “nós” que compõe o povo redundando sempre numa espécie de inadequação e no confronto com uma autodivisão que caracteriza a própria definição sobre quem é o povo. Nas palavras de Butler, “quem quer que seja o povo, ele certamente está dividido internamente” (BUTLER, [2015] 2018, p. 183). Em outros termos, isto significa que existe um fracasso produtivo que acompanha toda vocalização popular que procura estabelecer e se autoconstituir como “nós, o povo”. Contudo, para Laclau e Mouffe (2015), a constituição do político não se faz se a intermediação do populismo, ou seja, da evocação do povo como um significante vazio indispensável para o acontecimento democrático⁷⁶.

Assim, toda tentativa de definir o povo se encontra com um algo que escapa, que fica impedido de ser representado. O esforço de afirmar o povo como unidade política redundando sempre em algo que aparece e algo que fica impedido de aparecer, isto é, um povo nunca pode exercer sua autodeclaração ou afirmar a sua presença sem deixar de fora um grupo daqueles que não se fazem presente. Em outros termos, “não existe possibilidade de ‘o povo’ sem uma

⁷⁶ Sobre isto, ver: LACLAU, E. **A razão populista**. Rio de Janeiro: Três Estrelas, 2013.

fronteira discursiva desenhada em algum lugar, traçada ao longo das linhas dos Estados-Nação existentes, das comunidades raciais ou linguísticas ou por afiliação política” (BUTLER, [2015] 2018, p. 11). A noção de povo maneja sempre uma inconclusividade, uma parcialidade que não consegue ser submetida a uma síntese. O manejo desta noção implica, portanto, um transbordamento permanente, de maneira que não é possível assimilá-la por uma lógica da inclusão.

Contudo, essa precariedade constitutiva, que deixa fugidia toda tentativa de apreender quem é o povo, não é uma insuficiência, mas uma necessidade que mantém aberta a engrenagem e a possibilidade mesma da democracia. Por isso mesmo é que “um povo não precisa estar unido em torno de cada questão, e nem pode estar. E tampouco todas as pessoas têm que se reunir em um mesmo espaço para que uma ação coordenada aconteça em nome do povo” (BUTLER, [2015] 2018, p. 184). O conjunto de sujeitos que aparecem como povo espelha, como face da mesma moeda, o grupo daqueles que ficaram impedidos de serem contados como povo. Assim, numa frase feliz, Butler afirma que o povo, como um “corpo político é postulado por uma unidade que ele nunca será” (BUTLER, [2015] 2018, p. 10). O povo nunca constitui propriamente uma unidade, existe sempre uma sombra espectral que afirma “nós também somos o povo”. Ou seja, toda tentativa de definir quem é o povo implica, logicamente, o estabelecimento do conjunto daqueles que estão fora desta definição, a população a qual o povo se opõe.

Na leitura de Butler, a autodeterminação que estabelece “o povo” funciona como um decreto performativo, já que “traz à vida as pessoas que nomeia ou exige que elas se reúnam sob a enunciação” (BUTLER, [2015] 2018, p. 186). Estes atos constitutivos, como já localizamos, não assumem necessariamente a forma linguística, podem ou não se expressarem através de vocalizações verbais, contudo, eles incluem também o silêncio, os gestos, a exposição do corpo. Ou, mais precisamente, “não se trata de um ato, mas de uma convergência de ações diferentes umas das outras, uma forma de sociabilidade política irredutível à conformidade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 195). Assim, para Butler, a força performativa mobilizada por “nós, o povo” não advém primeiramente das palavras, mas da ação plural dos corpos que, ao se reunirem, comunicam algo em sua exposição. Os atos de fala “articulam alguma coisa que já está acontecendo no nível do corpo plural” (BUTLER, [2015] 2018, p. 191). Com isso, Butler procura se afastar das versões correntes da teoria democrática, para as quais a determinação do “povo” é, antes de tudo, a expressão de um ato de fala.

Deste modo, é precisamente através destes decretos que se realiza “a invocação [performativa] do ‘nós’ [que] separa a soberania popular da soberania do Estado; ela nomeia e inaugura essa separação continuamente” (BUTLER, [2015] 2018, p. 186). Ou seja, como o decreto do povo não fica circunscrito dentro dos limites da representação, a soberania popular é estabelecida no limiar desta nomeação que estabelece “nós, o povo”. Assim, “se é a própria capacidade para a ação plural que está em jogo na reivindicação da soberania popular, então não existe um modo de ‘mostrar’ essa verdade fora da representação plural e invariavelmente conflituosa a que chamamos autoconstituição” (BUTLER, [2015] 2018, p. 194). A autodeclaração que cria o “nós” tem por efeito estabelecer a linha de corte que instaura a demarcação da soberania do povo, no que esta última se opõe, permanentemente, à soberania do Estado.

Deste modo, a soberania popular, na sua distinção irredutível com a soberania do Estado, se estabelece como efeito dos diferentes atos de autoconstrução performativa. Isto é, para Butler, “a soberania popular faz sentido apenas nesse ato perpétuo de se separar da soberania do Estado” (BUTLER, [2015] 2018, p. 187). Nesta leitura, a expressão da soberania popular supõe uma representação performativa dos corpos, que, frequentemente, mas não exclusivamente, encontram nas assembleias públicas uma forma potente de sua expressão. Desta forma, a filósofa procura se opor às teorias democráticas que sempre expressaram certa desconfiança sobre a efetividade da soberania popular, seja pela ameaça de tirania, seja pelo poder desenfreado que a massa popular pode representar.

A hipótese de Butler é que a reunião performativa dos corpos nas ruas comunica algo de fundamental para a política contemporânea, sobretudo aquela comprometida com a emancipação social das minorias. Neste sentido, a liberdade de assembleia evidencia algo para além, ou anterior, ao dito; ela permite, em seu acontecimento, uma expressão corpórea e plural que compartilha uma forma de denúncia contra a arbitrariedade, com que operam os discursos que induzem formas injustas de produzir a precariedade. Nas assembleias, aqueles corpos que rotineiramente não importam impõem a sua presença, agem em concordância, expondo a sua precariedade, sua dependência e, ao mesmo tempo, sua capacidade de resistência. Na medida em que expressam, em ato, uma nova realidade política, “essas formas de assembleia podem ser entendidas como versões nascentes e provisórias da soberania popular” (BUTLER, [2015] 2018, p. 22). Assim, se não é possível escapar aos embaraços que impedem uma definição inclusiva do que seja o povo, a questão política, que orienta os esforços para a construção radical da democracia – de uma política construída em torno das minorias – se dirige para o esforço de

estabelecer “quem conta como ‘o povo’, de que modo a demarcação é estabelecida de forma a evidenciar quem é ‘o povo’ e a relegar ao segundo plano, à margem ou ao esquecimento os que não contam como ‘o povo’” (BUTLER, [2015] 2018, p. 11). Os corpos reunidos em assembleia afirmam os termos de uma existência plural e como ensaiam em praça pública uma oposição efetiva a formas de perpetuação do subjugo socialmente reforçado. Desta maneira, por mais que soberania popular e democracia não sejam coincidentes, a liberdade de assembleia – como uma expressão evanescente, mas viva, da soberania popular – coloca em cena uma oposição compartilhada contra as formas fabricadas de desigualdade.

Como já localizamos, para Butler, o objetivo da democracia radical não coincide com o discurso da inclusão das minorias. Afinal de contas, não basta simplesmente defender um ordenamento político igualitário, para que formas efetivas de democracia sejam colocadas em curso. É somente “modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível (a) a igualdade pode ser entendida e buscada e (b) ‘o povo’ pode se abrir para uma elaboração mais profunda” (BUTLER, [2015] 2018, p. 11). Butler replica aqui a leitura que acompanhamos sobre a incidência normativa e o reconhecimento. Se a norma, por operação, cria o grupo dos que não contam como povo, então, a luta política não pode visar simplesmente a inclusão como meta. Essa pretensão inclusiva redundaria num fracasso empobrecido em seu esforço. Deste modo, não basta estabelecer a defesa de formas mais igualitárias na definição de quem é o povo, mas é preciso potencializar o campo, *necessário*, dos não incluídos, de maneira a favorecer condições de ação daqueles que não contam como povo. Com isso, o campo dos sujeitos relegados pela norma não é externo ao ordenamento político, e a promoção da igualdade não se reduz à tentativa de inclusão, mas aponta para o estabelecimento das condições de vida daqueles expelidos pela constituição normativa “do povo”.

2.4.2.1 – Arendt e a crítica do Estado-nação: federação e bi nacionalismo

Como vimos, em *Corpos em aliança* ([2015] 2018), Butler estabelece um enfoque sobre a liberdade de assembleia, considerando-a como um acontecimento intempestivo que faz um corte na permanência da soberania do Estado-nação. Esta disrupção, favorecida pelas assembleias públicas, expõe a necessidade de certo limite da soberania concedida ao Estado-nação, de maneira a demarcar a necessidade de subordinação deste à soberania popular. Em

outras palavras, a liberdade de assembleia, em sua ocorrência, é a evidência, no tecido social, de um deslocamento fundamental no eixo da soberania, que se dirige do Estado-nação para a diversidade da organização popular. Esta consideração, que aponta para a pluralização da soberania, recebe, em *Caminhos divergentes* ([2012] 2017), um novo viés de análise que permite, com auxílio teórico de Hannah Arendt, estabelecer outro patamar crítico à soberania do Estado. Neste último livro, Butler reúne autores de referenciais teóricos diversos, mas que encontram na judaicidade um ponto de convergência. A direção teórica que orienta esta análise de Butler é que a construção do que significa ser judeu só pode ser realizada a partir de uma relacionalidade ética com o não judeu. Ou seja, a base diaspórica que marca a judaicidade coloca o judeu em permanente relação com o não judeu. Dessa condição dispersa, que ultrapassa a desterritorialização geográfica, é possível fazer derivar da judaicidade os princípios de justiça, igualdade, enfim, uma ética de coabitação não violenta que, apesar de se originar de valores da judaicidade, ultrapassa a comunidade judia.

Neste sentido, Butler evidencia, tendo como base as contribuições de Edward Said⁷⁷, que não apenas os judeus, mas também os palestinos, são marcados em sua história por uma diáspora que os obrigou a conviver com não-iguais. O povo judeu, mas também o palestino, não se constitui fora de convívio alteritário que a dispersão impõe. Por isso mesmo, na leitura de Butler, a judaicidade não pode ser encerrada numa afirmação identitária, de outra forma, a afirmação do “ser” judeu implica e se constrói a partir da afirmação de um projeto anti-identitário (BUTLER, [2012] 2017). Com efeito, através da consideração política à precariedade da vida, Butler encontra meios para operar sobre o que, certamente, é um dos conflitos geopolíticos mais tensos e complexos atualmente no mundo. Assim, se Butler procura estabelecer uma crítica à Soberania do Estado-nação, bem como do nacionalismo, é porque, como já sinalizamos, a positivação da precariedade como ponto de partida do político implica uma oposição rigorosa à lógica identitária.

Certamente, esta é uma questão bem mais ampla e complexa do que podemos extrair do texto butleriano, contudo, tendo como referência guia a precariedade, a filósofa não declina do esforço de procurar pensar a sociabilidade e a convivência a partir da anulação da força impregnante dos enquadramentos que interligam a Soberania à construção identitária da Nação. Se não se trata, ingenuamente, de acreditar ser possível anular completamente a reivindicação de soberania do Estado, para Butler não podemos deixar de insistir no fato de que a precariedade da vida pode nos auxiliar no estabelecimento de formas “de viver mais à margem do

⁷⁷ SAID, E. **Freud e os não europeus**. São Paulo: Boi Tempo, 2004.

nacionalismo” (BUTLER, [2012] 2017, p. 57). É sob este prisma, que a autora localiza o descarte da afirmação identitária como condição fundamental para pleitear a possibilidade de um Estado binacional que abrigue, em condições de igualdade, o povo judeu e o palestino.

E para levar a contento este pleito, Butler se aproxima das considerações críticas de Arendt sobre o Estado-nação, bem como do nacionalismo que deste, frequentemente, decorre. Como destaca Butler ao sustentar uma oposição às reivindicações de soberania do Estado de Israel, bem como ao insistir em compreender o crime de Eichmann como um atentado contra à humanidade, e não *apenas* uma particularização de ódio ao povo judeu, Arendt teve sua condição judia posta em dúvida por muitos da comunidade judaica. Assim, para grande parte do sionismo, Arendt – ao recusar psicologizar o julgamento Eichmann e defender que o crime que ele cometeu aponta para uma banalização do mal – estaria diminuída a excepcionalidade do genocídio, isto é, do “Mal” que atingiu o povo judeu. Contudo, para Butler, o fato de que Arendt não faça uma defesa irrestrita à afirmação da soberania judaica e que esta se oponha, explicitamente, às políticas nacionalistas proclamadas pelo Estado de Israel não a torna, por isso, “menos” judia. Além disso, na esteira desse posicionamento crítico, vale considerar também que as pretensões afirmativas do Governo de Israel não acontecem separadas de uma manobra internacional que alinha o apoio à constituição do Estado de Israel aos interesses políticos do Governo americano no mundo árabe.

Deste modo, se, como sabemos, para Arendt, ninguém é livre para escolher – como pretendiam Eichmann e seus superiores – com quais vidas deseja conviver, então, o político e a sociabilidade são marcados por uma heterogeneidade irreversível, que não pode, portanto, ser aniquilada. Somos, desde o início, lançados a uma convivência que extrapola a nossa comunidade de nascimento, habitamos desde o nosso nascimento um mundo e convivemos com aqueles que não escolhemos viver. Em outros termos, nossa sociabilidade é marcada por uma convivência compulsória que antecede qualquer forma de contrato voluntário, da mesma forma que a necessidade de coabitação nos constrange a conviver com aqueles que não escolhemos, de forma que a preservação desta imposição de convivência plural e diversa faz da coabitação uma condição anterior a qualquer reivindicação de pertencimento a uma nação ou comunidade.

Na leitura que constrói, a partir de Arendt, seria possível supormos, com Butler, uma ordem política que não seja estabelecida pela prerrogativa identitária da nação. Nesta direção, mas evidentemente, não sem controvérsias, Arendt se dirige pela tentativa de estabelecer as condições de um convívio pós-soberano e federalista entre judeus e palestinos. Para tanto, a filósofa defende a possibilidade de afirmarmos modos de pertencimento que não sejam

encerrados nem pelo nacionalismo, nem pela demarcação geográfica do território. Nas palavras de Butler, Arendt “defendia uma nação sem território (típica das primeiras perspectivas do sionismo) que só faz sentido de forma federada a uma nação que seria definida por uma pluralidade constitutiva” (BUTLER, [2012] 2017, p. 141). Em outras palavras, isto significa acreditar na possibilidade de Estado binacional árabe-judeu.

É nesta perspectiva, destaca Butler, que, para Arendt, a constituição da federação seria uma alternativa viável e efetiva à reivindicação de soberania pretendida pelo Estado de Israel, que teria como condição a não-expulsão do povo palestino. Deste modo, em oposição ao Estado-nação, “uma federação poderia constituir uma pluralidade de nações, mas nenhuma nação conseguiria ter soberania no contexto dessa ordem política” (BUTLER, [2012] 2017, p. 150). O estado federal é constituído por estados-membros que são dotados não de soberania, mas de autonomia, ou seja, estes possuem um poder constituinte próprio que decorre não do Estado-nação, mas do poder constituinte que originou o pacto da federação.

Como esclarece Butler, não se trata simplesmente de favorecer a distribuição da soberania entre os diferentes países, mas, mais radicalmente, o que Arendt espera é “anular a soberania por meio de uma concepção de pluralidade federada em que o direito e a política fossem criados em comum” (BUTLER, [2012] 2017, p. 149). Ou seja, em sua leitura, Arendt defende a abolição da soberania do Estado-nação, de maneira a permitir que cada povo tenha salvaguardada a prerrogativa de autonomia.

Por seu turno, e segundo Butler, de maneira ambivalente dentro do seu próprio pensamento, Arendt sustentou uma leitura crítica da noção de pertencimento político, do direito humano de ocupar um lugar no mundo, neste sentido, “embora o pertencimento seja um requisito da vida humana, jamais pode servir como base legítima de uma ordem política” (BUTLER, [2012] 2017, p. 153). Assim, o que Arendt espera alcançar através da defesa da atualização de um pacto federado entre os Estados é que este “em contraste com [o de] a nação – constitui-se de povos diferentes com direitos iguais” (BUTLER, [2012] 2017, p. 149). Nesta direção, a federação atualiza as condições para a defesa de um direito igualitário a um lugar no mundo. Contudo, como precisa Butler, estas formas alternativas de coabitação almejadas por Arendt não podem ser compreendidas como “uma identificação radical, tampouco [como uma] diferenciação radical” (BUTLER, [2012] 2017, p. 142). Para Butler, Arendt procura condições de, ao mesmo tempo, preservar “a diferença judaica e ao mesmo tempo resiste ao identitarismo judaico” (BUTLER, [2012] 2017, p. 142). Bem entendido, não se trata de supor que o poder soberano de um Estado seja repartido entre outras nações, mas, mais propriamente, que esta

seja “espalhada numa pluralidade que seria irredutível a múltiplas nacionalidades” (BUTLER, [2012] 2017, p. 153).

O que Butler destaca é que o interesse de Arendt pela adoção do conceito de federação, como um caminho para o conflito estabelecido entre os judeus e os árabes, é guiado pelo fato de que este, diferentemente da categoria de nação, permite o estabelecimento de condições mais igualitárias de convívio e de direito entre os diferentes povos. Neste sentido, para Arendt, a federação é uma alternativa à prerrogativa conferida à soberania do Estado-nação⁷⁸. Dito de outra maneira, por intermédio da federação, Arendt procura desmontar a dupla articulação que compõe a concepção moderna de Estado-nação. Esta última supõe, por um lado, uma estrutura que deve garantir o direito e a proteção a todos os membros, independentemente da nacionalidade, mas, por outro lado, procura construir o pertencimento fundamentado na nacionalidade. Com isso, Arendt revela a lógica excludente que está na base de toda pretensão de um Estado-nação. Para a filósofa, a sustentação dos domínios de um território nacional apenas é possível através do rechaço e da oferta de proteção bélica contra aqueles considerados estranhos a este grupo.

Na leitura de Butler, os esforços de Arendt em defender a constituição de uma autoridade federada, que abrigue duas nacionalidades, inclui, mas ultrapassa, a reivindicação por condições de convivência interligada entre judeus e palestinos, uma vez que apontam o fato de que existe um paradoxo político insuperável na constituição de *qualquer* Estado-nação. Nesta direção, Butler pretende conceder crédito ao argumento central formulado por Arendt em *Origens do totalitarismo* (1979), de que é o próprio estabelecimento do Estado moderno que produz uma classe, em proporções consideráveis, de refugiados e de apátridas. Em outras palavras, a definição operatória de Estado-nação procura garantir o alinhamento do Estado com a nação, de forma a expulsar “as nacionalidades que não correspondem à ideia da nação que sanciona o Estado” (BUTLER, [2012] 2017, p. 146). Ou seja, não é possível desassociar a construção do Estado moderno com a produção dos apátridas. Nas palavras de Butler “o que Arendt critica no Estado-nação é o nacionalismo e sua consequência: o exílio forçado daquelas nacionalidades que não são reconhecidas como nação representada pelo Estado” (BUTLER, [2012] 2017, p. 146). Dessa forma, toda tentativa de afirmação identitária de um Estado-nação implica, como condição de afirmação do nacionalismo, a promoção de um Outro não abrigado

⁷⁸ Para Butler tanto mais Arendt, a partir de meados dos anos 1950, confere em sua leitura ênfase à noção de pluralidade em detrimento da noção de pertencimento, tão mais a filósofa dá vazão “a ideia de nação que não pertence a nenhum território e a nenhum Estado, e que em seu compromisso com a igualdade resiste a ser incorporada ao nacionalismo” (BUTLER, [2012] 2017, p. 152).

pela identidade da nação. Nos termos de Arendt, esta pretensão hegemônica do Estado suporia, portanto, uma recusa inaceitável do convívio plural e heterogênea, o que leva a autora, já no final dos anos 1940, a se opor à pretensão soberana do Estado de Israel, forjado às custas da expulsão do povo palestino.

Com isso, a opção pela federação abole a prerrogativa do poder centralizado e soberano Estado, e passa a exigir, da mesma forma, “uma desindividualização da nação, de modo que seja literalmente impossível conceber uma nação ou suas ações fora do contexto da ação plural e conjunta” (BUTLER, [2012] 2017, p. 150). Neste sentido, embora a nação ofereça condições de pertencimento, ela não pode ser absorvida e expressa num Estado. Trata-se, então, neste contexto, de estabelecer “uma nação sem Estado-nação, uma nação que poderia constituir uma esfera de pertencimento dentro de uma ordem política estruturada como uma pluralidade federada” (BUTLER, [2012] 2017, p. 150). Portanto, na perspectiva arendtiana, o aumento vertiginoso da condição apátrida pode ser freado através da desconstituição da soberania do Estado-nação e da aposta em formas plurais de convivência.

Existe, portanto, uma tensão na constituição do Estado-nação. Por mais que o pertencimento nacional possua algum grau de importância, o nacionalismo é sempre uma opção danosa, na medida em que vem acompanhado da exclusão de um grupo de pessoas. Afinal, “Arendt insistia na necessidade de pensar esse problema dos refugiados e dos apátridas como um problema recorrente, ligado aos Estados constituídos como base no modelo do Estado-nação” (BUTLER, [2012] 2017, p. 148). Para Butler o enfrentamento dessa tensão constitutiva exige, com Arendt, acatarmos uma distinção entre a concepção de nação e a de território. Nesta direção, como aponta Butler ([2012] 2017, p. 130-152), pelo menos até os anos 1940, Arendt acreditou, talvez de forma ingênua, afirma Butler, que os judeus pudessem compor com a Europa uma unidade federada dotada de um exército judaico para lutar contra o fascismo. Não obstante a localização histórica dessa posição, Butler acredita que existem elementos e efeitos em Arendt que nos permitem desarticular a ideia de nação da categoria de Estado e também de território. Em outros termos, para Butler, Arendt defende a possibilidade da construção de um Estado binacional, isto é, de uma federação igualmente partilhada, de maneira autônoma, por judeus e palestinos.

O que está em questão é que, historicamente, considerando as grandes levadas migratórias que tomaram a Europa logo após a primeira guerra mundial, a afirmação nacionalista se mostrou indissociável das práticas de exclusão, da produção dos apátridas. Existe, portanto,

uma incompatibilidade entre essa operação estruturante dos Estados e a necessidade de uma convivência plural sustentada por Arendt. Afinal,

se o Estado-nação é construído com base em suposições nacionais que exigem a expulsão de minorias nacionais, ele torna as pessoas sem Estado – entendidas como minorias destituídas de direito – altamente vulneráveis à exploração e à violência (BUTLER, [2012] 2017, p. 146).

Com isso, Butler acredita que, em sua leitura sobre a condição dos apátridas e dos refugiados, enfim, na interrogação que sustenta sobre os desalojados como efeito de políticas nacionalistas e identitárias, Arendt visa não apenas a condição dos judeus despossuídos durante a ocupação nazista, mas também a defesa de qualquer minoria desalojada de uma terra em nome da soberania de um grupo. Desta feita, nos termos butlerianos, o Estado-nação produz, em sua operação, vidas que não importam, que podem, em função de sua condição exílio, serem descartadas. Portanto, em consideração à precariedade da vida, é preciso se opor às práticas de exclusão sustentadas pela política identitária do Estado-nação. A refutação deste mecanismo excludente faz referência à violência do Estado de Israel contra os palestinos, certamente, mas, no que se assenta na formação do Estado moderno, se dirige à constituição do próprio Estado moderno.

Foi com esta perspectiva de leitura que, em *Vidas precárias*, como sinalizamos de maneira pontual, Butler se opôs à política de guerra construída pelo Governo de Estado Americano. Neste contexto, era precisamente a vulnerabilidade da vida o que nos permitiu sustentar um rechaço ao nacionalismo do Estado americano. Assim, se ao longo de todo este percurso nos referimos, por vezes diretamente, à crítica necessária à noção de identidade que se encontra na base da leitura de Butler, foi pelo fato de que, sem esta crítica, não é possível sustentar uma política que encontra na precariedade seu ponto de partida e na promoção de coligações umas de suas formas prioritárias de atuação. Por outras palavras, todo o esforço de formular uma política organizada a partir de uma ontologia da precariedade se encaminha na direção de ultrapassar os particularismos da afirmação identitária. Por seu turno, a política da vulnerabilidade implica um compromisso com a pluralidade das formas de vida, por isso, recusa validar qualquer discurso que defenda qualquer forma de sobreposição hierárquica, seja de um povo, seja de uma nação.

