

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38646>

Artigo recebido em: 25/06/2021

Artigo aprovado em: 01/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

OS SENTIDOS DA PRECARIEDADE NA OBRA *VIDA PRECÁRIA* DE JUDITH BUTLER

THE SENSES OF PRECARIOUSNESS IN THE WORK *PRECARIOUS LIFE* OF JUDITH BUTLER

Albérico Araújo Sial Neto¹

(neto120997@gmail.com)

Reginaldo Clecio dos Santos²

(regiscleciosantos@gmail.com)

Resumo: O presente artigo objetiva analisar, na obra *Vida Precária*, os dois sentidos atribuídos à precariedade. Essa obra, a partir da atribuição do aspecto político e ético ao conceito supracitado, se demonstra basilar para as futuras reflexões de Judith Butler. Ademais, a precariedade está relacionada com a noção de reconhecimento. Isso porque, as vidas que estão fora dos esquemas de reconhecimento são as mesmas vidas cujas mortes não são choradas, não são enlutáveis, ou seja, vidas precárias. Com isso, é levada em consideração uma ética que concebe como essencial a precariedade do Outro, uma ética que pode ser chamada de ética do reconhecimento. Tal ética surge a partir do entendimento de que as respostas às violações sofridas devem ter por ponto de partida a adoção da condição de vulnerabilidade e a agressão como pilares da vida política.

Palavras-chave: Ética. Política. Precariedade. Reconhecimento.

Abstract: The present article aims analyze, in the work *Precarious Life*, the two senses attributed to precariousness. This work, from the assignment of the political and ethical aspect to the aforementioned concept, proves to be fundamental for Judith Butler's future reflections. Furthermore, precariousness is related to the notions of recognition. This is because the lives that are outside of recognition schema are the same lives whose deaths are not regretted, they are not regrettable, that is, precarious life. Thus, an ethic that seems the precariousness of the other as essential is taken into account, an ethics that can be called the ethics of recognition. Such ethics arises from the understanding that responses to the violations suffered must have as a starting point the adoption of the condition of vulnerability and aggression as pillars of political life.

Key-words: Ethic. Politic. Precariousness. Recognition.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2890874500606111>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0493-2580>.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5013051701282348>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7406-5224>.



INTRODUÇÃO

A filósofa Judith Butler é uma referência incontornável nos estudos de gênero e sexualidade. Em *Problemas de Gênero* (2017a)³, por exemplo, problematiza-se uma premissa na qual algumas teorias feministas estavam (e ainda hoje estão) baseadas: a ideia de que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído, e ambos estão numa relação. Butler propõe a desconstrução do conceito de gênero, o que seria, por conseguinte, a desconstrução da díade sexo/gênero. Esse último conceito muitas vezes significa o atributo, a essência, a substância, que oferece coerência ao corpo sexuado. Tais categorias, que remetem àquilo que é idêntico a si mesmo, só fazem sentido dentro de um regime metafísico⁴, que também está sendo colocado em questão pela autora. Além disso, Butler mostrou que a díade sexo/gênero só funciona dentro do humanismo, por causa da própria categoria de *sujeito uno* que possui o sexo e o gênero. Ao que parece, em contraponto a essa metafísica da substância e ao quadro regulatório do humanismo, o gênero passa a ser concebido como um fenômeno contextual, que denotaria implicitamente um ponto de convergência entre cultura e história, e o sujeito sexuado, por consequência, passa a ser entendido como efeito desse ponto de encontro.

244

O gênero seria, portanto, uma forma de estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro regulatório. O quadro regulatório, por sua vez, é basilar para a existência de

³ É preciso ressaltar que as datas das edições brasileiras das obras de Judith Butler não correspondem às datas de publicações originais. Segue as datas de publicação em língua inglesa das obras que serão citadas neste trabalho: *Gender Trouble* (1990) – Problemas de Gênero (2017a); *Bodies That Matter* (1993) – Corpos que Importam (2019); *Precários Life* (2004) – Vida Precária (2019b); *Frames of War* (2009) – Quadros de Guerra (2018); *Giving an Account of Oneself* (2005) – Relatar a Si Mesmo (2017c); *Notes Toward a Perfromative Theory of Assembly* (2015) – Corpos em Aliança e a Política das Ruas (2018); *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000) – O Clamor de Antígona (2014). Na edição brasileira, *Quadros de Guerra* é publicado antes de *Vida Precária*, mesmo aquele sendo uma continuação, como a própria autora afirma, deste último. Assim, esse esclarecimento da ordem das publicações na língua original serve para ressaltar tal conexão de continuidade dessas duas últimas obras citadas, haja vista que essa noção de continuidade é essencial para a argumentação que se segue neste trabalho.