3 – PSICANÁLISE, SUJEITO POLÍTICO E DEMOCRACIA PLURAL

O que esperamos neste capítulo é demarcar com mais precisão os pontos que consideramos fundamentais na articulação entre o desamparo e a precariedade. Se optamos por uma leitura que se concentrou, inicialmente, de maneira exclusiva na categoria de desamparo para, posteriormente, nos dedicarmos a construir os principais norteadores da prioridade conferida por Butler à precariedade da vida, foi, sobretudo, para explorar *in extenso* o trabalho destes autores. Com efeito, o nosso fio de prumo nestes dois movimentos foi o da existência de uma equivalência fundamental entre ambas as noções, que se realiza pela afirmação radical da interdependência como ponto de partida do ordenamento do político. Assim, a leitura de Birman e de Butler desembocam numa ontologia da insuficiência que é, indistintamente, uma ontologia do social. Neste sentido, o trabalho contemporâneo destes autores – que se encontra no esforço de repensar os termos que possam organizar o sujeito político na atualidade – se articula diretamente com o projeto político de democracia radical formulado por Ernest Laclau e Chantal Mouffe. É neste sentido que pretendemos, neste capítulo, reforçar algumas das afirmações anteriores e indicar outras direções de leitura, tendo presente a articulação imediata do desamparo e da precariedade numa ontologia da insuficiência e a aproximação desta com o projeto democrático radical. Tomando a liberdade, a igualdade e a fraternidade como signos norteadores da democracia moderna, vamos destacar alguns operadores que orientam este projeto de radicalizar a democracia.

A nossa hipótese fundamental é que a anterioridade conferida à fraternidade potencializa o trabalho de ressignificação dos marcos e, portanto, dos impasses que herdamos da invenção democrática. A fraternidade é, pois, o nome das alianças e das coligações que se constituem na diferença. Num segundo momento, a ontologia da insuficiência será destacada em sua pretensão fundamental: a construção de um sujeito político que é positivamente descentrado e despossuído em seu pilar fundante. Se o discurso psicanalítico encontrou na diferença sexual o lugar estruturante que permite as outras diferenças possíveis, a prioridade historizante nos coloca diante do fato de que o sujeito da diferença é também, como afirma Achille Mbembe (2018), um sujeito racial. Deste modo, a ontologia da insuficiência tem seu alvo, em um para além, não apenas do gênero, mas, igualmente, da raça. No terceiro momento, partimos da constatação de que a inseparabilidade entre o registro ético e o político na base desta ontologia é a condição que permite inferências políticas efetivas que tenham no sujeito o seu ponto de

partida. É com este fio de prumo, da política que se constitui no micro, que se faz possível interrogarmos o ordenamento macropolítico, o encontro e as formas de convívio entre países, a atenção global às políticas de proteção ao meio ambiente. Mas, também, se tomarmos por referência a articulação complexa que articula o micro ao macro, interrogamos a prioridade conferida ao modelo heterossexual do parentesco que, tradicionalmente, organizou a família como espaço de sociabilidade. Finalmente, no quarto momento, conferiremos crédito a este pressuposto historicizante, na base desta ontologia, para formularmos algumas inferências sobre os impasses políticos que nos vemos confrontados na atualidade brasileira. Com efeito, se o desamparo não é uma categoria abstrata e a precariedade incide diferencialmente, isto significa que estas categorias devem nos permitir lançar um olhar político sobre a conjuntura que nos rodeia. Dito em outras palavras, o momento político atual do país conclama a uma mobilização, a uma problematização que permita a defesa de conquistas sociais importantes, mas, principalmente, que nos impulse na construção de um “nós” plural que ensaiamos ser. Assim, se o discurso psicanalítico possui, como nos esforçamos em demonstrar, uma dimensão inescapavelmente ético-política, isto implica não apenas que este discurso se articula a um modelo plural de democracia, mas que pode contribuir, importantemente, para a construção deste projeto.

3.1 – Democracia radical: antagonismos e sistemas de aliança

O projeto de democracia radical – formulado a partir de uma releitura que Mouffe e Laclau realizam de Gramsci⁷⁹ – funciona como um solo onde se assentam as interferências e as considerações tecidas sobre a ontologia da insuficiência. Com efeito, em diferentes momentos – mais explicitamente ao nos aproximarmos mais do trabalho de Butler do que do de Birman – fizemos referências expressas a termos e noções utilizados por Laclau e Mouffe. Vamos, então, neste momento nos aproximar um pouco mais do trabalho destes autores supondo que esta aproximação pode nos ajudar a ampliar e articular novos alcances para a referida ontologia. Tomamos como fio de prumo a constatação de que se a liberdade, a igualdade e a fraternidade sintetizam a invenção democrática que inaugura a modernidade, a atualidade se caracteriza primeiro por um impasse, herdado da tradição liberal, a que fomos conduzidos numa

⁷⁹ GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. Vols. 1 e 2.

incapacidade de realizarmos, coletivamente, estes ideais democráticos; segundo, por uma aposta na possibilidade de uma ressignificação política efetiva destas categorias. É com este critério que procuraremos reafirmar a prioridade, que localizamos, conferida à fraternidade como um operador político efetivo na promoção de modos mais igualitários de convívio. Como tal, compreendida a partir da diferença, a fraternidade é um acontecimento *queer*, que se avizinha ao estranho, mas, por isso mesmo, guarda a força política de interrogar o sentido da autonomia da racionalidade econômica, pretendida pelo discurso neoliberal.

3.1.1 – Invenção democrática: liberdade, igualdade e fraternidade

O pós-estruturalismo é o fio condutor que se faz presente, favorecendo tanto a leitura contemporânea que Birman realiza do discurso freudiano quanto o projeto político que estabelece a vulnerabilidade da vida como base da sociabilidade, que marca a leitura de Butler, nas considerações de Ernest Laclau e Chantal Mouffe sobre os destinos do acontecimento democrático na atualidade, produzindo um ponto importante e potente de convergência. Esta convergência, entretanto – que de maneira ampla expressa a continuidade do interesse tanto de Birman quanto de Butler pela problemática do político, pelos desdobramentos e pelos impasses e de nossa convivência democrática –, não significa que Laclau e Mouffe sejam os únicos aportes teóricos destes autores e nem que a presença de ambos se faz de maneira igual no pensamento de Butler e de Birman.

No que se refere a Butler, a interlocução com Laclau, e em menor medida, também com Mouffe, ocorre de maneira direta, desde o ano 2000, com a publicação de *Contingencia, hegemonia, universalidade: diálogos contemporâneos en la izquierda* (BUTLER; LACLAU; ŽIŽEK, [2000] 2003). Este trabalho, rico sob diversos pontos de vista, traz a público um conjunto de textos composto por perguntas e respostas que foram trocadas, ao longo da década de 90, entre Laclau, Butler e Žižek. De maneira geral, é correto afirmar que o conjunto de textos procura desdobrar as consequências, para a política contemporânea de esquerda, da releitura de Gramsci, que Laclau e Mouffe (2015) realizaram em 1985, com a publicação de *Hegemonia e estratégia socialista*.

Nesta direção, Butler assume explicitamente, em mais de um momento, a democracia radical e o antagonismo que dela decorre, com o solo onde se assentam suas considerações políticas sobre a vulnerabilidade da vida. Neste sentido, o projeto político desenhado pela

filósofa pressupõe, quase sempre de maneira implícita, a democracia radical como o acontecimento que demarca no campo do político o encontro entre as minorias, a disputa pela hegemonia. Assim, se a precariedade da vida pode ser fundamento através das considerações de Butler sobre uma ressignificação da sociabilidade política, a democracia radical é o acontecimento que, no eixo do político, organiza e oferece contornos ao encontro, ao reconhecimento da condição precária compartilhada.

Como vimos, o pensamento de Birman é caracterizado, de uma ponta a outra de seu desenvolvimento, pela centralidade conferida à dimensão ético-política. Ou seja, mesmo quando realiza a leitura da metapsicologia, esta é colocada a serviço da problematização dos modos de convívio, dos impasses que decorrem da inserção da psicanálise na modernidade e dos desdobramentos de suas possibilidades na atualidade. Para Birman, seguindo a intuição freudiana, a psicanálise não pode priorizar o polo subjetivo – seja através linguagem, seja pela sexualidade – desatrelado da articulação encarnada e, portanto, socializada, que o polo subjetivo evoca. Na leitura que o autor realiza do discurso freudiano, a psicanálise deve procurar se haver criticamente com sua inserção na cultura, inclusive com as consequências a partir da clínica que esta inserção produz.

No que se refere à presença explícita, a obra de Laclau e Mouffe foi, recentemente, objeto de análise realizada por Birman (BIRMAN; HOFFMANN, 2018), num dos ensaios que compõe *Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo*, publicado em parceria com Christian Hoffmann. Neste trabalho, Birman apresenta os eixos principais que organizam o projeto democrático de Mouffe e Laclau, destacando, especialmente, como o discurso psicanalítico, sobretudo no que se refere à problematização do sujeito, é positivamente considerado pelos autores na mediação deste projeto. A obra de Birman, possui certamente vários pontos de aproximação ao projeto democrático sustentado por Laclau e Mouffe. Contudo, diferentemente de Butler, que se ajusta mais integralmente a este projeto, Birman encontra no pensamento de Hardt e Negri (NEGRI; HARDT, 2001) fontes valiosas de apropriação. Assim, sobretudo no que se refere à prioridade atribuída ao lugar vazio do Universal – requerido por Laclau e Mouffe –, encontramos, no trabalho de Birman, elementos para supor que o pensamento sustentado pelo psicanalista se aproxima com certa desconfiança desta prioridade, em nome da radicalização de uma horizontalidade imanente.

A leitura pós-marxista realizada por Laclau e Mouffe toma como ponto de partida a reviravolta que, esquematicamente desde os anos 60, redistribuiu na cena social a luta por igualdade de direitos dos atores políticos perante a lei. Nas palavras dos autores, “foi somente

a partir do momento em que o discurso democrático se dispôs a articular as diferentes formas de resistência à subordinação que surgiram condições que permitiram a luta contra diferentes tipos de desigualdade” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 237). Se por um lado o feminismo, obviamente, não esgota a luta das minorias por direitos políticos, por outro, ele representa um passo importante nesta direção, que compreende o político a partir da pluralidade dos atores sociais e da conseqüente possibilidade de radicalização da democracia⁸⁰. Deste modo, o que a luta difundida das minorias coloca em cena é, de maneira mais fundamental, uma oposição articulada contra as desigualdades sociais, ou seja, para Laclau e Mouffe é na promoção social de igualdade que a democracia radical encontra o seu eixo organizador.

Nesta direção, a especificidade política da atualidade se caracterizaria por uma radicalização nas condições que tornam possíveis a reivindicação igualitária. Esta reivindicação contemporânea possui, como pano de fundo, como marco inaugurador, os traços centrais entreabertos pela Revolução Francesa, no que representou, propriamente, o acontecimento democrático. De maneira a acentuar melhor esta referência, Laclau e Mouffe replicam o dito do historiador François Furet⁸¹, para quem, a Revolução “não é uma transição, é uma origem, e um fantasma da origem. O que é singular nela é o que constitui seu interesse histórico, e, mais ainda, é este elemento ‘singular’ que se tornou universal: a primeira experiência democrática” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 238). Em outros termos, a marca democrática é coincidente da luta por igualdade, na crença na partilha igualitária ao direito de usufruto. Como consequência desta prioridade, pode-se dizer que, para estes autores, a democracia coincide com a oposição à desigualdade, ou melhor, com a “expansão da igualdade e da liberdade para domínios cada vez mais vastos” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 239). Trata-se, então, na luta política pela igualdade de, a partir da manutenção da identidade irreduzível de cada grupo particular, apostar na intensificação da pulverização destes no tecido social, isto é, na afirmação dos particularismos – étnicos, raciais, sexuais – em oposição às ideologias totalizantes, como um passo importante na marcha por condições que permitam a radicalização da democracia.

Vale destacar que esta continuidade na luta pela igualdade não pode ser meramente compreendida como um patamar, ou seja, como se a democracia pudesse ser apreendida numa perspectiva evolucionista, simplesmente. Para Laclau e Mouffe, é porque existe uma externalidade do poder que a luta democrática coincide com a ampliação das condições de

⁸⁰ Para exemplificar melhor esta passagem, nos termos dos autores: “é porque é negado às mulheres, como mulheres, um direito que a ideologia democrática reconhece em princípio para todos os cidadãos, que aparece uma brecha na construção do sujeito feminino subordinado, a partir do qual o antagonismo *pode* surgir”. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 245).

⁸¹ FURET, F. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

igualdade, que esta não se faz sem o reconhecimento de um antagonismo insuperável, na base do ordenamento político. Ou seja, se é possível apostarmos na extensão das equivalências igualitárias⁸², na expansão da revolução democrática, é porque existe um antagonismo irreconciliável que constitui o político, de maneira que, na perspectiva dos autores, toda tentativa de produzir reconciliação total, de assegurar uma integração hegemônica indefinida, descortina relações de subordinação.

Para Lefort (1987), retomado por Laclau e Mouffe (2015), a Revolução francesa, que estabelece a invenção democrática, é caracterizada, como vimos, por um deslocamento fundamental no eixo da soberania que se dirige do registro vertical absoluto para a horizontalidade dos laços sociais. Este movimento – que rompe com qualquer possibilidade de fundamento último – produz, como consequência, ainda segundo o historiador francês, o fato de que o lugar absoluto do poder se torna um lugar vazio. Deste modo, como consequência da ausência de um poder soberano, “não existe democracia radical e plural sem que se renuncie ao discurso do universal e seu pressuposto implícito de um ponto privilegiado de acesso à ‘verdade’, somente atingível por um número limitado de sujeitos” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 282). Esta renúncia refere-se, contudo, a um universal absoluto, uma vez que, para os autores, a ausência do poder soberano produz um vazio incontornável que apenas poderá ser compreendido e articulado de maneira contingencial, portanto, não como absoluto. Daí que, na leitura de Mouffe e Laclau, a democracia mobiliza, de maneira insolúvel, mas indispensável, para a democracia uma relação entre o universal e o particular⁸³. Dito de outra maneira, “se a democracia é possível, é porque o universal não tem corpo e conteúdo necessários; antes, diferentes grupos competem entre si para dar temporariamente a seus particularismos uma função de representação universal” (LACLAU, 2011, p. 66; grifo do autor). Assim, embora o universal seja necessário para a democracia, este será sempre compreendido por Laclau e Mouffe no registro da contingência.

Vale reforçar que se, para Lefort, esta ambiguidade constitutiva, imposta por este vazio, cria as condições de possibilidade da democracia, é ele, ao mesmo tempo, o que possibilita a afirmação do desejo popular por formas autoritárias de governo. Ou melhor, “o Estado

⁸² Como especifica Laclau e Mouffe, através desta não se visa “simplesmente uma ‘aliança’ entre interesses dados, mas modifica a própria identidade das forças envolvidas nesta aliança” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 273). Assim, “o projeto de uma democracia radical e plural, num sentido primário, nada mais é do que a luta por uma autonomização máxima de esferas, com base na generalização da lógica equivalência-igualitária” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 252).

⁸³ Como especifica Laclau, “a brecha entre o universal e o particular é irreparável – o que equivale a dizer que o universal nada mais é do que um particular que em algum momento se tornou dominante, que não há nenhuma possibilidade de alcançar uma sociedade reconciliada” (LACLAU, 2011, p. 54).

totalitário só pode ser concebido em relação à democracia e sobre o fundo de ambiguidades desta última” (LEFORT, 1987, p. 137). Na leitura do francês, existe uma contradição produtivamente insolúvel que anima a invenção democrática: esta contradição, ao mesmo tempo em que caracteriza a democracia, permite a compressão do totalitarismo.

Se insistimos no lugar político sustentado à esquerda, é porque cabe a esta, na perspectiva sustentada por Laclau e Mouffe, recusar as tentativas de re-hierarquização da sociedade, através de um favorecimento permanente de novas e plurais lógicas de equivalência. Neste sentido, um ponto valioso, nos parece, na redefinição da esquerda em direção à democracia radical proposto por Laclau e Mouffe, é que esta não se faz supondo possível uma exterioridade da discursividade neoliberal. Não supõe, portanto, um momento fora. É na interioridade do espaço social, portanto no confronto pela hegemonia, que se faz possível redesenharmos as direções da democracia. Nas palavras dos autores, “a tarefa da esquerda, pois, não pode ser renunciar à ideologia liberal-democrática, mas, ao contrário, aprofundá-la e expandi-la na direção de uma democracia radical e plural” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 262). Com efeito, embora tenha permitido a articulação política da sociedade, o discurso liberal forjou um modelo bastante homogêneo, precisamente este que se vê interrogado no tempo presente, com a necessidade de respondermos as demandas afirmativas das minorias.

O trabalho que Mouffe (2015) realiza, na continuidade deste construído em parceria com Laclau, nos auxilia em pelo menos duas direções que gostaríamos de indicar. Primeiro, ele reforça, consideravelmente, o lugar inerradicável do antagonismo no centro do ordenamento político, em segundo, como derivação, distingue o campo da política, do registro do político. Nas trilhas de Heidegger, Mouffe sugere diferenciar o nível “ôntico”, em que se situa a política, do nível “ontológico”, como o registro propriamente político. Assim, enquanto “a política” se refere ao campo empírico ao espaço de atuação política – o campo de abordagem da ciência política, por sua vez, “o político” diz respeito ao ordenamento antagônico que constituiu a sociabilidade, ao domínio da teoria filosófica sobre a constituição do político⁸⁴. É partir desta distinção que a autora poderá afirmar que a ação política de radicalizar a democracia implica, antes de mais nada, aceitar que o antagonismo e o conflito estão, de maneira incontornável, na base da experiência democrática. Para a autora, o dissenso não apenas não pode ser evitado como, de outro modo, é elemento fundamental da democracia. Neste sentido, o objetivo da

⁸⁴ “Mais precisamente é assim que diferencio ‘o político’ da ‘política’: entendo por ‘o político’ a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto por ‘política’ o conjunto das práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a existência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (MOUFFE, 2015, p. 8).

política não é, como supõe o liberalismo, acreditar que quanto mais democrática for uma sociedade menos o poder seria constitutivo das relações sociais; o que se passa é precisamente o inverso. Para Mouffe, levar o pluralismo a sério significa aceitar que no centro da experiência democrática está a divergência. Claro que um certo consenso pode ser possível, mas ele será sempre precário, será sempre um “consenso-conflituoso”. Assim, “a novidade da democracia não é a superação da oposição nós-eles” (MOUFFE, 2015, p. 37), o que para a autora seria uma impossibilidade, mas o caminho diferente em que este desacordo é conduzido.

Neste sentido, a construção deste novo caminho se dá através da distinção entre o que ela nomeia como um confronto antagonístico – uma luta entre inimigos; de um conflito agonístico – compreendido como uma luta entre adversários. Se aceitarmos o conflito como elemento, não apenas inerradicável, mas, de outro modo, necessário para a democracia, então o objetivo da política é transformar a luta antagônica em um confronto agonístico. Dito de outra forma, todo esforço da democracia é sustentar o político como um embate entre adversários, e não o confronto entre inimigos, isto é, compreender o opositor não como um inimigo a ser destruído, mas como um adversário, como um opositor legítimo. Por seu turno, Mouffe se esforça, acreditamos, para retirar o conflito necessário no político do horizonte vertical – como réplica da oposição entre o Bem e Mal – para horizontalizá-lo na esfera humana do confronto entre adversários com interesses diversos. Em outras palavras, enquanto antagonismo é compreendido como oposição entre inimigos, ele remete, em última instância, à dimensão do Mal; é somente deslocando para o encontro entre os adversários, que o conflito se insere na horizontalidade do político.

Esta diferenciação entre inimigo e adversário tem consequências importantes, pois garante um espaço onde as ideias opostas possam ser confrontadas, sem que o direito de alguém defender uma ideia oposta seja colocado em questão. Assim, a radicalidade de uma política democrática – que se faz possível graças à afirmação do esfacelamento das balizas verticais – implica o reconhecimento da insuperabilidade da dimensão conflito nos registros sociais, mas também psíquicos, como uma consequência lógica estabelecida pela ausência de um legislador Soberano. É pela natureza agonística na base da democracia e como efeito da constatação evidente, mas nem sempre devidamente valorizada, por coabitarmos o mesmo planeta, que precisamos, na atualidade, nos havermos com os impasses que herdamos deste acontecimento paradigmático.

3.1.2 – Fraternidade e democracia: experiência *queer*

Demarcamos, por mais de uma direção, como a invenção democrática é coincidente com a modernidade, com a opacidade representativa que esta inaugura. Nesta medida, a democracia expressa, como destacou Lefort, um regime de poder não mais centrado na verticalidade, mas pluralizado no tecido social. Desta feita, neste novo ordenamento, propriamente social, a Revolução Francesa, mais que um momento histórico, sintetiza os anseios e os desafios impostos aos cidadãos com a quebra do eixo absoluto do poder. A liberdade, a igualdade e a fraternidade são marcas fundamentais que o discurso liberal traduziu deste acontecimento. Como signos complexos, estas categorias expressam as condições de possibilidades da nova realidade que surge com a ruptura com a Idade Clássica e, ao mesmo tempo, cria um horizonte de anseios que, de algum modo, regula a vida em sociedade.

Em outros termos, se, por um lado, a liberdade, igualdade e a fraternidade funcionam como uma espécie de marco que inaugura a democracia moderna, por outro lado, eles estabelecem um ideal que a política não cessaria de repetir como realizável. Isto não significa que a democracia possa ser reduzida, em sua totalidade, a estas três noções. Não é certo sequer que a extensão de problemáticas que este acontecimento evoca fique bem representado no entrecruzamento destas categorias. Não obstante, também não é possível desprezar a força que, desde então, estas condensam no imaginário ocidental, a forma precisa com que expressam e traduzem as expectativas maiores que definem o horizonte político que inaugura a modernidade. Em alguma medida, esta herança simbólica, fruto daquela chamada de “a” Revolução, condensa os esforços e os impasses sociais e subjetivos que nos vemos confrontados, mais explicitamente, desde o século XIX.

Se concordarmos com este arranjo esquemático veremos como a presença destas categorias é, na esteira da teoria política clássica, uma referência importante para o projeto de uma democracia radical. Neste sentido, tanto Butler quanto Laclau e Mouffe procuram reorientar, a partir do pós-estruturalismo, o sentido e o alcance político destas categorias para o ordenamento político na atualidade. Contudo, tomada sob o signo destas três categorias, uma continuidade se estabelece entre as leituras de Butler, Mouffe e Laclau: a ausência praticamente absoluta que ambos conferem, em suas considerações, a categoria da fraternidade. Assim, da mesma forma que no texto de Laclau e Mouffe, também nos de Butler enquanto as noções de igualdade e de liberdade, são abundantes, por vezes, chegam a constar no título de seus textos

e apresentações. A noção de fraternidade, por sua vez, é praticamente ausente na extensão da obra destes autores.

Se quisermos colocar os termos de maneira um pouco mais precisa, para Laclau e Mouffe, esta ausência é acompanhada de uma certa prioridade à noção de liberdade. Nas palavras dos autores, a potencialização do registro político na atualidade pede que se reconheça que “a demanda por *igualdade* não é suficiente, mas precisa ser contrabalaneada pela demanda de *liberdade*, que nos leva a falar de uma democracia radical e plural” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 273; grifo do autor). Com isso, em seu projeto político, os autores estabelecem uma espécie de relação articulável permanente entre liberdade e luta por igualdade, de maneira que a ampliação das condições de igualdade passa por uma reorientação, ou melhor, por um deslocamento que supõe uma negociação em torno da liberdade. Como consequência desta negociação reiterada, a liberdade não é resolvida como sendo a “autodeterminação de um sujeito”, ela não se ajusta ao campo da emancipação, mas é definida como uma condição incontornavelmente ambígua. Neste sentido, afirma Laclau, “a liberdade é tão libertadora quanto escravizante, revigorante e traumática, capacitadora e destrutiva” (LACLAU, 2011, p. 46). Contudo, reconhecer esta ambiguidade na base da liberdade, no campo da ação expressiva do sujeito, é uma condição necessária para que o campo das lutas políticas das minorias possa ser articulado em bases radicalmente democráticas. Trata-se, na leitura do autor, de nos confrontarmos, no tempo presente, com as ambiguidades fundamentais que esta condição nos enseja.

Por seu turno, apoiada, pelo menos parcialmente, em Arendt, Butler espera que a liberdade seja definida não como o resultado de uma ação individual, mas a partir da mobilização das bases plurais da sociabilidade que nos constitui. Nas palavras da filósofa, “a liberdade não é um atributo dos indivíduos, mas um exercício e uma ação conjunta executada por um ‘nós’ e que, no exercício e na execução, institui esse ‘nós’ como condição social dos próprios direitos” (BUTLER, [2012] 2017, p. 151). Nesta leitura, a ação humana não existe desarticulada de uma ação coletiva que torna possível a vida humana individual, o que implica admitir os limites do modelo clássico de ação, que concebeu esta última centralizada na categoria de indivíduo. Em oposição a esta leitura individualizante da categoria de ação, Butler dirá que “o exercício de liberdade é algo que não vem de você ou de mim, mas do que está entre nós, da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe liberdade” (BUTLER, [2015] 2018, p. 59). Por intermédio de Arendt, a filósofa espera mostrar que a possibilidade da “agência individual está, de maneira

indissociável, ligada às condições de crítica de transformação social” (BUTLER, [2015] 2018, p. 25). Se, para Butler, o pensamento é imantado pela sociabilidade, de maneira que “o diálogo que sou não é separável da pluralidade que me torna possível” (BUTLER, [2015] 2018, p. 15), é porque, para a filósofa, o campo da liberdade, da ação do sujeito, está em contiguidade com a pluralidade que nos constitui.

Em outros termos, desta leitura realizada por Butler, deriva como consequência a suposição de que a liberdade não pode ser compreendida em conformidade estrita com os marcos liberais. Neste sentido, o esforço de trabalho da filósofa se concentra em procurar construir condições para que a noção possa ser desatrelada da referência fundante ao indivíduo. Butler se esforça, antes de tudo, por delimitar os termos de uma liberdade que seja plural, ou seja, compreendida a partir da alteridade. Não obstante, por um caminho diverso, no terreno desta ressignificação, Butler se aproxima de Laclau e Mouffe quando estes afirmam que “não é o liberalismo como tal que deve ser posto em questão, pois, como princípio ético defensor da liberdade do indivíduo de realizar suas capacidades humanas ele é mais valioso do que nunca” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 273). Assim, não se trata simplesmente de recusar o termo liberdade, mas de reconsiderá-lo em outras bases, de maneira que este possa assumir um significado mais útil para uma política democrática radical.

A aspiração política de uma igualdade, que Butler, por vezes, nomeia de radical é uma constante no trabalho da filósofa. Neste sentido, a ontologia da vulnerabilidade como projeto político é prioritariamente uma luta continuada de oposição à distribuição desigual da condição precária. Dito de outra maneira, é frente à distribuição diferencial da precariedade que a luta política se organiza na direção de promover condições mais igualitárias de coabitação. Por este ângulo, se Butler valora as formas contemporâneas que reivindicam um novo sentido para a liberdade de assembleia, é primeiro porque estas corporificam, na medida do possível, a igualdade. E, por mais que possa rejeitar esta construção performativa desta liberdade por sua fugacidade, ou pelo fato de que estas assembleias não chegam, necessariamente, a arranhar a força da economia globalizada, Butler as valora, precisamente, por realizarem, mesmo que de forma temporária uma distribuição mais efetiva da igualdade. As assembleias são, no mínimo, um importante ensaio para um reordenamento político. Não é exagero afirmar que as considerações clássicas de Tocqueville compõe o horizonte de Butler sobre a igualdade, na medida em que, para este primeiro:

é impossível crer que a igualdade não penetrará finalmente tanto no domínio político como em outros. Não é possível conceber os homens como eternamente desiguais em

si num aspecto, e iguais em outros; num determinado momento, eles virão a ser iguais em todos os aspectos (TOCQUEVILLE apud LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 239).

Não obstante, é sempre bom ter presente que a igualdade em questão não parte de uma concepção individualista de sujeito, ou seja, é na esteira da liberdade – compreendida como um campo plural de ação – que a igualdade pode ser reivindicada. Neste sentido, “a proteção igual, ou aliás, a igualdade, não é um princípio que homogeneiza quem o aplica; antes, o compromisso com a igualdade é um compromisso com o próprio processo de diferenciação” (BUTLER, [2012] 2017, p. 131). Desta feita, igualdade e liberdade se imbricam para nomear o trabalho político que se orienta na direção de favorecer um comprometimento plural do espaço público.

Como vemos, a suposição e a redefinição da categoria de liberdade se localizam no centro do projeto de democracia radical. Se a igualdade é uma meta que direciona a luta das minorias, é porque estas mobilizam a liberdade não mais em conformidade estrita com os marcos do liberalismo, mas em função de um compromisso radicalizado com a pluralidade, com a diversidade dos atores distribuídos na esfera de sociabilidade. Entretanto, é curioso observar como, tanto em Laclau e Mouffe quanto em Butler, esta tarefa política de ressignificação deixa programaticamente de fora a referência explícita à categoria de fraternidade. Embora faça referência direta ao favorecimento de formas de alianças construídas a partir da solidariedade, e mesmo da produção de sistemas de coligações pautados pela não violência, Butler não faz menção ao termo fraternidade. Muito embora, como problemática, este termo não seja uma ausência, é praticamente inexistente em suas considerações.

Certamente, em relação à liberdade e à igualdade, a fraternidade é um significante bastante gasto, por vezes ingênuo, que fica, muitas vezes, reduzido à retórica cristã-religiosa. Contudo, acreditamos que, apesar do encolhimento do alcance atribuído à noção, é possível, quando não necessário, investirmos na ressignificação política da fraternidade. Dito em outras palavras, nos parece fundamental para a radicalização da experiência democrática no tempo presente que possamos decantar as bases religiosas desta noção, de maneira que esta possa suportar, de modo efetivo, os laços construídos sob o signo da diferença e também do antagonismo. A afirmação política da vulnerabilidade – a sociabilidade suposta a partir do reconhecimento de uma precariedade compartilhada – mobiliza, como consequência, uma responsabilidade plural que possuímos com aqueles que não escolhemos conviver. Se aceitarmos que vivemos neste mundo articulados numa interdependência ao outro e à Natureza, então, é imperativo reconhecermos a necessidade de apostarmos na força construtiva dos laços fraternos.

É nesta prerrogativa, que faz do pacto fraterno um fator de sociabilidade, que se assenta a especificidade de leitura que Birman localiza no texto freudiano. Isto é, para o autor, o traço singular da consideração de Freud sobre a Revolução Francesa se localiza, precisamente, na problemática da fraternidade. Como vimos, na versão freudiana para a construção da modernidade, uma prioridade de leitura foi concedida ao pacto fraterno, ao equilíbrio de forças entre os irmãos como condição para a sociabilidade. É a morte do pai que possibilita a democratização do gozo, isto é, que faz com que os irmãos passem a acreditar ser possível reivindicar para si o usufruto material daquilo que, até então, era de posse exclusiva da autoridade paterna. Contudo, se tiveram que arcar com as consequências de assassinar o tirano, herdaram também o direito de exigir uma partilha equilibrada da totalidade dos recursos naturais e materiais que o pai possuía. Afinal de contas, com a morte deste, ninguém mais pode pretender ser, propriamente, o dono absoluto de nada. Mas a permanência desta aspiração igualitária apenas é possível com a mediação fraterna, ou seja, através da consideração ao direito de gozo do outro. Assim, na base da construção de um sistema de trocas – da reivindicação à partilha do direito de gozo – encontra-se a anterioridade de valor conferida ao pacto fraterno entre os irmãos. É por isto que o campo, propriamente político, se inaugura com a impossibilidade de que se aceite que alguém reivindique para si a propriedade dos bens espalhados pela terra. Com a modernidade, a terra não tem mais dono. Ou sustentamos os laços fraternos para que *todos* possam reivindicar a sua posse, ou *ninguém* mais pode requerê-la para si.

A hipótese geral que organiza o argumento de Birman é de que existiria uma anterioridade de valor conferido ao pacto fraterno, de maneira que este deve ser compreendido não simplesmente como uma consequência da liberdade, mas como um operador político que pode favorecer e recolocar os termos da igualdade. Existe, portanto, uma anterioridade de valor conferido à fraternidade, que faz desta, como acreditamos, o campo efetivo em que se localiza a ação política. Foi nesta direção que, seguindo Chomsky, procuramos indicar como a fraternidade – o reconhecimento da igualdade de forças entre os sujeitos – não é uma evocação abstrata, mas um operador que deve balizar, por exemplo, a luta pelo direito de aposentadoria dos idosos. É neste sentido, acreditamos, que a fraternidade define um sentido possível de ação que, como tal, já inclui a alteridade em seu campo de atuação. O que a fraternidade aqui evoca é, pois, uma ação que no seu acontecimento inclui o outro.

Em um mundo caracterizado, no plano macroeconômico, pelo confisco do comum, pela privatização das bases materiais que favorecem a vida e, no plano micro, por um certo

esfacelamento no domínio dos afetos, a aposta de uma acolhida fraterna ao outro em suas vicissitudes é, antes de mais nada, a crença na possibilidade de resistir e de construir uma partilha mais igualitária do poder. Neste sentido, o fortalecimento das redes de solidariedade, de sistemas de alianças, pode ser um instrumento imprescindível na desestabilização da lógica da concorrência, que produz formas de subjetivação reduzidas à lógica predatória do empreendedorismo, da meritocracia e do empoderamento de si. Em oposição a este modelo individualizante, o *ethos* da solidariedade – compreendido em um campo delineado pela alteridade, em que o outro é reconhecido e afirmado na sua diferença e na sua singularidade – se estabelece, em um rompimento com a lógica dos discursos pautados no indivíduo e no autocentramento do eu.

Afinal, como afirma o filósofo Byung-Chul Han (2018), a lógica do empreendedorismo, em voga no discurso neoliberal, não se alinha com práticas de solidariedade. Existe uma incompatibilidade estrutural entre a solidariedade e as formas subjetivas constituídas a partir do modelo do empreendedor de si mesmo. Ou seja, tão mais os sujeitos se veem como empreendedores, como responsáveis exclusivos por sua autopromoção, tão mais se afastam da fraternidade como um ideal regulatório da socialização. É por isso mesmo que, segundo o autor sul-coreano, na atualidade, a amizade se torna uma forma efetiva de oposição à lógica da concorrência propagada pelo discurso neoliberal.

Ao localizar a problemática da amizade no cenário neoliberal, o filósofo argumenta como a raiz indo-europeia da palavra amigo (*Freund*) é aproximada do termo liberdade (*Freiheit*). Ser livre, possui uma dimensão relacional que é intrínseca à definição do termo. Neste sentido, a liberdade inclui a possibilidade de um encontro com os outros, por isso mesmo é que “o isolamento total para o qual nos conduz o regime neoliberal não nos torna livre de fato” (HAN, 2018, p. 125). Se o neoliberalismo acentuou as formas de exploração das liberdades, recriando modos de sujeição, para o filósofo, as potencialidades socializantes da liberdade permitem que, no interior desse regime de exploração, possamos redefinir os termos da liberdade; nas palavras do autor, precisamos “reinventar a liberdade”. Com efeito, se a exigência de ressignificar a liberdade, fora dos marcos do individualismo moderno, é imperativa, o que nos parece é que a fraternidade – a consideração da alteridade como valor – é o que melhor organiza o campo de ação que este movimento exige. Compreendida como uma *ação plural*, a fraternidade é um ato que considera o outro em sua singularidade.

Em síntese, verificamos que os trabalhos de Birman, de Butler, Laclau e Mouffe convergem no esforço de reorientar termos fundamentais legados pela teoria política clássica.

Ambos os autores – com referenciais não coincidentes e com grau de extensão distintos – se apropriam das categorias que fundam a democracia moderna para lhes conferir uma outra dimensão de sentido, que é, em muito, oposta às definições clássicas. Neste sentido, todos estão de acordo que o modelo contratualista – que se apoia na categoria de liberdade, forjado na matriz liberal – é insuficiente para organizar os termos do que seja uma experiência democrática na atualidade. Com efeito, a leitura de Birman sobre o texto freudiano se constrói a partir de uma prioridade concedida ao pacto fraterno, ou seja, baseada no fato de que a experiência do desamparo permite realizar um furo na lógica rivalitária como reguladora do encontro entre os sujeitos, de maneira que a fraternidade se converte num operador, em uma prática, que guarda a potência de balançar o ordenamento político clássico construído nos termos contratualistas. Apesar de Butler omitir o termo fraternidade, nos parece inegável que é articulado a esta problemática fundamental que a filósofa organiza suas considerações sobre a recusa da prioridade identitária em nome das coligações, bem como a proposição de uma ética da não violência. Dito de outra maneira, o que procuramos sinalizar é que Butler, ao se confrontar com a questão da responsabilidade, de uma ética de convivência compulsória, com a potencialização das formas de solidariedade entre as minorias, está às voltas com o esforço de ressignificar os termos da problemática tradicionalmente circunscrita pela noção de fraternidade.

Como indicamos em diferentes momentos, este trabalho de apropriação singular, de ressignificação de sentido, é um eixo em torno do qual, certamente, gravita a produção teórica de Butler. A aposta do que se convencionou chamar de pensamento *queer* é que existe uma atuação política efetiva na ressignificação e na atribuição de novos sentidos. Como tal, o *queer* transforma a seu favor, isto é, politicamente, o campo mesmo da abjeção. A palavra *queer*⁸⁵, na maneira como foi apropriada na afirmação pública dos *queerness*, se relaciona com o desvio, com a ressignificação que produz, sem descartar totalmente o sentido original, novas direções de sentido. Nos termos de Butler, o *queer* faz referência a “um movimento do pensamento, da linguagem e da ação que se moveu em direções bastantes contrárias àquelas explicitamente reconhecidas” (BUTLER, [2015] 2018, p. 69). Assim, uma das acepções que define o *queer* como teoria é esta que subverte o sentido inicial de um termo, substitui aquilo que existe de

⁸⁵ A palavra “*queer*” aparece no inglês do século XVI para designar o que é ‘estranho’, ‘excêntrico’, ‘peculiar’. A partir do século XIX, a palavra começa a ser usada como um xingamento para caracterizar homossexuais e outros sujeitos com comportamentos sexuais aparentemente desviantes. No entanto, no final dos anos 80 do século passado, o termo começa a ser apropriado por certos grupos LGBT no interior de um processo de ressignificação no qual o significado pejorativo da palavra é desativado através de sua afirmação por aqueles a quem ela seria endereçada e que procura excluir” (SAFATLE, 2015, p. 177).

estável na definição de categorias, para fazer verter um outro sentido que não se constringe por ser impreciso, instável e de difícil assimilação.

Como especifica Butler, a experiência *queer* de ressignificação “não é muito diferente dos desvios de direção tomados pela interatividade na consideração de Derrida sobre o ato de fala como citacional” (BUTLER, [2015] 2018, p. 70). Regulado por um funcionamento desconstrutivista, o *queer* se constrói em oposição à lógica identitária, guardando, pois, a força política de transformar aquilo que a princípio pertence a um precário, abjeto, em ação política. Neste sentido, se, por um lado, é verdade que a fraternidade adquiriu entre nós uma dimensão de sentido bastante pejorativa, que serve à manobra diversas de grupos religiosos, filantrópicos, por outro, é possível apostarmos na força abjeta que esta noção adquiriu. Se tivermos presente, como afirma Butler, “que o termo *queer* não designa identidade, mas aliança, e é um bom termo para ser invocado quando fizermos alianças difíceis e imprevisíveis na luta por justiça social, política e econômica” BUTLER, [2015] 2018, p. 79). Então, podemos supor que, frente aos desmontes e à distribuição desigual das condições de prosperidade da vida, é necessário apostarmos a fraternidade como uma *experiência queer*. Dito em outras palavras, se a problemática lançada pela fraternidade se situa num terreno que nos produz estranheza, é por isso mesmo que este terreno pode ser reapropriado, a partir de seu sentido prostituído, para indicar as formas antagônicas de alianças que nos permitam lutar em coligações por uma democracia que seja plural.

Nesta direção, a democracia é, ela mesma, um termo que certamente se situa em um campo precário, em constante disputa, longe, portanto, da estabilidade e da precisão. Como tal, aproximada ao vazio, a democracia produz medo. Neste sentido, vale observar, o comentário de Marilena Chauí ao substantivo invenção, que antecede a palavra democracia no famoso livro de Lefort. Afirma Chauí que a democracia é uma invenção “porque longe de ser a mera conservação de direitos, é a criação ininterrupta de novos direitos, a subversão contínua do estabelecido, a reconstituição permanente do social e do político” (CHAUÍ, 1987, p. 11). Desta feita, compreendida como construção de um mundo pós-humano, ou seja, a partir de uma ressignificação do projeto humanista, o projeto político de democracia radical aponta para o reconhecimento da impossibilidade de um ideal político organizado a partir de valores transcendentais, historicamente revestidos sob uma áurea de nobreza. Aproximada de um ordenamento que nomeia um experimento humano – o encontro igualitário da força dos irmãos – a democracia é, na sua constituição mesma, imperfeita, precária, falível, corruptível. É por isso mesmo que, acreditamos, Laclau e Mouffe puderam afirmar que “o avanço de um projeto

de democracia radical significa, portanto, que se force o mito de uma sociedade racional e transparente a recuar progressivamente para o social” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 282). Deste modo, o acontecimento radicalizado da democracia, a distribuição em bases igualitárias da responsabilidade pelo mundo em que vivemos, implica uma abertura incessante ao aprimoramento. O social é, nesta direção, o solo horizontalizado, o polo oposto de um fundamento transcendente para o ordenamento humano do mundo.

3. 2 – Ontologia da insuficiência: os limites dos marcos liberais

A hipótese geral que acompanhamos ao longo deste percurso pretendeu localizar uma continuidade epistemológica entre as considerações de Butler sobre as vidas precárias e a leitura que Birman realiza do conceito freudiano de desamparo. Apesar de terem sido formuladas com matrizes teóricas que não são equivalentes, estas noções são coincidentes nas problemáticas fundamentais que as determinam, de maneira que, funcionando numa equação sinonímica, um termo pode, perfeitamente, substituir o outro – e vice-versa – sem que se tenha qualquer alteração significativa no sentido ou na precisão desta aproximação. Deste ponto de vista, afirmar que somos desamparados é reconhecer a precariedade que nos constitui; constatar que somos vulneráveis requer estabelecer que somos, em nossa totalidade, perpassados por uma condição de desamparo que é inescapável. Desta maneira, a positivação do desamparo, como experiência, mobiliza o mesmo arcabouço teórico suposto nas considerações sobre a precariedade.

O que está em jogo, nesta equivalência epistemológica, é que ambas categorias delimitam uma ontologia que tem por base a constatação de uma insuficiência constitutiva que caracteriza a nossa existência. Deste modo, estas categorias são a resultante de um esforço de pensamento que procura, através de marcos contemporâneos de leitura, formular uma ontologia que encontra na dependência incontornável ao outro suas condições de possibilidade. Tanto o desamparo quanto a precariedade nomeiam a interdependência, ou seja, a condição basilar que a alteridade possui para a construção da subjetividade e da vida em comunidade.

Na leitura que realizamos procuramos destacar que a continuidade teórica no trabalho destes dois autores se expressa também no esforço de circunscreverem as consequências de supormos o ordenamento político construído a partir da anterioridade conferida a esta

insuficiência constitutiva. Isto é, o trabalho de Birman e de Butler convergem na tentativa de fazer do registro ético-político um eixo indissociável e, ao mesmo tempo, um problema de primeira importância para o ordenamento político na contemporaneidade. Neste sentido, a cartografia do desamparo e da precariedade nos lança pistas na direção de construirmos um novo arranjo para os impasses que a democracia nos apresenta na atualidade. Dito de outra maneira, acompanhar a extensão da leitura que Birman confere ao desamparo e que Butler realiza da precariedade nos conduz para o problema central nos rumos da democracia, para a política no seu nível macro: as considerações sobre a subjetividade, sobre o afeto, enfim, sobre a singularidade e a diferença.

Nesta perspectiva, inicialmente, iremos apresentar as linhas gerais por onde Birman localiza o descentramento do sujeito, bem como o terreno ambivalente em que se assenta a despossessão explicitada por Butler. O que nos interessa com esta aproximação é, portanto, indicar como descentramento e despossessão adjetivam adequadamente os movimentos que compõem o trabalho teórico destes autores de forjarem o sujeito a partir de uma interdependência constitutiva, de construir, pois, uma ontologia da insuficiência. Num segundo momento, este trabalho de construção política do sujeito será aproximado ao debate que lançamos, mais explicitamente no primeiro capítulo, sobre a problemática da diferença. Se, como vimos, a psicanálise faz da diferença sexual, o lugar da diferença propriamente dita, da afirmação do feminino, Achille Mbembe, sem fugir deste campo diferencial – sem reclamar, portanto, uma política identitária – compreende o devir em termos de negritude. Assim, finalmente, num terceiro momento, aproximaremos esta interrogação consistente levantada pelo autor africano com a prioridade conferida à interdependência para sugerir que é, no enfrentamento das marcas históricas deixadas pela violência de gênero e de raça, que podemos construir nos marcos de convivialidade.

3.2.1 – Despossessão e descentramento: a política do sujeito

A ontologia da insuficiência que apresentamos é, em outros termos, coincidente com o esforço de problematizar a construção do que possa ser, na atualidade, compreendido como o sujeito da política, ou, nos termos de Laclau (2011), esta equiparação aponta para o fato de que

o sujeito da política é inseparável de uma política do sujeito⁸⁶. Com efeito, tanto Birman quanto Butler estão às voltas com o esforço de conferir ao sujeito político uma nova articulação possível na relação sempre tensa entre o universal e o particular. Concordando que, como sinalizamos, a construção do sujeito político passa pela mediação, imprescindível, do discurso psicanalítico, Birman e Butler procuram, por intermédio de uma ontologia da insuficiência, forjar termos e consequências políticas possíveis para compreendermos o sujeito a partir do reconhecimento de uma dependência radical ao outro; ou seja, se dedicam, nos termos afirmados por Laclau e Mouffe, “à produção de *outro* indivíduo, um indivíduo que não seja mais construído a partir da matriz do individualismo possessivo” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 273; grifo do autor). Desta feita, enquanto em Birman a desmontagem da soberania do sujeito é levada a contento através da categoria de descentramento, em Butler, por sua vez, a mesma tarefa é realizada pelo intermédio da noção de desposseção. Deste modo, *desposseção* e *descentramento* são, pois, as operações fundamentais que, nas considerações de Butler e de Birman, nomeiam o esforço de relançar o desafio central de pensar o sujeito da política.

Assim, a lógica da desposseção, melhor explicitada por Butler num diálogo realizado com a filósofa grega A. Athanasiou (BUTLER; ATHANASIOU, 2015)⁸⁷, se articula intimamente com a proposição de um descentramento do sujeito lido por Birman no texto freudiano⁸⁸. Em ambas tematizações, é a categoria de sujeito como uma problemática teórico-política que necessita ser imprescindivelmente refundada em seus termos fundamentais, que se faz presente. Com efeito, tanto pela desposseção quanto através do descentramento encontramos uma crítica severa à ideia de um sujeito autônomo, soberano e estritamente individual, como uma condição imprescindível para que uma outra forma de subjetivação, tecida a partir da interdependência, possa ser inscrita no campo político. Assim, através dos

⁸⁶ O pressuposto desta constatação é o reconhecimento de que a atualidade se caracteriza pelo surgimento de “uma pluralidade de sujeitos, cujas formas de constituição e diversidade só podem ser pensadas se abandonarmos a categoria do ‘sujeito’ como essência unificada e unificadora.” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 270). Ou, em outras palavras, “talvez a morte *do* Sujeito (com S maiúsculo) tenha sido a principal pré-condição para esse renovado interesse na questão da subjetividade.” (LACLAU, 2011, p. 47).

⁸⁷ Para Butler a noção de desposseção é caracterizada por uma ambivalência que pode ser positivamente considerada. Neste sentido “el desafío que aquí afrontamos, y que es simultaneamente un desafío ético, político y teórico, es doble. Primero, debemos trabajar en como pensar la desposesión fuera de la lógica de la posesión (en contraste con la modernidade, el liberalismo y el humanismo), es decir, no sólo evitando, sino también poniendo en cuestión el excluyente cálculo propietario en las formas de poder tardo liberales; y, segundo, debemos elaborar por qué este gesto reflexivo es políticamente significativo” (BUTLER; ATHANASIOU, 2015, p. 15).

⁸⁸ Para Birman (2003) o tema do descentramento se faz presente em Freud num crescente de complexidade, que se dirige, progressivamente, à consciência, ao eu e à representação. Assim, se Freud inicialmente formula o descentramento do sujeito na passagem que vai da consciência para o inconsciente, um segundo nível de complexidade se anuncia com a problemática narcísica, que é mobilizada na passagem do eu para o outro. Finalmente, num terceiro nível, com a anterioridade conferida à pulsão, o sujeito foi descentrado no nível da representação.

temas da despossessão de si e do descentramento, os trabalhos de Birman e de Butler convergem nas releituras possíveis da problemática de desconstrução da filosofia do sujeito.

3.2.2 – O sujeito da diferença *entre* o gênero e a raça

Para Birman os impasses herdados da modernidade nos colocam, na atualidade, diante da necessidade de conferirmos novos arranjos para a subjetividade e para o ordenamento político. A hipótese mais fundamental defendida pelo psicanalista é que a subjetividade – bem como a organização sociopolítica – podem ser remontadas, não tendo mais no referencial masculino o seu eixo prioritário de sustentação. Com efeito, a feminilidade é o reconhecimento *positivo* da inexistência do Outro. Deste modo, se o autor se esforça para historicizar a interrogação sobre diferença sexual é precisamente para inscrever esta problemática num para *além* do falo e do gênero. Como tal, a categoria de feminilidade não diz respeito exclusivamente à construção feminina, bem menos, claro, à construção masculina, mas perpassa igualmente ambos os sexos. Por intermédio desta categoria, da positivação, portanto, do desamparo como uma experiência, Birman pretende que subjetividade seja compreendida não mais, propriamente, como sujeito – sujeito ao Outro como linguagem –, mas como devir e carnalidade. Dito com outras palavras, o psicanalista acredita na possibilidade de que o ordenamento político seja suposto, não mais a partir da prioridade conferida a um modelo masculino, transcendente – verticalmente estruturado para mediar o encontro com o outro – mas, a partir do reconhecimento de uma interdependência constitutiva. Com esta prioridade de leitura, que compreende a subjetivação forjada nas intensidades da pulsão como força, um novo desenho para alteridade se constitui, tendo como ponto de partida o discurso psicanalítico e demarcando, pois, o registro da diferença neste discurso.

Em Butler, a aproximação desta problemática ocorre, em linhas gerais, pela interrogação da matriz heterossexual que, para a filósofa, molda a produção do gênero. A psicanálise media a afirmação butleriana de que é necessário insistir em uma ressignificação da esfera simbólica⁸⁹, permitindo com isso novas e mais amplas significações que “incluam”, ou melhor, que

⁸⁹ As críticas de Butler à psicanálise não a retiram este discurso de um limiar fundamental para o pensamento da filósofa. Neste sentido, Butler mantém, constantemente, “indagaciones sobre los usos y los limites de aplicar una perspectiva psicoanalítica a una teoria de performatividad política compentencia democrática” (BUTLER, [1993a]2002, p. 46).

demarquem o lugar de existência do corpo abjeto, não informado em seu gênero. Neste sentido, nos parece que a estratégia de Butler em construir um projeto político em torno da vulnerabilidade está referida à necessidade, colocada para o pensamento materialista alinhado à esquerda, de romper com afirmação das ontologias identitárias como forma de ação política. É na direção deste trabalho desconstrutivo que a performatividade de gênero recebe uma atenção continuada pela filósofa. Já em *Problemas de gênero* encontramos, mesmo que com certas reticências, a valorização daquilo que a autora nomeia de perturbações *queer*, ou seja, a importância dos atos corporais subversivos que possuem a função política de recitar o gênero, destacando, para tanto, aquilo que pode existir de promissor na instabilidade constitutiva do gênero.

Deste modo, partindo, esquematicamente, de uma interrogação de sentido conferido à problemática da diferença sexual, em ambas as perspectivas de leitura – naquela realizada por Birman e na efetuada por Butler – é a construção do sujeito político, inscrito no campo da diferença, o que se procura constituir. Neste sentido, a afirmação do desamparo e a anterioridade da precariedade procuram redesenhar, a partir de uma prioridade conferida à alteridade, o lugar socialmente estabelecido do sujeito da diferença, encarnado e corporificado em sua singularidade. Ora, não é, então, um acaso que a figura da mulher como ator político permeie ambas as perspectivas. A personagem operística de Carmen, construída por Birman, e o esforço reiterado de Butler, em *pretender*, que exista um feminismo que funcione “sem um ‘sujeito’ na categoria de mulheres” (BUTLER, [199]2012, p. 205), convergem na mesma direção que procura condições para que, por consideração ao lugar de Outro conferido às mulheres na tradição ocidental, um novo estatuto para a diferença possa ser vertido nesta tradição.

Desta feita, não resta nenhuma dúvida quanto as consequências e os prejuízos sociais e subjetivos resultantes deste lugar relegado conferido às mulheres nesta tradição. Neste sentido, como indicamos, o feminino, como uma problemática remetida mais aproximadamente às mulheres, se converteu numa questão filosófica efetiva e indispensável para interrogarmos a política e mesmo o pensamento constituído nesta tradição⁹⁰. Deste modo, é que a crítica, realizada de maneira mais detida, à modernidade colonialista europeia, mas, em última instância, dirigida à extensão da cultura ocidental se faz presente nas leituras de Butler e também de Birman. Ou seja, ambos procuram interrogar a pretensa naturalidade Universal do

⁹⁰ Sobre isto, ver: DELEUZE, G; GUATARRI, F. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: **Mil platôs**. Rio de Janeiro: 34, 2012. V.4.

sujeito e da cultura ocidental, que, para se constituírem em sua validade global, fizeram da mulher um ator político inferiormente considerado.

Contudo, se a mulher funcionou, historicamente, desde a Antiguidade, como Outro relegado desta tradição, para Achille Mbembe (2018), o projeto da modernidade europeia construiu um ator fundamental para as pretensões imperialistas e para o capitalismo como discurso inerente a este projeto: o corpo negro. A hipótese de trabalho do pensador camaronês é que, sobretudo com o incremento do neoliberalismo, é para o corpo negro que devemos nos voltar na tentativa de construir o lugar político do sujeito da diferença. Desta feita, seguindo esta perspectiva crítica ao colonialismo, nas palavras de Mbembe, “afirmar que o mundo não se reduz à Europa é reabilitar a singularidade e a diferença” (MBEMBE, 2018, p. 273), e esta reabilitação passa, para o autor, inescapavelmente, pelo corpo negro. Bem entendido, em consonância com a leitura que acompanhamos, não se trata, simplesmente, da defesa de uma identidade negra, mas do esforço de inscrever o negro no lugar de *puro* devir⁹¹. Como afirma o autor, “é preciso procurar a universalidade do nome ‘negro’ não do lado da repetição, mas do lado *da diferença radical, sem a qual declosão do mundo é impossível*” (MBEMBE, 2018, p. 273; grifo do autor). Assim, na perspectiva de Mbembe, se desejarmos, efetivamente, forjar novos arranjos políticos – termos outros de convivialidade e de sociabilidade –, este movimento em direção a uma democracia plural passa necessariamente, por consideração à África e ao corpo africano, como os duplos espectrais aprisionados da modernidade.

Por seu turno, se Birman não deixa de indicar o lugar do negro como um agenciador do desamparo, Butler não foge ao enfrentamento da questão sobre a incidência da raça na materialidade do corpo⁹². Para a filósofa a pergunta sobre performatividade do gênero se articula à interrogação sobre a base material do corpo generificado. Ou seja, se efetivamente não somos o nosso gênero, mas assumimos “um” ao sermos nomeados, teria a raça um caráter performativo semelhante? Se não nascemos articulados a um gênero determinado, mas adquirimos “um” como efeito da linguagem, será que possuímos raça? Como sabemos, para Butler não existe uma prioridade da diferença sexual, ou seja, esta não é *a priori* o *locus*, que hierarquiza o lugar das diferenças possíveis, daí que, para a filósofa, é mais francamente

⁹¹ Como especifica Mbembe, “o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não termos de pertencimento mútuo copertencimento a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro, ou ainda, em seu próprio espelho” (MBEMBE, 2018, p. 11).

⁹² Butler se dedica mais detidamente a esta questão em dois ensaios presentes em *Cuerpos que importam* (2002 [1993a]): “El género em llamas: cuestiones de apropiación y subversión” e “Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen”. Contudo, referências espaçadas ao tema são frequentes em outros trabalhos, como, por exemplo, **Corpos em Aliança** (2015[2018]) e **Desposseção** (2015).

possível sustentar uma leitura que interligue, par a par, a matéria do gênero e a da raça. Como afirma, “em vez de categorias separadas e hierarquizadas, o que temos é um quadro em que *uma* categoria serve de condição de articulação *para* a outra” (BUTLER, 2002 [1993a], p. 117 apud SALIH, 2017, p. 130); grifo da autora). Assim, para Butler, não existe anterioridade do sexo sobre a raça, o que indica que a matriz heteronormativa, o registro simbólico, não opera sem a consideração de operadores racializantes.

Entretanto, como salienta Salih (2012), existe uma opção teórica em Butler que faz com que, embora a filósofa aborde a relevância da consideração à nomeação da identidade racial, ao longo do seu trabalho “a ‘matéria’ da raça não seja [é] convincentemente integrada as suas discussões” (SALIH, 2012, p. 131). Não pretendemos avançar nas interrogações sobre esta disparidade de considerações no interior da obra de Butler. Vale ressaltar, no entanto, seguindo Salih, que, não obstante este desequilíbrio de atenção, o ponto mais fundamental, para Butler, é deixar evidente as incongruências a que somos conduzidos quando pretendemos uma anterioridade da diferença sexual que submeta subalternamente à consideração a diferença racial. Em Butler, se não existe uma prioridade da diferença sexual, isto significa que as incidências do sexo e da raça operam de maneira simultânea na determinação da materialidade do corpo normatizado. Assim, em termos de uma geopolítica dos corpos, podemos dizer que, se o sujeito exemplar do funcionamento normativo – que tipifica a modernidade europeia – é heterossexual, ele é também branco. Na mesma medida, se o ser homossexual é o exterior que permite a construção da heteronormatividade, este exterior é, igualmente, ocupado por um corpo negro.

Reiteradamente Butler insiste que o objetivo primeiro de sustentar um projeto político em torno da condição precária se estabelece em função do reconhecimento de uma distribuição desigual desta condição. Assim, por um lado, somos todos precários, desamparados, por outro, é inegável que alguns ressentem mais vivamente na carne as marcas desta incidência diferencial. A constatação desta afirmação, quase imediata, é assustadoramente comprovada quando olhamos, por exemplo, para países como os Estados Unidos e o Brasil, onde políticas neoliberais fizeram coincidir negritude e pobreza com a ocupação penitenciária. Não há dúvidas de que a população dos presídios é, em sua ampla maioria, de pele negra e pobre⁹³. Nesta perspectiva, a hipótese de trabalho organizada Mbembe de que o negro é o primeiro sujeito racial, o produto e o “produtor” do capitalismo, se interliga à ontologia da insuficiência para

⁹³ Sobre isto, ver: WACQUANT, L. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011; BATISTA, V (org.) **Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Renavan, 2012.

nos advertir, com justiça, que existe cor nesta partilha desequilibrada. Longe de inviabilizar a ideia de pensarmos o comum, a partir de um reconhecimento do desamparo, o texto de Mbembe nos auxilia a reforçar, em novas direções, a pretensão de repensarmos a sociabilidade, a democracia e uma partilha mais igualitária do comum.

Nesta perspectiva, ao localizar o estatuto do negro no Cristianismo, o autor faz menção, que não deixa de ser um tanto irônica, a um segundo advento, para fazer referência ao mundo em que a partilha democrática incluía o corpo negro. O ponto fundamental, nos parece, na leitura de Mbembe, é que este, sem abrir mão de uma perspectiva universalista – nos seus termos, da elevação coletiva do mundo, em humanidade – encontra condições para reivindicar, por um argumento historicamente construído, a necessidade que as consequências seculares da escravidão possam ser diferencialmente consideradas, afinal, desde a modernidade, o negro é aquele lançado fora das possibilidades de partilha.

Se Laclau, ao adjetivar a democracia, afirmou que nesta nos encontramos com a crença de que “a humanidade faria de si mesma a própria obra” (LACLAU, 2011, p. 126), o argumento de Mbembe não esconde o seu materialismo para afirmar que “existe um só mundo, pelo menos agora, e esse mundo é tudo que existe” (MBEMBE, 2018, p. 313). Ou seja, é porque, efetivamente, só existe este mundo e que ele é humanamente forjado que os negros podem reclamar a sua condição de humanos e, propriamente, de seres aptos a partilhar o mundo. Com efeito, aproximado do conclave a uma partilha igualitária do gozo desenhada por Birman, ou seja, reconhecendo a inexistência de um Soberano, o autor africano está convencido de que “este mundo nos pertence a todos igualmente e todos somos seus coerdeiros, mesmo se as maneiras de habitá-lo não sejam as mesmas – e é justamente daí que vem a real pluralidade das culturas e das maneiras de viver” (MBEMBE, 2018, p. 313). Desta maneira, o reconhecimento da despotencialização e da objetificação do corpo negro, em cenário mundial, refina as considerações de uma ontologia da insuficiência, para manter sempre em nosso horizonte que, por mais que, devidamente, desloquemos do referencial de raça para o de etnia, ainda assim, foi como referência a uma cor que o sujeito negro foi construído.

Assim, se a particularidade negra é mobilizada nas considerações de Mbembe, não é como um fim político em si mesmo, mas como condição histórica necessária para que a universalidade de uma comunidade humana possa ser repensada, tendo em consideração os negros. Transformando em afirmação a pergunta formulada pelo autor, podemos dizer que “todos nós nos tornamos os negros do novo racismo fabricado em escala global pelas políticas neoliberais e securitárias, pelas novas guerras de ocupação e predação pelas práticas de

zoneamento” (MBEMBE, 2018, p. 225). Contudo, vale ter presente, como hipótese que, se existe, como afirma Birman, especificidades históricas e culturais que determinam o desamparo na modernidade, podemos dizer que, particularmente, no Brasil, a materialidade do desamparo, antes de ser encarnada como mulher, *possuiu* o corpo negro. As particularidades histórico-econômicas que aproximaram *estas terras* ao ideário europeu, apagou o corpo índio, fazendo com que o corpo negro represente, mais fortemente, o lugar do Outro despossuído no Brasil.

3.2.2.1 – Megafraternidade e coligações: *além dos binarismos*

Através das críticas contumazes ao movimento feminista, Butler encontrou ocasião para formular uma importante interrogação sobre a formação de novas redes de sociabilidade, isto é, para lançar a questão sobre como compreender, a partir da pluralidade, o “nós” que forma a comunidade. De maneira um pouco mais específica, podemos dizer que a filósofa se perguntou sobre como articular a aparente necessidade de reunir “as mulheres” numa luta sem que esta recaia numa afirmação identitária. Sabendo que identidade, como reconhecimento pleno, é marcada por uma impossibilidade, como podemos articular uma mobilização que considere o outro em sua diferença? Nos termos de Mbembe, a questão se traduz em como sustentarmos “uma habitação em aberto” (MBEMBE, 2018, p. 315). Foi ao enfrentar a extensão temática destas questões, lançadas a partir do feminismo, que foi possível a Butler afirmar que a luta política das minorias pode ser articulada na forma de *coligações*.

Grosso modo, em oposição ao feminismo, a filósofa, através da montagem de um sujeito positivamente caracterizado pela despossessão, propõe a categoria política da coligação como forma de articular, em alianças, a luta das minorias. Descartando a ideia de que seja possível, ou mesmo desejável, uma reconciliação entre os diferentes sujeitos, Butler supõe as coligações como encontros potentes entre diferenças, como um espaço ativo e transitivo de inter-relações políticas. Com isto, as coligações podem se constituir como “campos animados de diferenças no sentido de ‘ser produzido por outro’ e ‘produzir outro’” (BUTLER, [2009] 2015, p. 210). Assim, reconsiderar o sujeito no dinamismo das relações sociais, em sua despossessão, é uma condição necessária para que sistemas de alianças entre as minorias possam se formar sem que se tenha no horizonte qualquer ideal de inclusão ou de concessão entre os sujeitos.

Ao que nos parece a coligação das minorias passa, de maneira muito importante, sobretudo no Brasil, pela consideração ao corpo negro. Embora não afirme exatamente isto, o lugar de destaque que Butler, em *Corpos em aliança*, confere à fala cortante da mulher e negra Bernice Reagon nos permite, de alguma forma, corroborar esta inferência:

Eu sinto como se a qualquer minuto eu fosse desabar e morrer. Com frequência esse é o sentimento quando você está realmente fazendo um trabalho de coligação. Na maior parte do tempo, você se sente profundamente ameaçado e, se não se sente assim, não está realmente fazendo nenhuma coligação [...]. Você não entra só porque gosta. A única razão pela qual você consideraria tentar se juntar a alguém que poderia matá-lo é porque essa é a única maneira que você imagina de continuar vivo (BUTLER, [2015] 2018, p. 166).

Como vemos, não se trata, na horizontalidade das coligações, de imaginar um encontro imediatamente harmonioso, ornamentado por um convívio pacífico, mas de verter o imperativo de estar vivo e habitar o mundo humano, em uma necessidade compartilhada de construirmos, em bases plurais, as condições de vivermos juntos neste mundo. Como corrobora Mbembe, “nossa vocação para durar só se pode realizar quando o *desejo de vida* se tornar a pedra de toque de um novo pensamento da política e da cultura” (MBEMBE, 2018, p. 312; grifo nosso). Contudo, no pilar da possibilidade das coligações encontra-se, como condição, a dimensão intransponível do conflito. Diante disso, continuemos a acompanhar a fala da cantora americana, observando a força impactante da advertência afirmada por Reagon:

você deve ter certeza de que entende que não vai conseguir ter um ‘nosso’ [como em ‘nosso mundo’] que não inclua Bernice Johnson Reagon, porque não pretendo ir a lugar nenhum! É por isso que temos que formar coligações, porque não vou deixar vocês viverem se vocês não me deixarem viver. Há um perigo nisso, mas também há a possibilidade de que nós dois possamos viver – se você suporta isso (BUTLER, [2015] 2018, p. 166).

Assim, a possibilidade da coligação implica sempre uma perda, uma despossessão identitária. É arriscando o próprio eu que Reagon encontra condições de se lançar numa partilha que pretende ser igualitária. Desta feita, para que um grupo, provisoriamente chamado “mulheres”, possa se alinhar numa luta articulada com um grupo, esquematicamente chamado “negros”, é necessário reconhecer os riscos de vida, a falência identitária e a intransponibilidade do conflito como requisitos que animam a contingência do encontro. Além disso, e mais importante, a aposta de Mbembe é que, na atualidade, “o negro”, como signo da despossessão, é o ator político privilegiado, capaz de expressar a necessidade de reinventarmos,

em formas mais plurais de coligações, a partilha do comum. Diante da autonomização da racionalidade econômica que transformou os sujeitos em competidores, fomos, todos, potencialmente, convertidos em negros, lançados na escuridão e entregues à própria sorte. Nas palavras do autor: “como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dessemelhante, o excedente e o *em comum*? A experiência negra resume bem essa indagação, preservando na consciência contemporânea a posição de um limite fugaz, uma espécie de espelho móvel” (MBEMBE, 2018, p. 23; grifo do autor). Deste modo, seria possível, quando não necessário, reconhecermos, ainda nos termos do autor camaronês, a evidência de um “*devir-negro do mundo*” (MBEMBE, 2018, p. 20; grifo do autor).

Desta feita, fixada a prioridade conferida ao compartilhamento de um desamparo que nos vincula em uma interdependência constitutiva, a pretensão de articulação de minorias apenas faz sentido se esta puder ser relativizada, afirmada, pois, num deslizamento permanente, ou seja, se funcionar não no campo rígido da identidade, mas, mais aproximadamente, ao campo plural da identificação. Apenas faz sentido reivindicar uma pretensa afirmação negra se esta for imediatamente remetida a uma cadeia de equivalências. Neste sentido, como acreditamos, reivindicar ser negro é pretender ser também judeu, uma vez que ambas as etnias foram expropriadas de si mesmas, lançadas na exterioridade da própria origem para serem mortos, subjugados, despossuídos. Mas é ser também palestino. Contudo, na mesma direção, ser negro é reconhecer um permanente *vir a ser mulher*, marcadas que fomos por uma hierarquização social e subjetiva que, enquanto vigorou o patriarcado, rebaixou o lugar social da mulher, enfraquecendo suas condições de agência, seu acesso aos direitos, ao trabalho, enfim, à realização desejante de si.

O negro, escuro que é, foi construído como um ser oposto à luminosidade, portanto, à visibilidade e a aparência, ou seja, como aquele que não é visto, ou, quando não, o que se esconde diante da transparência, do que é claro. Neste sentido, o imigrante é, antes de mais nada, negro. Aquele que é impedido de circular livremente pela cidade onde habita, aquele que, embora sustente, com o seu trabalho, a vida na cidade – o campo da aparência – sobrevive numa constante clandestinidade, na escuridão relegada àqueles que não podem ter documentos. É por isso também que todo refugiado, todo apátrida, também pertence à escuridão, colocados que estão na exterioridade do direito, do acesso às condições básicas de sobrevivência, descartados, enfim, como um não-ser que não alcança, sequer, a dignidade de poder ser publicamente enlutado. Finalmente, ser negro é, ser, sempre, destoante. Mas, é por isso mesmo, por ser uma ponta solta, que o diferente pode se coligar, tendo como alvo à diferença. Neste sentido, como

vimos, não restam dúvidas, para Birman e para Butler, que os seres colocados à margem são aqueles que podem, na atualidade, favorecer a afirmação da diferença, que podem, pois, mais facilmente, positivar a despossessão.

A fraternidade que, a partir do texto de Birman, localizamos no terreno da ação política, não é, senão, a abertura ao encontro com o outro em sua singularidade. Esta ação, portanto, é uma operação fundamental para que possamos relançar os marcos de uma convivência que seja, efetivamente, plural. Em direção semelhante, afirma Butler, a “coabitação significa uma afirmação de que encontramos a condição da nossa própria vida na vida do outro, na qual existe uma dependência e diferenciação, proximidade e violência” (BUTLER, [2012] 2017, p. 134). É sob este prisma – de um antagonismo que pode ser produtivamente animador – que o desafio, colocado para as “mulheres” e os “negros”, de existirem como atores políticos, pode convergir numa luta partilhada pelo direito de reivindicarem seus direitos. Se, como nos lembrou Butler, apoiada em Arendt, não temos o direito de escolher aqueles com os quais habitamos o planeta, Mbembe não deixa esquecer o óbvio – que não raro, parece estratégico não ser lembrado: este mundo, com seus recursos, com suas possibilidades, é um só e, como tal, é nele que os negros e as mulheres exigem as condições igualitárias do direito de aparecer, de circular e assumirem em condições de igualdade a esfera pública.

Neste sentido, estamos plenamente de acordo com o autor camaronês quando este afirma que “a proclamação da diferença é somente um momento num projeto mais amplo – o projeto de um mundo por vir, de um mundo à nossa frente, cuja destinação é universal, um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que toda e qualquer situação de racismo suscita” (MBEMBE, 2018, p. 315). Por nosso turno, acrescentamos que neste porvir não nos interessa, do mesmo modo, seguir carregando o fardo do gênero. Se a democracia radical coincide com a liberdade plural de nos articularmos para a construção de um mundo humano horizontalizado, a igualdade que requeremos desfaz a referência da raça, mas também do gênero, para supor a possibilidade de nos interligarmos pelo reconhecimento de uma insuficiência constitutiva. Neste sentido, a operação política de uma *megafraternidade* é o campo concreto de ação que pode nos permitir viver livres da raça, do gênero e, claro, do ressentimento rivalitário, efeito da disputa pelo amor e o reconhecimento do Outro. Contudo, é sempre necessário ter presente que esta aposta não se faz por uma imposição universal, um *a priori* que nos interliga em paz. De outra forma, é com inquietação que constatamos que viver juntos não é uma escolha. Afinal de contas, como bem vimos nas palavras fortes de Reagon, não é possível desatrelarmos a interdependência e as possibilidades de agressão. Contudo, é

também pelo reconhecimento deste antagonismo insuperável, pela mediação ativa, megafraterna, que podemos construir uma democracia que seja plural.

3.3 – Ordenamento político e a desmontagem das formas tradicionais de parentesco

Ao longo deste trabalho, procuramos apresentar diferentes inferências que decorrem da prioridade política conferida à ontologia da precariedade. Foi com o intuito de acompanhá-las que seguimos os trabalhos de Birman e de Butler. Com efeito, nestes diferentes percursos buscamos destacar que, se ambos autores demarcam a centralidade política da alteridade, este movimento se realiza para afirmar a articulação intrínseca entre os registros da ética e da política, ou seja, da ontologia da insuficiência e da ontologia social. Se é assim, num primeiro momento, destacaremos como esta inferência se dirige, na sua maior pretensão, à crítica à política do Estado de Israel. Ou seja, é a partir da mobilização crítica da judaicidade, da política no micro, que são encontradas condições para interrogar o ordenamento macropolítico em que o Estado de Israel acredita justificada a violência contra os palestinos. Num segundo, esta articulação entre o sujeito político e as formas macro de sociabilidade será criticamente dirigida à prioridade do modelo heterossexual para definir o parentesco. O que procuramos, numa breve aproximação com esta temática, é destacar a importância de que o discurso psicanalítico sustente uma desnaturalização da aproximação entre o parentesco e a norma, e, em consonância com o que já argumentamos, que os sistemas de alianças, regulados pela fraternidade, não se conformam com a incidência normativa, ou com os laços sanguíneos.

3.3.1 – Judaicidade: despossessão e crítica ao Estado-nação

Um outro caminho possível que aproxima as operações da despossessão e do descentramento é a posição categórica que estas operações imprimem à noção de identidade. Neste sentido, o trabalho de Butler e de Birman convergem na leitura elogiosa que realizam do ensaio de Edgar Said, *Freud e o não-europeu*⁹⁴. Com efeito, este ponto de encontro não é trivial

⁹⁴ SAID, E. **Freud e os não europeus**. São Paulo: Boitempo, 2004.

se consideramos que o Said é um dos mais importantes defensores, na atualidade, da causa palestina. Assim, se a oposição às pretensões nacionalistas do Estado de Israel, bem como as práticas de violência que dela derivam, são, como vimos, fundamentais para Butler, mediado por Said, ela se faz também presente na obra de Birman⁹⁵. Esta convergência na defesa da palestina se faz, como acreditamos, pela equivalência da afirmação do desamparo e da precariedade da vida. Ou seja, na aposta que ambos sustentam de uma prioridade política conferida a uma ontologia da insuficiência, que se localiza como um ponto de partida para repensar a sociabilidade.

Neste sentido, Birman e Butler reconhecem de maneira crítica a sua condição judaica, ou seja, encontraram na afirmação crítica da judaicidade uma linha que baliza, de algum modo, a produção de seus trabalhos. Tanto Birman quanto Butler procuram, a seu modo, se haver com o que significa, no tempo presente, sustentar um pensamento marcado pelo traço da judaicidade, afirmando uma leitura crítica que recusa a redução desta condição, seja ao sionismo, seja ao judaísmo. Ambos buscam os traços distintivos de sua origem, afirmando, quando necessário, esta condição em primeira pessoa. Talvez, como foi também para Freud, afirmam um modo secular de ser judeu, que não procura apagar, ou mesmo negar, a judaicidade que os constitui.

O argumento fundamental levantado por Butler é de que o sionismo não pode ser a referência fundamental para definir o significado da judaicidade, e, mais fundamentalmente, que o significado desta apenas pode ser apreendido no encontro com o não judaico, na dispersão do si mesmo que caracteriza o encontro entre judeus e palestinos. É com este interesse que Butler se aproxima do trabalho de Edward Said para afirmar com este que “o judaico nunca pode ser separado totalmente da questão de como viver entre não-judeus” (BUTLER, [2012] 2017, p. 37). Ou seja, pensar a história judaica é também pensar a história palestina se atentarmos para o fato de que o “caráter diaspórico” marca a história de ambos os povos. Não se trata, porém, de uma analogia e sobreposição das histórias de judeus e palestinos, mas de retomar a perspectiva da alteridade, dispersão e do exílio, da despossessão, enfim, como marcas da identidade e da história constitutivas dos dois povos. Esta suposição está em consonância com o deslocamento de prioridades que Birman localiza no texto de Said, da referência estática da identidade judaica para “um discurso diferencial sobre a identificação” (BIRMAN, 2006, p. 381). Assim, se por um lado, a alteridade interrompe a construção identitária, por outro, ela abre espaço para a ética compreendida em termos de relacionalidade.

⁹⁵ BIRMAN, J. Freud e a política, entre o judaísmo e a judeidade. In: **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2006.

Se existe, como pleiteia Butler, uma articulação indissociável entre a ontologia do sujeito, tecida nas malhas da insuficiência, e a formulação de uma ontologia do social, ou seja, se podemos realmente retirar consequências políticas da prioridade conferida ao reconhecimento de uma precariedade compartilhada, esta deve ser localizada no encontro entre os países. A hipótese de Butler – que também é a de Birman – encontra, pois, o seu maior alcance: a suposição de que podemos retirar consequências políticas, no sentido mais amplo desta palavra, a partir desta suposição fundamental. Esta hipótese de leitura, pretendida pela ontologia da insuficiência, se apoia neste pressuposto fundamental que procuramos, em diferentes momentos indicar: a centralidade do afeto, do sujeito intensivo para a política no seu nível macro. É porque existe esta articulação fundamental que tanto Birman quanto Butler não se esquivam de cartografar, no macro, a circulação intensiva dos afetos. Ou, dito com outras palavras, é porque ambos superam a divisão classicamente estabelecida entre ética e política que a ontologia da insuficiência requer consequências no ordenamento político do mundo.

O ponto alto desta inferência, por sua complexidade e por sua pretensão, talvez seja a suposição levantada por Butler de que é justamente por consideração a uma despossessão compartilhada, que marca tantos judeus quanto os palestinos, que estes devem encontrar condições políticas para sustentarem um Estado-binacional. Assim, foi a partir da operação de um “sujeito político” que Butler encontrou condições para questionar a política nacionalista sustentada pelo Estado de Israel e, principalmente, a violência que, em nome desta construção identitária da nação, é dirigida contra os palestinos. Neste sentido, como afirma Jerade (2016), “la ontologia de la vulnerabilidade permite cuestionar el modo en el que los palestinos han sido evacuados no sólo del territorio, sino de la condición de vidas dignas de duelo, inclusive de la condición de tener um rostro y de hacer um llamado ético que responda por sufrimento del otro” (JERADE, 2016, p. 135). Assim, consequências políticas efetivas são inferidas quando forjamos o sujeito a partir da prioridade de um desamparo fundamental, quando compreendemos o político a partir de uma insuficiência constitutiva, reconhecendo nosso vínculo de sociabilidade a partir de uma ética de convivialidade compulsória.

Nesta perspectiva, na circunscrição cartográfica do desamparo diferentes linhas de forças são evocadas, entre estas, aquela que acompanha os efeitos subjetivos da geopolítica contemporânea, que, a partir da reconhecida crise dos Estados-nação, favorece um novo arranjo associativo entre os Estados – como vemos, por exemplo, através da formalização, nos anos 90, da União Europeia, numa tentativa explícita de fazer frente à pluralização da soberania na particularidade dos grupos sociais. Em sua leitura, Birman valora positivamente os esforços de

construção do cosmopolitismo, ou seja, da produção de encontros transnacionais entre os países que superem, portanto, as políticas nacionalistas sustentadas pelos Estados-nação (2006). Não obstante as diferenças político-econômicas entre os países, para o psicanalista, há que se manter o fomento a associações entre países que ultrapassem a política nacionalista em nome de uma redistribuição capilar do poder no mundo globalizado.

Entretanto, afirmar positivamente o universalismo como valor não significa se posicionar acriticamente em relação a consequências, em vários níveis, do processo de internacionalização do mundo. Claramente alinhado à esquerda – “que desde o século XIX, sempre foi internacionalista e crítica, portanto, das políticas nacionalistas” (BIRMAN, 2006 p. 205), Birman localiza na política internacional sustentada pelos Estados Unidos um obstáculo efetivo, “o maior deles” à construção de formas de articulação cooperativa entre os países. Isto porque o país norte americano, aferrado em sua perspectiva nacionalista, “não aceita a relativização de sua soberania no novo contexto internacional” (BIRMAN, 2006 p. 205), condição que seria imperecível para que uma nova rede de relações seja possível entre os países.

Na crítica às pretensões imperialistas dos Estados Unidos e às políticas nacionalistas violentas que delas decorrem, como foi o caso da Guerra do Iraque – que foi fartamente analisada por Butler e é, para Birman, uma demonstração evidente da condição de *exceção* que o país reivindica para si – a leitura de ambos, de Birman e de Butler, encontram mais um ponto de convergência. Com efeito, estabelecer o reconhecimento de uma despossessão constitutiva como um valor para o ordenamento político implica uma recusa do nacionalismo, de maneira que novas modalidades de redes associativas entre países possam ser construídas de modo efetivo. Para tanto, é preciso, como afirma Butler, que se estabeleça alternativas válidas ao modelo de governabilidade sustentado pelo Estado-nação. Para a filósofa, ao reivindicar para si e diante dos outros uma posição de exceção, portanto, de uma suposta autossuficiência soberana, os Estados Unidos – e, obviamente qualquer outro país ao pretender tal postura – denega a sua condição de vulnerabilidade como tentativa de apagar a interdependência que vincula um país a outro.

Na mesma direção, o debate sobre a necessidade de estabelecermos novos marcos globais de proteção ao meio ambiente, isto é, a determinação das condições fundamentais para a manutenção da vida no planeta – lembrando que os Estados Unidos continuam a recusar assinar tratados em que se comprometam, conjuntamente, com o clima no Planeta⁹⁶ – aponta

⁹⁶ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/15/internacional/1552653279_352247.html>. Acessado em: 31/01/2019.

para esta relação de interdependência, de um país para com o outro, mas, fundamentalmente, de todos nós com a permanência das condições de vida no planeta. Com efeito, em sua amplitude, o desamparo como experiência, como reconhecimento de nossa dependência ao Outro que nos constitui e permite a vida, inclui o reconhecimento da relação de dependência que possuímos com o planeta que nos abriga. Daí o paradoxo, que Butler insiste em localizar em sua análise do ataque sofrido pelos Estados Unidos no começo dos anos 2000. Se, por um lado, a destruição do World Trade Center evidenciou a fragilidade do país, desmontando a veracidade de sua posição de país inatingível, por outro, a tragédia e a experiência de violência sofridas em próprio solo *poderiam* ter se convertido em uma oportunidade para que os posicionamentos e as reivindicações unilaterais, a tentativa de imposição de soberania pelo país, fossem revistas. Dito assim, tudo isto parece pueril. Afinal de contas, acreditar que um país que perpetua sua crença no lugar de exceção possa se haver de maneira responsável com a violência que produz parece ilusório, e, no limite, podemos admitir que talvez seja.

Com efeito, bem mais que uma *utopia*, nos interessa pensar, com Foucault (2013), que não temos motivos para abrir mão de uma *heterotopia*. Tão mais possamos reconhecer a existência de uma inseparabilidade entre o registro da ética e o político, quanto mais, talvez, perceberemos que é possível desmontar a pretensa naturalidade política que organiza o mundo. Ou seja, reconhecer que é a manipulação dos afetos – do sujeito intensivo – que organiza o campo do político, pode nos auxiliar a forjar modos mais diversos de convivialidade. A democracia radical, como procuramos defini-la, não é, senão, o encontro com a liberdade na crença de podermos distribuir em bases mais igualitárias as condições materiais necessárias para a vida prosperar. É, pois, o nome para o esforço de, partindo da afirmação de nossa insuficiência constitutiva, lutarmos por formas mais plurais de coabitação em que o revide violento não seja uma solução tão facilmente requerida, mobilizada em nome de valores universais.

3.3.2 – É o parentesco sempre heterossexual?⁹⁷

Com efeito, um outro ponto de interseção igualmente importante quando pensamos a articulação entre a política no seu nível micro e as formas que esta adquire no eixo da

⁹⁷ BUTLER, J. É o parentesco sempre heterossexual? In.: **Deshacer el género**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

sociabilidade é o lugar estruturante que o ideário da modernidade conferiu às relações de parentesco subordinadas ao modelo nuclear da família burguesa. Com efeito, não restam dúvidas de que tanto Birman quanto Butler, ao colocarem em operação uma ontologia da insuficiência, pretendem, como alvo, questionar a validade da aproximação entre um modelo universal de cultura que encontra no enlace heterossexual a forma predominante para compreender as relações de parentesco. Se a anterioridade conferida ao reconhecimento de uma insuficiência compartilhada nos permite, como indicamos, sustentar um trabalho de ressignificação dos principais balizadores que nortearam a construção das formas de subjetivação, ela nos permite, como consequência, colocar em xeque a validade das formas tradicionais como compreendermos o parentesco.

Deste modo, localizar as pretensões conferidas ao reconhecimento de uma indissociação entre a ética e a política significa, portanto, não apenas diagnosticar a *falência* dos universais tradicionais que sustentaram o mundo moderno, mas apontar para a construção de sistemas de aliança que não encontrem, necessariamente, no modelo conjugal de orientação heterossexual, sua forma prioritária de aliança. Não se trata, portanto, de um mero reconhecimento dos limites do modelo tradicional de família, mas da aposta na operacionalização de novas formas de aliança, pautadas por laços de solidariedade que não se delimitam pelo vínculo sanguíneo.

Toda essa problemática inclui, como sabemos, diretamente o discurso psicanalítico. Contudo, não é sem espantos que constatamos, como no caso em torno da promulgação do PACS⁹⁸ francês, a mobilização, muitas vezes preconceituosa, dos psicanalistas que, em defesa do valor universal e invariável do simbólico, pretendem conformar o discurso psicanalítico ao referencial heterossexual de parentesco. Não obstante esta defesa estrita, como mostra Birman, através da historicização dos referenciais que constituem a modernidade, encontramos condições de interrogar a validade pretensamente invariável que cria a Cultura e, portanto, os sistemas de alianças e parentesco. Nos termos de Butler, é “necesario concebir lo simbólico como una regulación de la significación que varía con ele tiempo y no como una estructura casi permanente” (BUTLER, p. 191, [2004] 2006). Com efeito, tanto Birman quanto Butler, assumem uma vinculação foucaultiana que os permite compreender o ordenamento social organizado a partir categoria permeável da *norma*, e não a universalidade invariável da Lei. Neste sentido, na modernidade, não existe propriamente uma *lei*, como traço invariável de um

⁹⁸ “Se trata de un contrato que se establece entre dos adultos mayores de edad del mismo o de diferente sexo, para organizar a convivencia. Por convivencia se entiende una comunidad de intereses, una cohabitación y una verdadera vida de pareja. Los signatarios del pacto, otro lado, tienen la obligación de ayudarse mutuamente em el plano material”. (TORT, 2008, p. 17. N do T).

poder, mas um regime de norma que é resultante de uma inflexão dos poderes que compõe o campo social. Diferentemente da lei, que pretende sólida em sua consistência, universal em sua pretensão, a norma se define pela precariedade de sua consistência, pelo jogo de forças que tensiona ao infinito sua interpretação.

Assim, a ênfase que conferimos à ontologia da insuficiência pode ser compreendida como um modo possível de interrogarmos os arranjos normativos e as “convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida” (BUTLER, p. 47, [2004] 2006, p. 23) e de convívio plural. O que anima, portanto, este projeto político é a constatação de que o alcance do laço fraterno não pode ser limitado ao laço sanguíneo, bem menos, ao domínio estrito da heterossexualidade. Como afirma Butler,

es crucial expandir nuestra noción de parentesco más allá del marco heterossexual. Sería un error, si embargo, reducir el parentesco a la familia o asumir que toda comunidad de soporte y los lazos de amistad son extrapolaciones de las relaciones de parentesco (BUTLER, [2004] 2006, p. 47).

Trata-se, nesta perspectiva, de formular uma compreensão do parentesco que não seja modulada pelo referencial estruturalista. O que nomeamos, pois, de fraternidade *queer* não é nada mais que o trabalho de sustentarmos, no máximo alcance possível, a abertura às formas plurais de aliança, a aproximação, em coligações, com as vidas abjetas e precárias. Contudo, não podemos deixar de insistir no fato que a aliança pretendida não é, portanto, equivalente a afirmar uma superação do conflito em nome desta aliança, bem menos requer uma concordância estrita. Procura-se, antes, constituir um movimento de expressão política que visa abrigar “determinados tipos de antagonismos em curso entre seus participantes, valorizando essas diferenças persistentes e animadoras como o sinal e a essência de uma política democrática radical” (BUTLER, [2009] 2015, p. 55). A possibilidade de construirmos um convívio democrático que tenha como base a insuficiência fica, então, condicionada ao desejo de abrimos mão de posições individuais, de bases identitárias, em favor da construção de uma convivência plural.

3.4 – Brasilidades: o império foi assim. Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho⁹⁹

Pretendemos, neste momento final, uma aproximação que indique, com mais detalhes, como a anterioridade conferida à insuficiência constitutiva nos permite relançar um olhar sobre o Brasil. Este movimento se justifica não apenas pelas urgências colocadas pela atualidade política de nosso país, mas, sobretudo, por acreditarmos que esta atualidade necessita ser remetida ao nosso passado, para ser compreendida. Contudo, se é preciso olhar para o *passado-presente* do país, é porque acreditamos na possibilidade de resignificá-lo, de conferir novos destinos ao “nós” que somos, que se afastam daqueles desenhados pelo atual cenário.

Assim, num primeiro momento, vamos nos aproximar do problema da violência, que marca decisivamente a constituição do país, para localizar a existência de uma constante diferencialidade na incidência desta violência. O reconhecimento desta diferença é fundamental para construirmos formas políticas de resistência, sobretudo, dos corpos que sofrem esta violência. No segundo momento, a análise da desigualdade basal que caracteriza o Brasil será aprofundada no sentido de localizarmos as incidências desta sobre o corpo negro. Embora o país tenha abolido a escravidão, o escravismo como forma de produção de vínculos não foi abolido, constituindo uma constante em nossas relações. Finalmente, no terceiro momento, a atualidade do país será destacada pela análise do embate de forças entre modelos antagônicos de Estado e de Nação que estão em curso desde o último pleito e de maneira mais efetiva, após o resultado das eleições presidenciais de 2018.

3.4.1 – Violência e resistência: enquadre das desigualdades

Na leitura de Birman, o mal-estar e o desamparo não são categorias estanques, mas o efeito historicamente localizável do projeto ocidental da modernidade. Isto significa que estas categorias, longe de serem referências fixas, universalmente dotadas de uma representação *a priori*, devem ser localmente relacionadas de maneira a permitir a contextualização destas.

⁹⁹ ANDRADE, O. Manifesto da poesia Pau-Brasil. In.: **Manifesto antropófago e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Assim, a manipulação teórica destas categorias exige sempre uma interpretação localizada que se faça sensível a cartografar as expressões e variações diversas que estas categorias assumem em diferentes formações sociais e tradições culturais. É neste sentido que a atenção à formação cultural de um país, ou mesmo da geopolítica que organiza o encontro entre estes, se transforma em um elemento decisivo para explicitar as condições de apresentação que o mal-estar e o desamparo assumem numa determinada formação cultural. Contudo, é também através deste movimento que podemos inferir interferências nos seus cursos, supor novas direções e possibilidades.

É com este pressuposto geral que a análise dos impasses e da formação das diferentes dimensões e camadas que compõe a realidade brasileira se mostra uma constante na obra de Birman. Uma destas dimensões, é aquela que analisa a circulação social no país de um traço fundamental: o fomento a práticas sociais de desigualdade. Neste eixo, a leitura do psicanalista se concentra em apontar como o estímulo à desigualdade econômica é acompanhado de uma distribuição diferencial da violência no tecido social. Assim, em um mapeamento das desigualdades no país, é preciso analisar as particularidades que interligam a pobreza e a circulação social da violência de maneira que possamos localizar e compreender o “que se pode denominar de um verdadeiro genocídio praticado pelo Estado brasileiro, centrado principalmente, é claro, nas classes populares” (BIRMAN, 2006 p. 73). O argumento geral sustentado pelo psicanalista é que a violência dirigida aos mais empobrecidos no Brasil se articula intimamente com o franco enfraquecimento do Estado de bem-estar social, já insuficientemente instalado no país. Este desmonte é acompanhado de um aparelhamento político-econômico que defende uma minimização do Estado em detrimento do investimento em políticas públicas, em bens comuns de infraestrutura, como educação, saúde e lazer, capazes de favorecer uma redistribuição da renda hiperconcentrada do país.

Este contexto exploratório, que privilegia de forma desigual aqueles que possuem melhores condições de acesso, acaba por acentuar a condição de desamparo, fazendo, então, que este atinja “níveis espetaculares, diante da ausência do Estado e do genocídio de suas políticas econômicas, voltadas para o capital estrangeiro internacional” (BIRMAN, 2006, p. 74). Neste sentido, o neoliberalismo, combinado com o interesse de pequenos grupos que compõem a elite econômica do país, produz um efeito nefasto sobre a vida dos brasileiros, especialmente a maior parte da população desprovida de condições básicas de sobrevivência. A consequência deste movimento é que uma parcela significativa de empobrecidos é, simplesmente, deixada para morrer. No argumento de Birman, é a despossessão, a condição

que caracteriza a vida de boa parte dos brasileiros, que estão sujeitos à manipulação econômica que incrementa, a altos níveis, o desamparo, assumindo, este último, a forma de desalento.

Se, lembrarmos, com Butler, a operação normativa produz em seu funcionamento vidas que, apesar de ajudarem a compor o campo regular do humano, não contam como vidas humanas, por isso mesmo é que estas podem ser descartadas sem que sua perda produza qualquer comoção pública. Neste sentido, para a filósofa, a aproximação política com uma ontologia da precariedade se justifica, exatamente, pela necessidade de promovermos formas de resistências plurais que se oponham a esta indução política do desalento. Evidentemente, a condição de desalento – equivalente sinonímico da precariedade induzida formalizada por Butler – não se restringe à população brasileira. Entretanto, a grande desigualdade econômica do país, sua herança escravocrata não elaborada e a permanência da exploração condenatória do corpo negro nesta cultura, conferem destaque ao incremento do desalento no Brasil, sobretudo nos últimos anos.

No que se refere a esta produção diferencial da violência, Butler localiza as práticas de resistência, sobretudo, no apelo à não violência. Para a filósofa, o discurso ético da não violência é uma prática ativa de resistência, isto é, um esforço de persistir na possibilidade de uma resistência não violenta à violência. Como vimos, este apelo longe de poder ser encerrado numa retórica meramente pacifista, supõe, no seu centro, a violência, apostando, contudo, que destinos não violentos podem ser construídos por uma diretriz ética que recusa perpetuar a violência. Deste modo, a não violência é uma prática que, sem pretender negar a violência, aposta na possibilidade que destinos não violentos sejam construídos. Nas palavras da filósofa, trata-se, com este apelo, de estabelecer uma modalidade de sociabilidade ética em que “el sufrimiento por la violencia repentina y por la perdida tanto como la represália violenta dejen de ser la norma de la vida política” (BUTLER, [2004] 2006, p.16). Assim, a invocação à não violência funciona como uma prática ativa de resistência, isto é, nomeia o esforço de persistir na possibilidade de, diante da violência, recusar perpetuá-la.

Por sua vez, enquanto Butler localiza a resistência nesta suspensão intranquila da violência, Birman (2006), por seu turno, encontra na prática da violência uma forma de resistência política. O psicanalista compreende que a violência é uma forma de resistência que as minorias, lançadas à margem do alcance da lei – privadas de uma partilha mais equânime que garanta as condições materiais para a prosperidade da vida – encontram de afirmar a sua existência. A través da violência, as vidas sem valor que habitam as periferias das cidades procuram negar a condição de corpos abjetos, de vidas matáveis. Em outros termos, se, para

Butler, a não violência, como prática intranquila, incluía o trato do sujeito com a violência, para Birman, a prática da violência, em determinadas situações, é uma forma de resistir à indução política da desimportância. Aqui, porém, não se trata de dizer que Birman aplauda a violência – não há qualquer indício de respaldo a favor de tal assertiva –, mas que há uma indicação de que a violência praticada pelos pobres e moradores das periferias é uma forma ativa que estes sujeitos encontram de recusarem a aniquilação de sentido impostas às suas existências, de se oporem a um modelo de Estado e de cultura que conferem um desvalor, socialmente respaldado das suas existências. Neste sentido, a violência que infligem, embora trágica, e por que não empobrecida, é um recurso ativo que estes sujeitos, cujas vidas não são dignas de um luto público, encontram de inscreverem, através de seus corpos e de suas armas, o pertencimento social na cidade e no Estado.

Precisamos ainda ressaltar que, a despeito da diferença de abordagem que os autores conferem ao tema, ambos reconhecem a necessidade de problematizar a especificidade da violência perpetrada pelo Estado. Se é preciso interrogarmos a prática da violência em todas as suas formas, isto não significa desconsiderar os impactos psicossociais da violência quando esta, de forma arbitrária, é praticada em nome daquele que, em tese, deveria nos proteger. Com efeito, a violência policial, aquela praticada pelos “cães da ordem” (BIRMAN, 20006, p. 343) necessita ser denunciada na especialidade trágica e cruel que a determina, na franca injustiça e na perversão da lei que as constituem.

Com efeito, a distribuição desigual da violência está articulada diretamente a ações políticas, que garantem o lugar subordinado de uma grande parcela de brasileiros. Sob este ponto de vista, supomos que a novidade instalada no Brasil, desde arranjos políticos de 2013/2014, possa ser definida pela ampliação, às classes média/alta, dos efeitos das políticas neoliberais. Se estas eram, até então, um pouco mais protegidas, ficaram agora também expostas à ferocidade de articulações econômicas globais. Assim, não é absurdo supor que a onda de revolta conservadora que atingiu o país nos últimos anos esteja, em alguma medida, referenciada a esta novidade introduzida no país: os subempregos e a informalidade não são mais uma particularidade dos moradores de periferias, dos empobrecidos e com baixa escolaridade. Nesta direção, não é incomum encontrarmos, nas principais capitais do país, cidadãos de classe média, com nível razoável de escolaridade, que necessitam complementar a renda trabalhando, por exemplo, como motoristas de aplicativos, ou mesmo disponibilizando um quarto – quando não a totalidade da residência – para aluguéis por temporada em aplicativos e *sites* especializados. Evidentemente não estamos fazendo uma defesa do mercado informal de

trabalho, contudo, o incremento do neoliberalismo no Brasil fez com que o cidadão de classe média experimentasse na pele uma realidade antes relegada aos mais empobrecidos. O que nos parece é que, em boa medida, o inconformismo generalizado que atingiu o país se dirigiu, mesmo que de maneira irresoluta, ao rechaço desta nova realidade. Certamente, os projetos salvacionistas da pátria e da nação, que se fizeram em grande medida presentes no último pleito eleitoral, encontraram ecos na esperança de trazer de volta “um tempo” em que a informalidade e subemprego era uma exclusividade dos empobrecidos, dos negros e dos favelados.

Sem dúvida, como prática, estas duas modalidades de trabalho – motorista e anfitrião – são igualmente dignas, e qualquer crítica seria dirigida não a elas, mas ao mercado global que nelas encontram uma forma de precarizar, em alto grau, o trabalho¹⁰⁰. Entretanto, o encontro entre o exercício destas práticas pela classe média e o passado-presente do Brasil possuem especificidades que gostaríamos de destacar. Dirigir para o outro e deixar que alguém adentre por sua casa são fazeres que se exercem em uma franca exposição ao desconhecido. Ambos exigem que se abra, literalmente, as portas ao *estranho*, ao que não é familiar. E, claro, não parecer possível supor que uma abertura ao estrangeiro seja desprovida de consequências.

É preciso ter presente que a casa, e em alguma medida no Brasil também o carro, não são simplesmente bens materiais, mais que isto, são signos que representaram tradicionalmente o valor estabelecido da propriedade privada. Não é preciso muito para destacar o lugar central que esta desempenha, sobretudo, para o desenvolvimento do capitalismo. A casa como extensão da terra, o carro que se locomove sobre ela, fazem referência à dignidade da posse, ao sujeito que pode falar de si referenciado pela nobreza de possuir o título de proprietário. Deste modo, há que se esperar algum tipo de reação quando um grupo, considerável em volume, acostumado a uma lógica social em que era servido, se vê, como condição de sobrevivência, obrigado a executar afazeres cuja representação maior é a abertura ao outro. Soma-se a isto, a lógica horizontal aplicada pelos aplicativos e *sites* que não fazem uma seleção prévia do cliente, de maneira que qualquer um pode ser chamado a atender, ou a receber, *um qualquer*.

Assim, sem entrar no mérito da precarização do trabalho, é possível afirmar que este modelo de serviço introduziu uma nova lógica no Brasil em que, muito provavelmente de forma inédita, a classe média, que sempre procurou cultivar hábitos mais aproximados das elites econômico-culturais, se vê obrigada a exercer atividades que estão diretamente ligadas à uma posição servil. São fazeres e práticas que se estabelecem através da entrada daquele que paga

¹⁰⁰ Sobre isto, ver: Alves, Giovanni. (2014). Terceirização e neodesenvolvimentismo. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/08/11/terceirizacao-e-neodesenvolvimentismo-no-brasil/>>. Acessado em: 01/03/2019.

na intimidade daquele que recebe. As reações a esta desconcertante novidade certamente são várias e em níveis diferenciados, e, claro, não partem igualmente de todos os motoristas ou anfitriões. Contudo, nos parece bastante crível localizarmos uma linha direta entre este fazer experimentado como subserviente e uma fúria odiosa dirigida contra tudo e contra todos que se espalhou pelo país, difundindo um clima de revanchismo. Considerando este alto grau de despossessão e de desalento, também parece plausível acreditar que um grande número de sujeitos não tenha compreendido, senão como descabidos, os conclames realizados em nome da “classe” dos trabalhadores, da luta pela garantia de direitos, realizadas pelos candidatos à esquerda. Ou seja, não é de se espantar que os apelos realizados pelos partidos de centro-esquerda, baseados nos universais (os trabalhadores, o direito de todos), tenham surtido pouquíssimos efeitos, quando o que estava em disputa era a defesa daquilo “eu” perdi.

Através deste panorama, não visamos fixar uma apreensão estanque do complexo, e ainda por compreender, cenário político que se instalou nos últimos anos em nosso país. Ninguém ousaria negar a multifatorialidade que acompanha todos estes acontecimentos, a começar pela defesa da manutenção de privilégios de uma rede interligada de poderes – midiáticos, jurídicos, econômicos – que esquematicamente representam a elite tradicional do país. Portanto, nosso objetivo com estas considerações não é negar a convergência de várias linhas de forças, mas localizar, que entre estas, precisa ser incluída aquela que mapeia a trama intensiva dos afetos, dos desejos, na realidade histórica do nosso país. Não temos a dimensão numérica da difusão destes serviços no Brasil. Mas um fato que chama atenção é que tanto o transporte de passageiros quanto o aluguel de quartos ou de casas estão espalhados pelo interior do país, e não apenas restritos às cidades de grande porte. Além disso, é importante considerar que ambas as práticas têm como plataforma de operação as redes sociais, isto é, são formas que encontram na virtualidade da internet o seu modo exclusivo de agenciamento. Digo isto, para destacar que, se por um lado, está muito claro que a difusão de *fakenews* foi fundamental para o resultado do último processo eleitoral, por outro, não está nem de longe esclarecido como, através de quais grupos e subgrupos, empresas internacionais conseguiram se difundir por redes diversas espalhadas Brasil a dentro.

É também por consideração ao trabalho e à indução política da precarização dos regimes trabalhistas que alcançamos um outro fio interpretativo para o que chamamos, esquematicamente, de onda revoltada de conservadorismo, ou seja, uma tentativa, mesmo que desesperada, de manter um padrão estabelecido nas formas hierárquicas de sociabilidade. Trata-se, na esteira de um trabalho experimentado como servil, da consideração ao trabalho doméstico

no Brasil. Este último é, por excelência, o campo de manutenção do ideário escravagista no país. Neste sentido, nenhum trabalho se compara ao doméstico quando falamos em subjugo, servidão e perpetuação de formas de injustiça. Pode-se afirmar que é a precariedade como norma que rege as relações trabalhistas na esfera doméstica¹⁰¹.

Se considerarmos o lugar estruturante que o trabalho ocupou na modernidade ocidental¹⁰², podemos inferir as consequências psíquicas e simbólicas que decorrem da manutenção de um forte caráter hierárquico que rege as relações nesse ambiente, com ocorrência frequente de abusos de poder e desrespeitos variados. Como sabemos, historicamente, coube à população negra pobre, associada à maior força bruta e menor talento intelectual, sem oportunidades de acesso à educação e, portanto, a empregos formalizados, a ocupação de postos de trabalho braçal. Uma herança inegável desta narrativa está no valor pejorativo que o trabalho braçal adquire na sociedade brasileira, alimentando relações autoritárias e de servidão entre empregados e patrões, além de um profundo desprezo pelo trabalho manual.

Assim, quando consideramos o trabalho doméstico – a esfera privada do serviço braçal – curiosamente, até a última década, muito pouco, ou quase nada, havia se alterado nestas relações, de maneira que este funcionava numa ausência quase completa de formalidade, muito mais aproximado dos ranços escravocratas. Com efeito, o trabalho doméstico configurou-se dentro de uma estrutura social onde muitas mulheres negras trabalhavam apenas em troca de casa e comida, outras estabeleciam relações de permuta em que realizavam trabalhos diários ou mensais, porém, exercidos informalmente, ou como favor e em sistema de compadrio – meninas que iam morar na casa de conhecidos e parentes em troca de casa e comida para estudar em outra cidade, o que muitas vezes não se realizava. Assim, não é nenhum exagero, nem figura de linguagem, afirmar que, em boa medida, o trabalho doméstico representou o desejo de continuidade das relações escravocratas e servis no país.

Deste modo, não é possível desconsiderar que existe uma importante convergência que aproxima as reviravoltas no ordenamento político brasileiro e promoção de uma legislação que regula as esferas do trabalho doméstico. Assim, quando o trabalhador doméstico é colocado em

¹⁰¹ Segundo dados atuais do IBGE 66% dos empregados domésticos são negros e, destes, 92,3% são mulheres. Entre as mulheres, 71,6% não possuem carteira assinada, enquanto entre os homens esse número chega a 57,7%, indicando, portanto, um importante recorte que interliga gênero e raça no trabalho doméstico no país. Disponível em: < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/20287-no-dia-da-mulher-estatisticas-sobre-trabalho-mostram-desigualdade>> Acessados em 29/04/2019.

¹⁰² Sobre isto, ver: WEBER, M. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

uma condição um pouco mais aproximada do trabalhador formal, uma manobra altera a organização política do país em direções mais francamente neoliberais, afastando do poder central os autores dessa mudança e nos indicando o incômodo produzido com esta transformação. Dito de outro modo, das muitas linhas que explicam as manobras políticas para reverter os movimentos que deslocaram a rigidez da estrutura social do Brasil, a legalização do trabalho doméstico está entre as principais e mais significativas, capazes de explicar a revolta, o ódio e o sentimento generalizado de perda, bem como a esperança por um Redentor, *messias*, que destitua toda esta novidade que está aí e que já não “me” *serve* mais como antes.

Se Butler é categórica quando afirma a existência de uma indução política que age para manter a distribuição diferencial da precariedade, não restam dúvidas de que no Brasil este movimento se dirige para a manutenção do lugar hierarquicamente inferiorizado daquele que serve, do criado, enfim, da representação social do doméstico. Ou seja, se a norma produz diferencialmente seres abjetos, no Brasil este campo da abjeção é representado numa equivalência estrita que articula corpo-negro-servil. No país, o enquadre manipulatório da norma se expressa numa operação política que visa garantir a manutenção de práticas e de vidas serviçais. No plano micro, no registro psíquico, o que se observa é a conservação de uma vontade onipotente de ser servido – de que siga existindo aquele que me serve – a crença na autossuficiência, que, curiosamente, se confirma com a existência de um outro que “a mim” está submetido. Assim, se, por vezes, a suposição de uma prioridade política conferida a uma ontologia da insuficiência pode parecer uma afirmação por deveras abstrata, podemos dizer que a luta por esta prioridade significa, no Brasil, a oposição, no plano micro e no macro, ao favorecimento estimulado de formas de servidão, o combate, portanto, aos ranços escravocratas que persistem no país.

É neste sentido que a promoção social de formas mais igualitárias de convívio no Brasil passa, impreterivelmente, pelo registro psíquico da *perda*. Não é possível favorecermos formas democráticas de convívio sem trabalharmos a quebra deste desejo onipotente de relações hierárquicas, que mantêm a servidão e o subjugo como um valor colonial socialmente partilhado. Como vimos, para Laclau e Mouffe, a ampliação da democracia exige o reconhecimento de um deslocamento no ordenamento político que se dirige da centralidade conferida ao Universal da classe para a particularidade dos atores difusos no tecido social. Esta guinada faz com que este ordenamento não possa mais ser compreendido através do Universal, sem a relação de mediação deste com o sujeito político. Sendo assim, podemos dizer que se, por um lado, não podemos desconsiderar a importância das instituições políticas, por outro, a

política não pode mais desconsiderar a subjetividade. Isto significa, então, que a promoção social de condições mais igualitárias de coabitação não é possível, simplesmente, como efeito da ação de políticos, elas passam também pelo manejo das subjetividades. Formas mais equânimes de convivência não são possíveis sem o trabalho psíquico sobre esta herança servil e escravocrata, em boa medida, denegada.

O que estamos sugerindo não é a desimportância de políticas públicas que visem, como afirma Mbembe, reparação e restituição, mas que estas apenas são possíveis em continuidade com a ruptura psiquicamente sustentada com esta lógica de exploração colonial, que é constantemente atualizada em nosso cotidiano. Assim, se afirmamos no primeiro capítulo que o discurso psicanalítico é o que melhor problematiza a produção de subjetividade é porque é através deste que podemos cartografar e operar sobre estes planos de representações cristalizadas, sobre estas maneiras de viver enrijecidas. Afinal de contas, concordando com Preciado, uma vez que “a autêntica fábrica é o inconsciente, [e, portanto] a batalha mais intensa e crucial é micropolítica” (2018). A psicanálise se localiza no centro deste campo de lutas, ela pode, pois, favorecer a desestabilização deste emaranhado de representações, que aprisiona o sujeito numa lógica hierárquica – escravizado num passado que não mais, necessariamente, precisa ser revivido – para lançá-lo num outro regime que não este regulado pela disputa rivalitária e pela afirmação de si através da prática do subjuço.

Há que se destacar, rapidamente, que a propagação do neoliberalismo, do estímulo às formas de subjetivação empreendedoras que disputam entre si, tem o efeito de minar as redes sociais de solidariedade, produzindo no Brasil um outro efeito indigesto quando observarmos que, sobretudo nas classes mais populares, acabam encontrando no discurso religioso, quando não a única, mas um meio privilegiado de estabelecer laços de convívio. É através da promoção de subjetividades autossuficientes – revestidas pelo poder divino – que a possibilidade de laços solidários é enfraquecida, criando, com isso, espaço para que, na ausência programática do Estado, as Igrejas se avolumem, principalmente, nas periferias e se tornem o lugar privilegiado na produção de sistemas de aliança entre os precarizados.

Esta forma homogeneizante de laço enfraquece a força efetiva da operação política da fraternidade, reduzindo estes a uma expressão comunitarista, localmente situada, que nos afasta dos alcances possíveis desta operação. Sobre isto, gostaria de destacar, brevemente, como a manutenção da ambivalência – requerida quando um sujeito se dispõe a “abrir as portas para o outro” – nos lança no terreno da fraternidade, permitindo uma outra compreensão da prática de compartilhar o carro e a casa própria. Ainda sem nem negarmos a precarização fomentada pelas

ofertas de serviços reguladas pela lógica do empreendedorismo, é possível assinalar uma outra apreensão possível sobre a circulação social destes serviços.

Assim, há que se considerar que, articulados a estes serviços já mais tradicionais e regulados pela lógica empresarial – como o Airbnb e o Uber, por exemplo –, existe a expansão mundial de modalidades que exercem a mesma prática reforçando a dimensão *compartilhada* destes serviços. Se, por um lado, foi pelo argumento jurídico do uso compartilhado que estas empresas encontram brechas jurídicas para espalharem seus serviços pelo mundo, por outro lado, uma série de empresas encontram no fomento à troca e à permuta com o outro o seu objetivo principal. Existem aplicativos que, apesar de serem um negócio para aqueles que os produzem, comercializam um serviço cuja base de troca não é, necessariamente, o dinheiro. É o caso do *Couchsurfing*, aplicativo que interliga pessoas ao redor do mundo interessadas em disponibilizar a própria casa e/ou receber desconhecidos na sua. Ou do *BlaBlaCar*, especializado em organizar o compartilhamento de meios de transporte, a oferta de caronas solidárias. Enfim, não pretendemos, simplesmente, tecer um elogio a estes movimentos, mas destacar que, na ambivalência que os determina, seja ou não com reações agressivas, eles também apontam para uma resignificação de valores tradicionais. Não escondem, pois, a dimensão de furo que realizam no lugar estruturante da propriedade privada e nas formas tradicionais de convivialidade. Afinal de contas, se localizamos a fraternidade aproximada a um exercício *queer*, foi para indicar o improvável e as dificuldades que advém do ensaio performativo de novas formas de aliança.

Em alguma medida, o atual cenário político brasileiro, caracterizado por uma ânsia conservadora, se articula como uma resposta ao conjunto destas novidades. Uma reação ao fato que um grande grupo acostumado a ser servido se viu obrigado a servir e, no mesmo movimento, não pode contar mais com disponibilidade daquele que era o servil por excelência. Enfim, o que vemos é um rechaço a formas mais igualitárias de convívio. A constatação de que, para muitos, ter que servir a si mesmo e não ser servido pelo outro é vivenciado como desalento e despossessão.

3.2.2 – O Avesso do mesmo lugar: na luta que a gente se encontra

Se o texto de Birman é explícito quanto à possibilidade de que as considerações sobre o desamparo sejam lidas, segundo as especificidades de uma cultura, de um país, no texto de Butler, por sua vez, esta possibilidade não se anuncia expressamente, mas de maneira implícita como consequência do amplo leque de questões em que a filósofa lança mão para traduzir e exemplificar seu projeto político em torno da precariedade. Assim, a ontologia da insuficiência encontra no texto de ambos referências que nos permitem interrogar o tempo presente, as formações culturais e as especificidades que a distribuição desigual da precariedade assumem em cada cultura. É com este crivo que procuramos formular algumas linhas gerais sobre a sociedade brasileira, sobre os seus impasses políticos na atualidade, mas também sobre as particularidades de sua formação. Esta tarefa é evidentemente complexa, mas, contudo, necessária, mesmo que realizada de maneira breve.

Como vimos, para Mbembe, um convívio que seja efetivamente democrático apenas pode ser requerido se levarmos em consideração o corpo negro. Para o autor, o corpo negro é o Outro efetivamente lançado fora do ideário europeu de Civilização, uma vez que a modernidade capitalista foi inaugurada a partir da exploração continuada deste corpo, da transformação deste em mercadoria, em escravo. Neste sentido, “o negro”, primeiro sujeito racial da história, se transforma num produto comercializado e, ainda segundo o autor camaronês, triplamente despossuído: o escravo é aquele que perde um lar, perde os direitos sobre seu corpo e também o estatuto de sujeito político. Nos termos de Butler, podemos dizer que se a incidência normativa produz corpos que não valem, o corpo negro é, certamente, um corpo abjeto, o exterior constitutivo, que cria e reinforma a branquitude do corpo normalizado. É, por isso mesmo, por sua condição abjeta, à margem que, frequentemente, o corpo negro é enquadrado como aquele que pode ser morto, descartado, sem que sua morte ou dano produza qualquer comoção pública.

Compreendido, inicialmente, como polo oposto da Civilização, o lugar efetivo da barbárie, o Brasil foi construído sobre a exploração e o sacrifício do corpo negro. Neste sentido, a violência sempre teve, por aqui, esta marca fundante. Se podemos dizer que o pensamento de Mbembe se ajusta às pretensões de supormos o político a partir do reconhecimento de uma insuficiência compartilhada, é com a condição de que não se esqueça este traço diferencial de violência a que foi submetido o corpo negro. Neste sentido, tal como Birman ou Butler, também Mbembe concorda que não existem, propriamente raças humanas, que estas podem ser entendidas como constructos que, apesar de não terem uma existência concreta, são resultado de modelos e práticas vigentes em dado momento histórico.

Não obstante a incoerência inegável do conceito de raça, o racismo, no entanto, existe. Como afirma o teórico Henry Louis Gates Jr, “é importante lembrar que a ‘raça’ é apenas uma categoria sociopolítica, nada mais. Ao mesmo tempo – em termos de sua força performativa prática – isso não me ajuda quando estou tentando conseguir um táxi na esquina da rua 125 com a avenida Lenox” (Apud SALIH, 2012, p. 125). Desta feita, é preciso afirmar que o racismo é estrutural no Brasil, ou seja, a lenta construção normativa neste país se apoia na violência continuada ao corpo negro. Como resultado da circulação da norma, o racismo – definido como rechaço ao diferente – é uma configuração de forças que atravessa a todos nós, modulando formas de relações. Lançar essa afirmação não implica necessariamente dizer que todos os brasileiros são racistas, mas que somos todos, de um modo ou de outro, afetados por este constructo “racial”.

É no intuito de desembaraçar o intrincado nó que interliga a raça e a formação do país que o sociólogo Jessé Souza (2017) tem se dedicado, nos últimos anos, ao importante trabalho de ressignificar o imaginário escravocrata que permeia a cultura brasileira, principalmente, aquele alimentado pela elite econômica do país. Em seu trabalho, Souza adota um fio interpretativo que nos permite localizar – apesar do término da escravidão como acontecimento histórico – sua continuidade nas práticas e no imaginário da elite brasileira, responsável pela exploração do corpo negro. Com efeito, estas elites, que lucraram com o subjugo do trabalho escravo, “foram as mesmas que abandonaram os seres humilhados, sem autoestima e autoconfiança e os deixaram à própria sorte” (SOUZA, 2017, p. 82)¹⁰³. Assim, a marca escravocrata ultrapassa a escravidão para ser atualizada e receber novas formas que desembocam na exploração continuada na figura do liberto-pobre. Convertido em trabalhador, alijado de condições sociais mínimas, a exploração unilateral permanece como traço do escravagismo que caracteriza a elite econômica do Brasil.

Nesta constância, a mesma elite descrita pelo antropólogo introduz na cena social brasileira uma personagem que, embora complexifique o cenário, mantém a linearidade da exploração, a saber, a figura do imigrante – de preferência de origem europeia, quando não, oriental. Através do favorecimento imigratório, principalmente de europeus pobres, o que se visa é o embranquecimento da população trabalhadora. Contudo, como sugere Souza, o imaginário exploratório permanece, perpassando e atingindo também o imigrante.

¹⁰³ Se preferimos, nos versos do samba enredo campeão de 1988 da Mangueira, o escravo, “livre do açoitado da senzala, preso na miséria da favela”, ou o samba da Tuiuti, vice-campeão de 2018, não desconhece que ao Senhor “falta em seu peito um coração, ao me dar a escravidão e um prato de feijão com arroz”. RUSSO, C; LUZ, M; DONA ZEZÉ; JURANDIR; ANÍBAL. **Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tVW1r74uLTY>>. Acessado em: 09/03/2019.

Assim, a marca escravocrata não se limita, propriamente, ao regime da escravidão, sendo atualizada na exploração orquestrada do trabalhador empobrecido. Na constatação cortante do sociólogo: “esse esquema funciona até os dias de hoje sem qualquer diferença. Esse abandono e essa injustiça flagrante são o real câncer brasileiro e a causa de todos os reais problemas nacionais”. (SOUZA, 2017, p. 84). Se esta marca, inicialmente, se concentra no corpo do negro pobre, do ex-escravo, ela atinge também o trabalhador precarizado na oferta de sua mão de obra, mantendo, com isso, o fomento à humilhação e à injustiça¹⁰⁴.

Para Jessé Souza, nunca rompemos efetivamente com a escravidão, o escravagismo segue moldando as relações sociais no Brasil, como, aliás, foi muito bem evidenciado no desfile carnavalesco da Estação Primeira de Mangueira. Neste desfile, eleito o primeiro colocado do Carnaval de 2019, a agremiação levou para a avenida um enredo sobre a história renegada no Brasil, aquela que apaga o protagonismo da resistência de índios e negros na luta para romper com o vínculo exploratório. Contada na versão da elite econômica, a abolição do regime é uma concessão, quando muito o resultado de um movimento de cima para baixo. Entretanto, esta versão, que minimiza o lugar da resistência negra e indígena, desfavorece também a elaboração e a ressignificação social da escravidão, uma vez que transforma o pretense término num ato de vontade, e não em um gesto de desejo e agência daqueles que foram subjugados. Em outras palavras, esta versão dominante dos fatos apaga – para nos valermos de um dos versos do enredo campeão – “a história que a História não conta”, precisamente, para manter a continuidade da prática exploratória.

É neste sentido que podemos compreender a afirmação de Souza sobre a permanência do ideário escravocrata, como uma “história” do passado que, por não ser elaborada, retorna no presente através de novas apresentações do subjugo e da agressividade. Assim, “nosso passado intocado, precisamente por seu esquecimento, é o escravismo. Do escravismo nós herdamos o desprezo e o ódio covarde pelas classes populares que tornou impossível uma sociedade minimamente igualitária como a europeia” (SOUZA, 2017, p. 87). Manter intocado este passado, alimentado por uma versão estratégica deste, faz, contudo, que permaneça

¹⁰⁴ No Brasil existe, não é nenhuma novidade, uma zona de grande convergência entre a pobreza e a população negra. Entre 2016 e 2017, a proporção de pessoas pobres no Brasil subiu de 25,7% para 26,5% da população, um aumento de dois milhões – o cálculo do IBGE utiliza a linha proposta pelo Banco Mundial, que considera pobre quem tem rendimento de até US\$ 5,50 por dia. Agora, são quase 55 milhões de brasileiros passando por todo tipo de privação. 60% das crianças e jovens brasileiros vivem em condições de pobreza, desses, mais de 60% são negros, ou seja, seis a cada dez crianças pobres são negras. Somente 17% dos mais ricos são negros, enquanto esses formam 75% da população pobre. Disponível em: < <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-12/ibge-negros-sao-17-dos-mais-ricos-e-tres-quartos-da-populacao-mais-pobre>>. Acessado em: 10/03/2019.

enfraquecida as potencialidades das etnias subjugadas. Esta desigualdade basal fomentada traz prejuízos subjetivos evidentes, mas marca também, óbvio, o país que somos.

Uma frente importante que localizamos no trabalho de Butler, e que toma forma mais explícita em *Despossessão*, é aquela que procura, de maneira indistinta, atrelar a resistência política à precariedade, ou seja, que procura afirmar a capacidade de agência que acompanha os corpos em sua vulnerabilidade. É neste sentido que a filósofa valora a reunião coletiva dos corpos sem importância, como sendo um exercício de apropriação performativa daquilo que *deve ser* público, igualmente repartido. Lançados numa zona amorfa de desaparecimento, a reunião de corpos desimportantes é um exercício performativo, que legitima a aparição e a circulação na esfera pública, daqueles corpos sem valor, que não gozam do direito de aparecer. Se, classicamente, a vulnerabilidade e a exposição ao dano deveriam ser rejeitadas em nome do ordenamento social, para Butler, em oposição, a vida vulnerável entregue às normas não se confunde com um sujeito passivo, sem agência. É nos códigos desse poder assumido que o sujeito pode ensaiar uma esfera possível de liberdade e recitação das normas dominantes. Neste sentido, como afirma, “os corpos reunidos ‘dizem’ não somos descartáveis mesmo quando permanecem em silêncio” (BUTLER, [2015] 2018, p. 24). Assim, esses agentes cuja capacidade política é frequentemente renegada, as populações precárias, ao se colocarem no espaço público, produzem uma tensão na esfera de representação; esses corpos, mesmo sem – dizer nada, já produzem um modo político de resistência.

O que pretendemos destacar é que precisamente esta discussão se encontra na crítica da escravidão no Brasil traçada por Jessé Souza. Aos escravos, o que se procurou interditar foi a atividade desejante em romper com a escravidão. A “História” não contada do regime escravocrata é a estória que apaga a resistência negra, a luta destes pela emancipação subjetiva e socioeconômica, e que se estabelece, de maneira seletiva, e desigualmente informado, “um país que não está no retrato”¹⁰⁵. Existe, portanto, acentuadamente no Brasil, um interesse estratégico em manter desarticulada a aproximação entre resistência e precariedade, ou seja, um interesse em que esta população prossiga acreditando estar apartada de sua força política. À medida em que se vigora uma História, estrategicamente mal contada, é a força desejante do negro em aparecer, em reivindicar para si o direito legítimo de aparecer e ocupar a esfera do político, o que se procura apagar.

¹⁰⁵ DOMÊNICO, D; MIRANDA, T; MAMA; BOLA, M; OLIVEIRA, R; FIRMINO, D. **História para ninar gente grande**. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=Fbeto2Xqj_I>. Acessado em: 09/03/2019.

Sugerimos que, em alguma medida, o discurso psicanalítico talvez tenha conferido pouca atenção às particularidades do sofrimento derivado da incidência racial, sobretudo, podemos dizer, no Brasil. Entretanto, se tivermos presente a historicização da nossa formação cultural, nenhuma destas considerações sobre a agência e a resistência política do corpo negro, embora possam parecer, são tão estranhas à psicanálise. Isto porque, como destaca Birman, o campo político da resistência não é, senão, o campo da afirmação desejante. Assim, o sentido político de resistência, “indica a efetividade do desejo que circula entre os corpos. Desejo de resistência, enfim, pelo qual o contrapoder se opõe às artimanhas da fragmentação e do poder” (BIRMAN, 2006, p. 10). Atrelado ao desejo, a resistência designa o movimento ativo que insiste na produção da existência, do novo, do contingente. É uma resposta ativa ao poder instituído.

Neste sentido, se compreendemos a resistência política atrelada ao desejo, acompanhada, portanto, dos riscos de que o sujeito sucumba diante do poder, a afirmação desejante do negro pode ser inscrita exatamente no “fio da navalha entre os territórios do possível e do impossível, isto é, na linha sempre tênue entre os impasses e a abertura de novos horizontes para o futuro” (BIRMAN, 2006, p. 10). O negro pode, portanto, legitimamente reivindicar ser *um sujeito*, pode se haver com o seu passado para requer como, afirma Mbembe, sem qualquer vitimização, o direito a ultrapassar as marcas que a escravidão deixou impressas sobre os corpos. Com efeito, a psicanálise é certamente um instrumental capaz de mediar a expressão desejante do sujeito negro, de manobrar, pois, as *resistências*, de maneira a favorecer a existência do negro como ator político, permitindo que este exerça seu direito de aparecer e de ocupar livremente, em condições de igualdade, a esfera pública. Afinal de contas, é também por que a resistência política, como espaço de criação desejante, se articula com o desejo *inconsciente*, que o discurso psicanalítico é *político*.

Assim, finalmente, se a tradição europeia manteve da Antiguidade a prática escravista, ela procurou romper com este passado, desfazendo, de algum modo, a escravidão. Para o ideário europeu, a alta modernidade, no plano político e socioeconômico, representou o fim da escravidão como valor, embora a Europa tenha, bem sabemos, mantido relações colonialistas. Contudo, no Brasil não houve este rompimento, insistimos em manter este ranço pré-moderno. Ou melhor, nossa modernidade, à brasileira, ainda não levou exatamente a sério a tarefa de favorecer, efetivamente, a liberdade política e econômica dos que ressentiram mais fortemente os efeitos da escravidão, como uma condição imprescindível para que a igualdade possa ser a marca de nossa sociabilidade. Se preferirmos dizer tudo isto com outras e poucas palavras,

podemos afirmar que o curso histórico dos últimos acontecimentos no ordenamento político institucional do Brasil fez de nós, queiramos ou não, agentes responsáveis por construirmos o avesso desta realidade de subjugado servil. Somos aqueles a quem compete afirmar e intensificar a luta pela fabricação de um ordenamento político que não distribua de maneira tão desigual, entre etnias e gêneros, o comum que partilhamos.

3.4.3 – Pela luz do candeeiro, liberte o cativo social^{106 107}

É, na medida em que reconhecemos que estas ideias entreabrem possibilidades que se articulam com o futuro, que podemos reconhecer que estas são alvo de uma guerra teórica em curso no Brasil. Existe, além da guerra urbana que toma das ruas e becos das principais cidades brasileiras, dissipando vidas de pobres, moradores de periferias e de policiais, uma outra guerra em curso no Brasil, que se desenvolve com armas não menos letais que os fuzis e armas semiautomáticas, traficadas Brasil adentro. Existe uma guerra travada no plano teórico que opõe, em lados distintos, dois modelos paradigmáticos opostos que disputam pela hegemonia do que compreendemos como Estado, como Nação e como povo.

Mas o que este conflito tem a ver com o percurso que traçamos até aqui? Para irmos direto ao ponto, podemos dizer que é exatamente na contramão da construção no país de uma democracia radical, ou seja, em oposição a um projeto político de nação organizado a partir da emancipação social das minorias, que a guerra em questão foi travada. Mais especificamente, a hipótese que procuramos encaminhar é que o projeto político vitorioso no último pleito eleitoral foi, nos seus meandros, tecido na direção oposta ao projeto político de democracia plural que procuramos traçar a partir da prioridade à ontologia da insuficiência. Dito isso, vejamos, de maneira esquemática, como podemos indicar as linhas gerais que compõem este campo de batalha.

Para apreendermos melhor os termos deste conflito, podemos tomar para análise a diretriz teórica condensada no *slogan* da campanha eleita, que afirma: “Brasil acima de tudo;

¹⁰⁶ RUSSO, C; LUZ, M; DONA ZEZÉ; JURANDIR; ANÍBAL. *Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?* Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=tVW1r74uLTY>>. Acessado em: 09/03/2019.

¹⁰⁷ A parte inicial deste tópico contou, para sua elaboração, com a interlocução preciosa de Nathasa Helsinger. Juntos apresentamos boa parte destas ideias no Colóquio Interdisciplinar “Trauma e Catástrofe” – psicanálise e política, realizado, em 09 de novembro de 2018, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em cooperação com a Universidade Paris Diderot.

Deus acima de todos”¹⁰⁸. Nesta sentença Deus, como princípio organizador, o velho conhecido da filosofia, funciona como significante mestre, como o Um absoluto, que visa garantir a coesão de “todos” de maneira que os cidadãos possam, em última instância, ser interligados num modelo soberano de Estado. Esta concepção de Estado se articula, se olharmos para a parte inicial da sentença, com uma diretiva nacionalista que pretende garantir a reunião identitária da nação. Trata-se, neste constructo, de procurar fornecer as linhas gerais para orientar o país na direção de uma suposta articulação dos seus interesses, sendo estes garantidos, em sua costura, pelo princípio de exceção do Universal soberano. Foi regido por esta lógica de coesão que o presidente eleito pôde, não obstante seus diversos comentários segregacionistas, afirmar, para o espanto de muitos, que pretende “unir o Brasil”. A pergunta que se coloca, então, é como forjar esta unidade de nação? Grosso modo, qual o seu modelo de sujeito político? A resposta a estas questões o agora presidente explicitou em diferentes ocasiões, através de entrevistas e declarações. Seu projeto de unificação da pátria supõe, como afirmou, o subjugo hierárquico das minorias como condição para que se possa garantir o estatuto de um “nós” que seja, declaradamente, uma Síntese da diversidade que compõe o Brasil.

Desta feita, podemos dizer que este modelo de país procura, nos seus pormenores, garantir a prioridade em cena dos valores do patriarcado que foram enfraquecidos nas últimas décadas no Ocidente com emancipação social-econômica das mulheres, com as políticas afirmativas em torno de uma pluralidade de formas de gêneros. Este projeto – que se complementa com o recurso às insígnias fálicas do militarismo – se assenta, claramente, numa concepção heteronormativa da cultura e da subjetividade, esta, como sabemos, encontrou, historicamente, na figura do homem branco de ascendência europeia seu representante prioritário, sua forma de subjetivação por excelência.

Numa direção totalmente oposta a esta perspectiva política, Butler, lendo Laclau, propõe que o objetivo da democracia é a promoção de políticas de coligação que, suplantando as lutas identitárias, batalhem pela interligação das diferentes minorias. Neste sentido, no coração do projeto político sustentado pela filósofa, encontra-se a recusa da indução política da condição precária, ou seja, o combate à distribuição desigual do direito de acesso às necessidades básicas da vida, e também a ampliação do direito de aparecer que regula seletivamente o que chamamos de realidade para distinguir as vidas que importam daquelas que podem ser mortas, desprezadas, exatamente porque não precisam ser choradas publicamente.

¹⁰⁸ Disponível em: < <https://www.gazetadopovo.com.br/politica/republica/eleicoes-2018/brasil-acima-de-tudo-conheca-a-origem-do-slogan-de-bolsonaro-7r6utek3uk1axzyruk1fj9nas/>>. Acessado em: 05/01/2019.

Compreendido nestes termos, o projeto político em torno de uma democracia radical não coincide com o exercício de poder de um partido político, mas supõe a possibilidade de lutarmos em coalizão pelo favorecimento da prosperidade da vida em suas várias formas, independentemente de gênero, de raça, de cultura, ou do território em que essa vida surja. Apesar de não estamos seguros que esta prerrogativa tenha sido efetivamente levada a sério no Brasil, não deixa de ser um fato de primeira importância que o candidato derrotado tenha, no discurso que proferiu logo após a confirmação do resultado do pleito, afirmado a necessidade de conferir protagonismo aos atores sociais despotencializados com a prevalência na cultura de um modelo universalista de Estado e de nação. Em sua fala, o presidenciável explicitamente estabeleceu, na base de sua sequência política, a centralidade de prioridade que deve ser concedida à luta pelos direitos das minorias historicamente descartadas no país. Mas, disse também, que esta batalha travada entre projetos políticos antagônicos deve incluir, em primeiro plano, a pluralidade de vozes que compõem o Brasil, invertendo assim, num giro fundamental, o *slogan* do presidente eleito. Neste sentido, o candidato derrotado, logo após incluir nesta coligação as minorias religiosas, advertiu: “a democracia, como nós a entendemos, é um valor que está acima de todos nós”¹⁰⁹.

A dificuldade da experiência democrática, nos avisa Laclau, é que essa, como um acontecimento humano – portanto sem a garantia da fiança divina –, é falha em sua própria natureza e, por isso, algo que nos relança permanentemente numa aposta sem garantias. Assim, no discurso do candidato derrotado, a democracia foi colocada evidentemente no lugar do Universal, contudo, uma contundente modificação se deu no estatuto deste em relação ao *slogan* do presidente eleito. O que se alterou, de maneira decisiva, foi que o Universal deixou de possuir um valor Absoluto, acabado, deixou de ser o signo da perfeição, para ser compreendido em proximidade com o Universal contingente, nomeado por Laclau, ou seja, como um universal que é, tal como a própria democracia, precário em sua consistência. Pretender que a democracia esteja acima de todos significa, portanto, romper com a possibilidade de um Universal totalizante como condição para que se possa aceitar um “nós” que é sempre inconsistente, não-todo, entretanto, condição fundamental para democracia como princípio organizador social.

Temos, deste modo, no país, uma disputa efetiva pela hegemonia de perspectivas opostas de democracia, e diante desta batalha, não é possível sermos ingênuos, desconsiderando que as guerras mais belicosas são precedidas de diretrizes teóricas que as orientam. Afinal, como bem lembrou Deleuze, ideias, palavras, conceitos são, antes de mais nada, armas. Assim, se estamos

¹⁰⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Jo59r6nm6Ao>>. Acessado em: 29/10/2018.

acostumados na psicanálise com a força produtiva e potente da palavra – com os pensamentos e afetos que estas expressam – é necessário lembrar o inverso: existem palavras, conceitos, formulações teóricas que são construídas para escravizar, para manipular e para dizimar vidas de populações inteiras. Nos parece que é graças a esta força política das ideias tomadas como armas que podemos compreender os ataques físicos, verbais e com o risco do cerceamento de direito de fala que atingiram Judith Butler no começo deste ano em São Paulo. Num primeiro momento – quando ainda não estávamos cientes do alcance das forças em jogo –, chegamos a supor que estes ataques eram aparecimentos truculentos e mambembes do conservadorismo que desde sempre rondou o nosso país, ou seja, que a professora da Universidade de Berkeley era atacada pelos escândalos de suas considerações sobre a sexualidade e o gênero. Entretanto, com as cartas colocadas à mesa e os adversários dispostos no *front*, acreditamos que Butler foi agredida precisamente porque seu projeto político desloca o sentido clássico da soberania do Estado para os registros da multiplicidade e da diferença. Para localizarmos melhor essa afirmação, basta lembrarmos que o evento, realizado no Sesc Pompeia, foi intitulado: *Os fins da democracia*; e a autora, de maneira tragicômica, nomeou sua fala: *Por uma convivência democrática radical*¹¹⁰. É na esteira deste deslocamento que talvez possamos compreender, também, os ataques diretos dirigidos. A luta está agora explicitamente travada por um certo “controle” estratégico da área *psi*. Se, como vimos, a noção de subjetividade está na base da possibilidade de novos arranjos de democracia, então, não é por acaso que a psicanálise e os psicanalistas, e, na mesma medida, a psicologia, através da orientação política de seus conselhos de classe, tornaram-se objeto da disputa que orienta os alvos desta guerra.

Bem, é este o principal embate teórico em curso no país, que opõe, de um lado, um modelo de Estado organizado por uma soberania que encontra sua unidade na força amalgamática de um balizador Universal masculino, em contraposição à possibilidade de construirmos no Brasil um Estado que, na recusa sedutora de um Todo coeso, possa ser interligado a partir da liga inconsistentemente humana advinda da pluralidade e da singularidade. Neste sentido, se nos alinharmos a um projeto político radical e concordarmos que não é *crível* conferirmos uma prioridade de valor ao discurso da Economia sobre os outros, isto é, se recusarmos criticamente o neoliberalismo, teremos então, que admitir que a maior riqueza em disputa no país não é de origem fóssil, mas, sim, o controle de nosso bem mais precioso, que é a efetivação do direito à voz e à existência para as populações secularmente silenciadas, como as mulheres, os índios, os pobres, os marginalizados, os imigrantes, os negros

¹¹⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BL_JVei-EM&t=2110>. Acessado em 29/10/2018.

e, mais recentemente, a população LGBTI. Embora exista claramente um interesse do Capital estrangeiro na economia do país, nos arriscamos a afirmar que a principal disputa em jogo é esta que visa, através do domínio hierárquico das minorias, o apagamento da força pulsante que advém de nossa capacidade antropofágica de produzir misturas, de insistirmos em aprimorar as formas de coabitarmos juntos na diferença. Nos termos de Butler, o que está em franca batalha é a aposta na possibilidade de efetivarmos uma convivência democrática radical e de assumirmos, com isso, nossa responsabilidade histórica, política e social, com as vidas em condições precárias.

Levantamos estas conjecturas imediatamente após o resultado que elegeu o atual presidente do Brasil, portanto, no calor que elevou os ânimos e os humores em diferentes direções. Relendo agora, transcorridos pouco mais dos cem primeiros dias do governo, é preciso reconhecer que não apenas mantemos integralmente as hipóteses que levantamos como também precisamos confirmar, lamentavelmente, que a guerra, inicialmente localizada no âmbito incerto do projeto, tomou forma e corpo. Deste modo, podemos afirmar que está em curso no país a implantação de um modelo universalista e identitário de Nação, que pretende se realizar através da manutenção e da ampliação de relações hierárquicas de poder. Diferentemente do propagado corriqueiramente, o presidente eleito não carece de um programa de governo, embora não pareça muito bem saber como governar. Na batalha principal que o interessa, sua proposta está bastante evidente: a construção de uma Nação que resguarde, em detrimento de muitos, o estatuto privilegiado dos “cidadãos de bens”. Se, no que envolve a condução política do país, o presidente se mostra cada vez mais confuso e confundido, várias medidas já foram tomadas na direção da construção deste projeto de Nação. Abaixo listaremos algumas destas, sem pretender que correspondam à totalidade, mas também sem visar uma leitura exaustiva.

O corte de verbas das Universidades e Institutos Federais de ensino, anunciado a princípio de maneira homogênea, mas que chega, em algumas universidades, a 52% do orçamento previsto, é uma tentativa explícita de frear e de reduzir o já lento processo de distribuição um pouco mais igualitária das Universidades pelo território nacional¹¹¹. Esta distribuição das Instituições pela extensão do território é fundamental para que a educação de qualidade não fique reduzida aos principais centros econômicos do país. Se um corte de verbas desta proporção pode produzir prejuízos incalculáveis para o ensino e a rotina acadêmica em qualquer Instituição de ensino do país, imaginemos os efeitos desta ação política sobre aquelas

¹¹¹ Disponível em: <<https://www.valor.com.br/brasil/6244727/corte-em-universidade-chega-52-da-verba>>. Acessado em 09/05/2019.

recém-criadas e geograficamente afastadas. É obvio que unidades de ensino, novas, que contam com pouca infraestrutura e com o quadro de profissionais mais jovens, como por exemplo, uma universidade criada no Sul da Bahia (UFSB), ou outra no norte de Minas (UFVJM), ressentiram muito mais duramente os efeitos destes cortes¹¹². Instituições mais jovens e localizadas nas periferias mais empobrecidas do país possuem um corpo bem menos capacitado para enfrentar esta política de cortes. Se não existem dúvidas de que este contingenciamento das verbas visa a promoção da falência do Ensino público como um todo, é preciso considerar que esta ação política pretende, na especificidade do seu alvo, atingir a *regionalização* do ensino e da pesquisa que começou a alterar a distribuição e as redes hierárquicas que se sustentam no Brasil. Afinal de contas, não é difícil supor como a implementação de Universidades – como estas, no sul da Bahia ou no norte de Minas – por mais que produzam renda e desenvolvimento, alteram os jogos de poder que organizam as políticas locais.

Se num primeiro nível de leitura, estes cortes visam frear a expansão do ensino pelo Brasil, num outro nível articulado, esta política de enfraquecimento das Instituições públicas procura impedir a expansão do ensino e da pesquisa universitária pública à população pobre e de classe média baixa. Tradicionalmente no país o acesso ao ensino sempre foi associado à ideia de privilégio, a um fator que distinguia socialmente um conjunto de cidadãos economicamente favorecidos, que podiam frequentar boas escolas, em oposição à imensa maioria que não gozava das mesmas possibilidades. Nas últimas décadas esta realidade começou a se alterar – em uma velocidade, que entendemos, lenta, mas constante –, de maneira que uma nova realidade teve lugar, sobretudo, nas Universidades com o ingresso de um perfil social e economicamente menos favorecido, antes bastante raro nestas Instituições. Este movimento foi acompanhado de uma política de cotas, na universalização das provas de acesso e do aumento progressivo nas bolsas – de graduação e de pós-graduação –, além do incentivo a programas que visavam favorecer as condições de manutenção deste novo perfil que compõe o corpo discente das Instituições.

Com efeito, este movimento – longe de ser uma linha reta – impôs desafios variados à instituição universitária como um todo, que precisou se adaptar a essa nova realidade, a um perfil desconhecido de aluno, realizando ajustes que vão desde o ensino até a democratização das condições de alimentação, de saúde e alojamento. Na outra ponta, os alunos também

¹¹² Universidade Federal do Sul da Bahia, criada pela lei n.º 12.818 de 5 de junho de 2013. Disponível em: <<https://www.ufsb.edu.br/a-ufsb>>. Acessado em 01/05/19. Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri, criada em 2005, com última expansão, de dois novos campi, em 2014. Disponível em: <<http://www.ufvjm.edu.br/>>. Acessado em 01/05/19.

sentiram na pele os efeitos desta realidade e um trabalho importante ainda precisa ser feito para mapear os efeitos subjetivos, as formas de sofrimento que esta realidade impõe ao cotidiano de jovens e famílias com poucas condições materiais para se manterem nas Universidades. Estes reordenamentos, e as dores por ele provocados, atingiram também a classe média, que viu romper a consistência de uma linha quase direta que interligava acesso a boas escolas ao relativo sucesso no mercado de trabalho¹¹³. E, claro, por mais que fatores variados imprimam, em escala global, um novo ordenamento do trabalho, nas especificidades da cultura brasileira, este movimento, de acesso de pobres e negros às universidades, é experimentado, na classe média, no registro do roubo, como um sentimento difuso de que tem “alguém tomando o meu lugar”. Neste sentido, é importante que esteja bem evidenciado que a *balbúrdia*¹¹⁴, nomeada nas Instituições de ensino, não encontra o seu significado simplesmente numa pesquisa ao dicionário. Bem menos referenciado, mas facilmente localizado, o termo indica um rechaço moral ao colorismo e à diversidade de corpos que inegavelmente passou a ocupar as Universidades públicas do Brasil. Sob a ótica de unificação da pátria, vitoriosa nas últimas eleições – e em consonância com este sentimento difuso de perda de um lugar que era imaginariamente “meu” e foi tomado –, é claro que existe uma desordem. Existem corpos, que alcançaram uma esfera pública de visibilidade, que experimentaram um direito de aparecer que, tradicionalmente, não lhes pertenceu.

No que se refere à educação, é preciso ratificar a linha principal do argumento que levantamos logo após o resultado das eleições: o estatuto da guerra teórica que circunscrevemos foi traduzido em realidade e explicitada no fato, não inesperado, de que o Ministério da Educação se mostrou até agora o mais disputado e o que concentra a maior atenção de interesses¹¹⁵. Em poucos meses, dois ministros ocuparam o comando da pasta, e cargos estratégicos importantes de agências ligadas à condução do Ministério foram substituídos, deixando expor, com isso, a importância que possui o controle da educação no país para a formação do modelo de pátria em questão. Foi nesta direção, que de uma maneira direita, à luz do dia, o Governo comunicou que pretende retirar o custeio de cursos como filosofia e sociologia, sob justificativa de que estas

¹¹³ Supondo uma relação razoável entre empregabilidade e formação superior, atualmente pouco mais de metade dos alunos matriculados em Instituições públicas Federais provem de Escola pública. Disponível em: <<https://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2016-01-12/mec-diz-que-nas-universidades-federais-506-dos-alunos-sao-de-escolas-publicas.html>>. Acessado em 08/04/2018.

¹¹⁴ Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/05/a-balburdia-de-weintraub.shtml>>. Acessado em: 03/05/19.

¹¹⁵ Disponível em: < https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/09/politica/1554763741_753478.html>. Acessado em: 03/05/2019.

seriam de pouco retorno financeiro para aqueles que estudam e, logo, para o país¹¹⁶. O absurdo deste disparate é tamanho que ele nos conduziria a um sem fim de problematizações. Vamos apenas indicar que, na filosofia clássica, o pensamento hierarquicamente superior foi compreendido em desconsideração ao registro corpo, tido como inferior. Retirar da Escola pública disciplinas historicamente relacionadas ao pensamento é uma forma evidente de sustentar uma aproximação entre o ensino dos que não podem pagar e o trabalho braçal. Daí, se observarmos, para o atual governo, todo elogio à escola técnica é uma redução desta à promoção do trabalho juvenil. Ou seja, a certeza de que jovem pobre deve trabalhar e exercer um modelo braçal do trabalho.

Por outra via, a mesma direção de análise se confirma. Como afirmamos, este modelo de Nação em processo de implementação no Brasil se baseia, sem cerimônias, em uma criminalização da pobreza. Nesta direção, a constatação desta afirmação foi muito imediata e, talvez, mais terrivelmente anunciada. Já na posse do presidente ficou evidente a aproximação estratégica – pelo menos naquele momento para ambos os lados – entre o recém empossado governo do Brasil e o então candidato à reeleição ao governo do Estado de Israel¹¹⁷. Evidentemente, do ponto de vista do Brasil, esta aproximação atende a interesses diferentes – como, por exemplo, um setor de grupos evangélicos e uma parcela da comunidade judaica. Contudo, apesar desses interesses, a aproximação se deu, principalmente, nos parece, pela reconhecida *expertise* do Estado de Israel no extermínio armado de uma população considerada indesejada. Dito de outra maneira, a relação bastante interessada do governo brasileiro com o Estado de Israel faz referência direta a uma operação simbólica que procura equivaler as favelas e áreas pobres do Brasil à faixa de Gaza. Visa, portanto, transformar as periferias das grandes cidades em áreas de extermínio pretensamente legalizado.

O governo do Estado do Rio de Janeiro, eleito em continuidade ideológica com o governo federal, exemplifica bem a materialidade desta transformação em curso. Não estivesse suficientemente claro, através de declarações e acordos para compras de armamentos especializados junto ao Estado de Israel, o Governador do Estado gravou um vídeo em que sobrevoa, de helicóptero, uma periferia na região sul do Estado, acompanhado de policiais. Neste vídeo, enquanto falava sobre a imprescindibilidade de reações enérgicas “contra os criminosos”, um policial ao fundo, para delírio do governador, usa o helicóptero como uma

¹¹⁶ Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/04/bolsonaro-propoe-reduzir-verba-para-cursos-de-sociologia-e-filosofia-no-pais.shtml>>. Acessado em: 03/05/2019.

¹¹⁷ Sobre isto, ver: < <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/efe/2019/01/01/netanyahu-diz-que-brasil-e-israel-iniciam-nova-era-apos-posse-de-bolsonaro.htm>>. Acessado em: 02/05/2019.

plataforma para disparar – com um fuzil – rajadas de tiros contra uma área de uma comunidade potencialmente ocupada por “bandidos”. Os tiros não acertaram ninguém, mas há que se notar a precisão da exibição da força: as rajadas executadas a esmo encontram em cheio o alvo, uma vez que confirmam que aquela é, toda ela, uma região de matáveis. Isto é, os tiros, embora não tivessem um alvo determinado, visavam um ponto preciso e o acertaram, eles deixaram evidenciado que aquele território, na totalidade de sua extensão, é habitado por corpos que podem morrer. Aquela região, como um todo, era o alvo, os corpos ali dispostos, quaisquer que sejam, pertencem a uma faixa de exceção, dentro do Estado, onde a morte de qualquer um está moralmente respaldada.

É por este caminho que o Rio de Janeiro ostenta dados recordes, no período, no que se refere ao número de execuções realizadas por policiais, portanto, pelo Estado. Numa destas, a mais bizarra, um carro foi alvejado com nada menos que 257 tiros¹¹⁸. Um crime absurdo que contou com o silêncio programático e esquivas das autoridades, num intuito claro de evidenciar o apoio moral a este tipo de execução policial. Um silêncio que, contudo, apenas confirma a relação entre o Estado e o crime, mas que se complexifica bastante neste Estado, por consideração à operação paramilitar das milícias¹¹⁹. Com efeito, os números são assustadores e as estáticas apenas confirmam a impressão que colhemos nas grandes cidades de que a morte é uma penalidade justificada para aqueles considerados indesejados. Entretanto, estes desimportantes no Brasil possuem *rosto e cor*.

Deste modo, é por uma prioridade conferida à ontologia da insuficiência que se torna necessário, como vimos, ressignificar, a partir do pressuposto de uma interdependência compartilhada, o problema ético da responsabilidade. Ou seja, é preciso articularmos este problema não mais pelo viés do individualismo, “a minha” liberdade, mas pelo esforço de compreendermos uma responsabilidade que seja plural. Esta é uma preocupação constante no trabalho de Butler, o esforço de interrogarmos o contratualismo em nome do fato de que precisamos conviver. Como afirma a autora, “tenemos obligaciones con aquellos que no conocemos y con los cuales no hemos acordado vivir; esto significa que las obligaciones no se derivan únicamente de los contratos” (BUTLER, 2011, p.72). Trata-se, então, de procurarmos compreender a responsabilidade fora do marco liberal, a responsabilidade do indivíduo. No

¹¹⁸ Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/11/12-militares-do-exercito-viram-reus-no-caso-dos-270-tiros-em-guadalupe.ghtml>>. Acessado em 05/05/2019.

¹¹⁹ Como explicita o sociólogo José Cláudio Souza Alves que há mais de duas décadas se dedica ao estudo da constituição e operação da milícia, esta não é um poder paralelo, mas uma extensão do próprio Estado. As milícias operam em articulação conjunta com o poder do Estado. Disponível em: <<https://apublica.org/2019/01/no-rio-de-janeiro-a-milicia-nao-e-um-poder-paralelo-e-o-estado/>>. Acessado em 25/04/2019.

trabalho de Birman, o mesmo esforço, a partir do referencial psicanalítico, se direciona no sentido de afirmar que não basta afirmarmos uma ética do desejo, supondo que o sujeito “realiza” alguma coisa sem condições materiais quaisquer. É neste sentido que, para o psicanalista, devemos “tornar atraente o social”, ou seja, somos responsáveis, socialmente, pelo agenciamento das condições desejantes. Cabe a um “nós” – a expressão da mediação do Estado – a criação e a partilha igualitária das condições materiais que tornam a vida vivível.

Ao realizamos brevemente estas considerações sobre a atualidade brasileira, procuramos destacar, sobretudo, a articulação entre o regime intensivo dos afetos e a nossa organização social, ou seja, traduzir, com figuras do nosso cotidiano, a inseparabilidade entre a política e a subjetividade. Constatamos, com pesar, os movimentos de uma onda saudosistas que procura, a todo custo, manter a regularidade do seu modo de vida. Contudo, este, para se realizar, necessita de posições hierarquizadas em que não apenas o “meu” lugar está garantido, como este é também acompanhado de alguém que “me” serve. Em termos butlerianos, podemos dizer que o “ser servido” no Brasil funciona como um exterior que constituiu o campo normalizado. Assim, a existência daqueles que “me” servem confirma “a minha” crença onipotente de que “mereço” ser servido. Entretanto, se lamentamos o reconhecimento de uma *resistência* à promoção de formas mais igualitárias de convívio no país, procuramos indicar que esta já é efeito de um *deslocamento*. A constatação de que representações importantes se movimentaram.

Como sabemos, o texto freudiano está repleto de metáforas militaristas para se referir ao embate de forças que regulam o psiquismo. Conflito, defesa e resistência são algumas delas. Se, de fato, como supomos, emergiu à superfície um conteúdo há muito rechaçado, tornando evidente a dimensão do conflito, nos compete, no tempo presente, realizarmos um trabalho sobre o que produzimos, sobre o país que nos tornarmos. Instrumentais são o que não nos faltam. Afinal de contas, é no confronto com a repetição que uma nova realidade pode advir como possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível supor a construção do ordenamento político democrático a partir do reconhecimento de que o eu que sou se constitui numa interdependência inescapável ao outro. O nosso trabalho se realizou no esforço de estabelecer as condições e as consequências possíveis de atribuirmos materialidade a esta sentença que anuncia o avesso dos marcos tradicionais que fundaram a modernidade. A extensão desta problemática foi percorrida já no primeiro capítulo, de maneira que os seguintes procuraram se interligar a este num modelo de espiral. Através da repetição do tema pretendemos que novos ângulos e inferências fossem articuladas a este postulado fundamental. Assim, se partirmos da anterioridade conferida à pulsão, foi para indicar como a subjetivação deste circuito pulsional permite, no plano da sociabilidade, o manejo de um sujeito que afirma a “si mesmo” por consideração a uma interdependência inescapável ao outro. Desta maneira, consequências políticas desta constatação foram localizadas por referência ao discurso psicanalítico – como vimos, por exemplo, na aproximação a *Totem e Tabu*, na historicização da passagem da Natureza para a cultura, enfim, na possibilidade de novos laços de convívio entre os psicanalistas.

Foi, então, para ampliar as consequências supostas na operação política deste sujeito, afirmado na diferença, que nos aproximamos, em maior medida, do pensamento de Butler, mas também do trabalho de Laclau e Mouffe, e das considerações realizadas por Achille Mbembe. Em ambos, encontramos uma aliança vigorosa que nos permitiu acrescer novas direções e lançar novas hipóteses que, no conjunto, interrogam os impasses advindos da tradição política ocidental. Assim, a afirmação de uma articulação inseparável entre o registro da ética e o da política aponta para a ressignificação de termos importantes que balizaram modernidade. A aposta na prioridade radical conferida à interdependência visa, portanto, estabelecer novas direções de sentidos a categorias que estruturam a democracia moderna, construída em bases individualistas.

Assistimos, na contemporaneidade, a uma disputa ativa pelo significado da palavra democracia. Neste conflito, não nos parece suficiente assumir uma posição nominalista, ou seja, acreditar que a definição do termo nos coloca em patamar seguro de reflexão, ou que a autodeclaração democrática afasta os riscos do autoritarismo. Em um caminho oposto, a definição e a apreensão da experiência democrática situam-se no campo do conflito, da disputa pelo significado ou de sentido da experiência democrática. É nesta direção que, acreditar na

possibilidade de forjar o político a partir da alteridade, pode ser equiparado à construção de uma democracia que seja plural e diversa. Neste sentido, a democracia, como procuramos defini-la, é o nome para o trabalho humano, conjuntamente assumido, de construirmos formas mais igualitárias de convívio. A democracia é uma corresponsabilização pelo mundo em que vivemos e com aqueles com os quais, sem possibilidade de escolha, coabitamos. Como celebração de uma sociabilidade humanamente construída, é claro, então, que a democracia não se desarticula da possibilidade da falha, da imperfeição. Na medida em que nomeia o vazio deixado pela inexistência de um Todo no poder, o acontecimento democrático é sempre assombrado pelo fantasma da totalidade, pelos riscos do totalitarismo (da promessa, portanto, de perfeição, do completo, do progresso). A democracia é, em sua condição precária, estruturalmente, frágil. Contudo, é nesta fragilidade constituinte, expressão da ausência de um fiador absoluto, que habita também a força da democracia. É porque é precária – aberta ao aprimoramento – que a democracia pode, então, coincidir com o esforço de ampliarmos a pluralidade do convívio, de alargarmos, subvertendo, perpetuamente, o campo rígido da norma que, no seu funcionamento regular descarta hierarquicamente a vida de alguns, como seres desimportantes. A democracia é a crença na possibilidade de manipularmos este funcionamento diferencial, favorecendo uma diversidade maior nas formas de vida e do viver.

Sempre que possível, procuramos argumentar na direção de deixar evidente que existe uma importância, mais que teórica, que articula o discurso psicanalítico à promoção de uma democracia plural. Nosso esforço foi, então, orientado não apenas na direção de indicar um avesso nos caminhos que distanciaram a psicanálise pós-freudiana das considerações ao político, mas de sugerir que, na medida em que psicanálise opera um sujeito intensivo e relacional, ela está implicada no favorecimento de formas democráticas e diversas de coabitação. A psicanálise opera no político, a política de “um” sujeito que apenas existe neste campo político. Assim, se na leitura de Birman a experiência do desamparo condensa a totalidade do discurso psicanalítico, é também porque esta vem acompanhada de uma preocupação política imediata, que se desdobra, como procuramos apresentar, em um interesse permanente com os rumos da democracia, com esgotamento do modelo representativo partidário, articulado na interrogação da relação entre soberania popular e soberania do Estado.

Neste sentido, há de se considerar favoravelmente a grande difusão do discurso psicanalítico do território brasileiro. Como mostrou Elizabeth Roudinesco (2016), as últimas décadas colocaram em cena uma nova distribuição geopolítica na circulação da psicanálise no mundo, fazendo com que neste novo cenário países latinos, como o Brasil e a Argentina,

desempenhem um papel importante na difusão e na prática da psicanálise. Nestes países, contrastada com a realidade euro-americana, o discurso psicanalítico continua vivificado em suas potencialidades. Contudo, este deslocamento, que retira a base de efervescência da psicanálise do centro econômico-cultural e desloca-a para as periferias do mundo, é acompanhado de um outro deslocamento também importante. Se a atualidade da psicanálise se dirigiu de países desenvolvidos para países mais precarizados, há de se considerar que um movimento semelhante se deu também dentro do Brasil. Assim, se há poucas décadas a psicanálise era uma prática que encontrava nas elites econômicas do nosso país o seu maior ponto de difusão, contemporaneamente, esta realidade se alterou. Com efeito, a psicanálise se proletarizou. E isto significa tanto que a Europa não é mais a referência fundamental que mantém a atualidade deste discurso, como também, no caso, do Brasil, a psicanálise não é mais um saber teórico-prático restrito às grandes cidades, e dentro destas, às elites econômicas. A psicanálise não é mais uma prática daqueles que possuem mais recursos financeiros e nem uma exclusividade das grandes capitais do país. Seu discurso está disseminado e sua prática alcançou legitimidade em regiões e cidades periféricamente localizadas.

Assim, em consonância com os rearranjos na cultura, que redefiniram o lugar e o *status* político das minorias, o discurso psicanalítico também viu alterar o estatuto de sua realidade social e simbólica. Deste modo, estes rearranjos parecem estar em continuidade com as novas, porém estreitas, articulações entre a disseminação deste discurso em países latinos e o debate que tomou forma na cultura contemporânea sobre as políticas de gênero, sobre o reordenamento da hierarquia entre os sexos, sobre a grande massa de refugiados que, nos últimos anos, intensificaram a sua circulação pelo mundo, sobre as políticas afirmativas e de saúde pública para a população LGBTI. A manutenção da psicanálise neste lugar representativo na cena brasileira passa, então, acreditamos, pela capacidade deste discurso, e dos psicanalistas, de assumirem responsabilmente as consequências desta aproximação entre a difusão da psicanálise no Brasil e a afirmação política das minorias.

Compreendido como um discurso historicamente localizado, a psicanálise se caracteriza não por uma rigidez universalizante, mas por uma maleabilidade teórica que permite problematizar a especificidades da formação cultural de um país complexo, como é o caso do Brasil. Foi com este pressuposto que realizamos uma leitura da atualidade política deste país, no intuito de evidenciar a existência de um imbricamento considerável entre o plano das intensidades e a construção do ordenamento político. Dito de outra maneira, para compreendermos as articulações políticas que buscam frear o desenvolvimento de ações

públicas que favoreçam a promoção de formas mais igualitárias de existência e de convivialidade no Brasil, precisamos ter presente que a desmontagem do “desejo de hierarquia” – que circula como valor no país – não passa apenas por “vontade política”, mas pela ressignificação em nosso cotidiano de um ranço escravocrata, colonial, que supõe o outro como aquele que deve “me servir”.

Historicamente no Brasil a posição servil claramente foi representada pelos negros, mas procuramos indicar que este lugar de rechaço é também o lugar que a tradição ocidental reservou prioritariamente às mulheres. O negro e a mulher, principalmente a mulher negra, são atores políticos igualmente importantes na produção de formas mais igualitárias de coabitarmos¹²⁰. Assim, se, por um lado, nos parece necessário rescrever a história mal contada que subordinou estes personagens para lançarmos bases para uma outra história possível em que a segregação não seja um valor tão determinante, por outro, o grande desafio é descobrir como forjarmos estas estórias, escapando dos aprisionamentos clássicos da política identitária, do mito fundador e redentor do herói. O reconhecimento da necessidade de empenhos que favoreçam políticas públicas de afirmação do negro e da mulher é um ponto importante de partida. Mas a questão que se coloca é como realizá-las fora do horizonte da falta? Ou, de outro modo, como recontar estas estórias sem que o masculino seja a referência, nos fazendo acreditar que “precisamos de heróis negros”, ou que as mulheres devem se “empoderar”? Tanto o heroísmo quanto a crença no poder de si mesmo são elementos remetidos à esfera totalizante representada pelo masculino, são novas versões da história contada a partir do todo. O desafio maior colocado às minorias é o de revisitar “o passado” de exclusão, de positivar suas memórias escapando, contudo, do horizonte aprisionante do revanchismo e da vitimização. Como recriar afirmativamente a história do “nós” que somos reconhecendo as formas de violência, mas, recusando o anacronismo dos ideais totalizantes?

¹²⁰ Não seria esta importância o principal fator que teria motivado o assassinato da vereadora em exercício da câmara Municipal de vereadores do Rio de Janeiro, Marielle Franco? Transcorridos mais de um ano de uma execução profissionalmente executada, a prisão de dois acusados de realizar os disparos está longe de esclarecer a extensão deste crime político. Contudo, se é verdade que tentaram silenciar à força e a cor destoante num ambiente marcado pelo tradicionalismo, também há de se considerar a repercussão de vozes ao redor do mundo por onde Marielle se fez presente, e o fato de que movimentos sociais do Rio de Janeiro levaram adiante a luta encabeçada pela vereadora. Como afirma Butler, em muitas ocasiões, o ataque a um negro, a uma trans, a um imigrante não é dirigido apenas àquele sujeito. Atinge-se aquele, para com isso, ferir um conjunto inteiro de pessoas. Mas é por isso também, dirá Butler, que nenhum trans, nenhuma mulher anda, efetivamente, sozinha, estão sempre acompanhadas de uma multidão, que a ela se coliga em aliança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABADÍA, M. Materia y lenguaje: variaciones sobre una relación compleja en Judith. Butler y los nuevos materialismos. **Eikasia: revista de filosofía**, n. 70, p. 141-156, 2016. Disponível em: <<http://www.revistadefilosofia.org/70-07.pdf>>. Acesso em:
- AGAMBEN, Giorgio. Elogio da Profanação. In: Profanações. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARÁN, Márcia. **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- ARENDT, Hannah. **Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1950.
- ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo - antissemitismo, instrumento de poder**. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. **Desposicion: lo performativo en lo político**. Buenos Aires: Eterna cadencia, [2013]2013.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BIRMAN, Joel. **A psiquiatria como discurso da moralidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- BIRMAN, Joel. **Enfermidade e loucura**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- BIRMAN, Joel. **Ensaio de teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- BIRMAN, Joel. **Psicanálise ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- BIRMAN, Joel. Figuras do analista no cinema. In: BIRMAN, J. **Por uma estilística da existência**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- BIRMAN, Joel. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- BIRMAN, Joel. **Cartografias do feminino**. São Paulo: Editora 34, 1999a.
- BIRMAN, Joel. A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 9-30, 1999b. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/physis/v9n2/02.pdf>>. Acessado em: 05/09/2018.
- BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.
- BIRMAN, Joel. **Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise**. 2.ed. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2000b.
- BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BIRMAN, Joel. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.
- BIRMAN, Joel. **Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009b.
- BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BIRMAN, Joel. Terceira idade, subjetivação e biopolítica*. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n.4, p.1267-1282, out.-dez. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v22n4/0104-5970-hcsm-22-4-1267.pdf>>. Acessado em: 15/02/2019.
- BIRMAN, Joel. Christian Hoffmann. **Foucault e Lacan: conjunções, disjunções e impasses**. São Paulo: Instituto Langage, 2017.
- BIRMAN, Joel. HOFFMANN, Christian. **Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo**. São Paulo: Instituto Langage, 2018. p.192.
- BRAIDOTTI, R. A política da diferença ontológica. In: BRENNAN, T. (Org). *Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- BRENNAN, T. **Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- BURGOS, Elvira. **Qué cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler**. Madri: Machado Libros, 2017.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990]2012.
- BUTLER, Judith. Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos de “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, [1993a]2002.
- BUTLER, Judith. Gender as performance: um interview with Judith Butler. Entrevista realizada por Peter Osborne e Lynne Segal. Londres: **Radical Philosophy**, 1993b. Disponível em <<https://www.radicalphilosophy.com/interview/judith-butler>>. Acesso em: 11 jan. 2018.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 1997[2017].
- BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, [2004]2006.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, [2005]2015.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009]2015.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, [2012]2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015[2018].

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Desposicion: lo performativo em lo político**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2015.

BUTLER. **Revista de Filosofia Open Insight**, México, v.7, n.11, 2016. Disponível em:<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S200724062016000100119&script=sci_abstract>. Acesso em: 25/08/ 2018.

CHAUÍ, Marilena. Apresentando o livro de Lefort. Introdução. In: LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 09-13.

CHOMSKY, N. **Réquiem para o sonho americano**. Rio de Janeiro: Bertrand brasil, 2017.

CÓRDOBA. David; MELONI, Carolina. A propósito de las vidas precarias. Entrevista a Judith Butler. La Torre del Virrey: **Revista de estudios culturales**, n. 10, p. 69-73, 2011. Disponível em:<<https://www.academia.edu/28679362/Aprop%C3%B3sitodelasvidasprecarias.EntrevistaaJudithButler>>. Acesso em: 23/02/ 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, G. A ascensão do social. In: DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Éperons, Les styles de Nietzsche**. Paris: Flammarion, 1978.

DÍAZ, Elvira. **Qué cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler**. Madri: Editorial Machado, 2008.

DÍAZ, Elvira. Desconstrução e subversão: Judith Butler. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n.7, p. 441-464, 1º sem.2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5543>>. Acesso em: 13/07/2018.

DUMONT, Louis; CABRAL, Álvaro. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FOGUEL, Elaine. **O projeto de 1895**: a escritura do recalque no novo espírito científico. 2007. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História da Ciências - Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/15814/1/Elaine%20Starosta%20Foguel.pdf>>. Acessado em: 23/03/2018.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**; *Theatrum philosophicum*. Porto: Anagrama, 1975.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si, 1982. **Verve**, São Paulo, v. 6, p. 321-360, 2004. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5017/3559>>. Acesso em: 12/04/2018.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, vol. 2, 1998.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. Polêmicas, políticas e problematizações. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**, vol. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. Prefácio (Anti-Édipo). In: **Ditos e Escritos**, v. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel; DEFERT, Daniel. **O corpo utópico**: as heterotopias. São Paulo: n-1 Edições, 2013. 55, 54 p.

FREUD, Sigmund (1973[1926]). **Inibição sintoma e angústia**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1920) **Além do princípio de prazer**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1915). **As pulsões e suas vicissitudes**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1925). **Inibições, sintomas e ansiedade**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1895). **Projeto de uma psicologia científica**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1900). **Interpretação dos sonhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1905) **Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1908). **Moral Sexual Civilizada**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1915). **Psicologia das Massas**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1924). **Problema econômico do masoquismo**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1929). **O mal-estar na civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1931) **Sexualidade feminina**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1937). **Análise terminável e interminável**. Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1939)]. **Moisés e o Monoteísmo**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GONDAR, J. Sexualidades: fronteiras, limites, limiares. *Cadernos de Psicanálise CPRJ*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 31, p. 51-68, jul.-dez./2014. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S141362952014000200003&lng=pt&nrm=iso>>. Acesso: 10/02/2018.

HAN, Byung-Chull. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas poder**. Tradução de Mauricio Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018. p.124.

HÉRITIER, Françoise. **Masculin/Féminin: la pensée de la différence**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1996)

JERADE, Miriam. Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith. **Revista de Filosofia Open Insight**, Queranto, v. 7, n.11, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200724062016000100119>. Acesso em:

JONES, Ernest. **Vida e Obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

LACAN, Jacques. **Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACLAU, Ernesto; BUTLER, Judith; ŽIŽEK, Slavoj. **Contingencia, Hegemonia, Universalidad: diálogos contemporâneos en la izquierda**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2000.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011.

- LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. Rio de Janeiro: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LAPLANCHE, Jean. PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LORDON, Frederic. **A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões**. Campinas: Papyrus, 2015.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018. 320 p.
- MÈLICH, Joan-Carles. La condición vulnerable: Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero. **Ars brevis**, n.20, p. 313-331, 2014 Disponível em: <<https://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/viewFile/295373/384032>>. Acesso em:
- MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- NEGRI, Antônio; HARDT, Michel. **Império**. Rio de Janeiro, 2003.
- NEGRI, Antônio; HARDT, Michel. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- NERI, Regina. **A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; SOUZA, Paulo Cesar de. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; SOUZA, Paulo Cesar de. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NUNES, Silvia Alexim. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- OLIVEIRA, João Manoel de. Prefácio (1999). In: BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Lisboa: Orfeu Negro, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/orfeunegro/docs/excertopg_issuu>.
- PERELSON, Simone. A diferença sexual real em questão na contemporaneidade. In: LO BIANCO, Ana Carolina (Org). **A materialidade da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- PRECIADO, Paul. La izquierda bajo la piel. Um prólogo para Suely Rolnik. In: ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: 2018.
- PROUDHON, P-J; GUERIN, Daniel. **A Propriedade é um Roubo: outros escritos anarquistas**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997.

ROSA, Anisa Azaoyagh de La. Ética, precariedade e resistência migratória. **Astrolábio: Revista Internacional de Filosofia**, n. 19, p. 259-268, 2017. Disponível em: <<https://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/318868>>. Acesso em: 12/09/2018.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. Posfácio. In: BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, [2005]2015.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte, Autêntica: 2017.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TORT, Michel. **O desejo frio: procriação: artificial e crise dos referenciais simbólicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

TORT, Michel. **Fin del dogma paterno**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

VARELA, F. G. *et al.* Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model. **Biosystems**, v.5, p.187-196, 1974.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.