⁴ Em *Problemas de Gênero* (2017a), os termos “regime metafísico” ou “metafísica da substância” podem ser percebidos como um diálogo da autora com a filosofia nietzschiana. Nesse sentido, há o entendimento de que as mais variadas ontologias filosóficas desembocam na armadilha do “Ser” e da “Substância”. Os conceitos de “Ser” e “Substância” são vistos como armadilha na medida em que são promovidos pela formulação gramatical de sujeito e predicado e pela crença de que essa estrutura reflete uma realidade ontológica anterior. Ademais, segundo o comentador da filosofia nietzschiana, Michel Haar (1977, p. 17-18), essa formulação constitui “os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas” (*apud* BUTLER, 2017a, p. 49).



gêneros inteligíveis, que são aqueles que “instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo” (BUTLER, 2017a, p. 43). Assim,

Os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só são concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2017a, pp. 43-44).

Ao argumentar que há práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas, Butler (2017a) indica que o gênero demonstra ser performativo e os personagens artísticos, *Drag Queens*, revelam isso. A paródia *Drag*, por sua vez, encena o gênero sob formas que chamam a atenção para o caráter construído dessas identidades sexuais. Nesse caso, em *Problemas de Gênero* (2017a) e em *Corpos que Importam* (2019a), por exemplo, o sexo e o gênero são analisados a partir do conceito de performatividade e do entendimento do potencial político da paródia.⁵

245

A noção de performatividade denota que “o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é” (BUTLER, 2017a, p. 56). Dessa forma, o regime metafísico oferece sentido à prática regulatória ao emular a aparente coerência e continuidade da pessoa sexuada, o que implica, portanto, o sexo como um mantenedor do gênero, o gênero como reflexo do desejo e o desejo como reflexo do gênero. Assim, é possível perceber que tal constatação da filósofa aponta “para a conclusão de que gênero não é algo que *somos*, é algo que *fazemos*, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos, um verbo em vez de um substantivo, um ‘fazer’ em vez de um ‘ser’” (SALIN, 2015, p. 89, grifos da autora).

⁵ Mais comumente utilizada nos estudos literários, a noção de paródia pode ser entendida como uma “inversão irônica”. De acordo com Linda Hutcheon (2000, p. 32): “A paródia, [...] in its ironic ‘trans-contextualização’ e inversão, é repetição com diferença. Uma distância crítica está implícita entre o texto de fundo que está sendo parodiado e a nova obra incorporadora, uma distância geralmente assinalada pela ironia”. A paródia, na pós-modernidade, é uma estratégia de contestação e de distanciamento de certas formas e determinados conteúdos literários tidos como tradicionais, trabalhados de outro ponto de vista histórico e estético. Assim, a paródia trabalha para pôr em relevo os pontos enrijecidos do que se poderia chamar a “tradição literária” e para renovar tais pontos. Do mesmo modo, para Butler, a performance artística da *Drag Queen*, na forma de uma estilização paródica, exagera, inverte, ironiza e, por conseguinte, põe em relevo os elementos coercitivos da performance de gênero, repete-os, mas dentro de uma diferenciação que os transcontextualiza.



Ademais, no que se refere à paródia, ela está presente no pensamento butleriano como uma intensificação daquilo que é tido por performatividade. Para destrinchar tal assertiva é preciso ressaltar que, ao assumir que o sexo e o gênero são construções ideais que são forçosamente materializadas através do tempo, assume-se que essas construções não são uma simples condição estática de um corpo, “mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas” (BUTLER, 2019b, p. 195). Esse processo que necessita de uma constante reiteração sinaliza que a

[...] materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (BUTLER, 2019b, p. 135).

246 Com isso, a filósofa aponta para uma prática que parece demonstrar o caráter construído das identidades de gênero que se apresentam como necessárias, mostrando, por conseguinte, que o gênero em geral é uma forma de performance. A performanc *Drag* funciona como indicador do gênero como sendo performático, é a forma específica que, pelo exagero paródico, revela a forma geral do funcionamento do gênero. Como é de se supor, uma das características essenciais da paródia *Drag* é o fato de ocorrer “no interior de uma lei que proporciona oportunidades para a ‘encenação’ das identidades subversivas que ela, ao mesmo tempo, reprime e produz” (SALIN, 2015, 86). Desta forma, quando há o destaque da disjunção entre o corpo do “*performer* e o gênero que está sendo encenado [*performed*], algumas *performances* paródicas tais como o *drag* revelam efetivamente a natureza imitativa de *todas* as identidades de gênero” (SALIN, 2015, p. 93). Portanto, ao imitar, muitas vezes de forma exagerada, o gênero, o *drag* revela a ficção, a estrutura imitativa, do próprio gênero (BUTLER, 2017a).

Se por um lado Butler trabalha as noções de performatividade e paródia, por outro lado, em meados dos anos 2000, especificamente após os atentados de 11 de setembro, é perceptível o direcionamento das investigações para a análise da guerra e das políticas neoliberais. Há nessa movimentação da filósofa a elaboração teórica de uma crítica aos esquemas normativos de reconhecimento de uma vida, que parece circundar o âmbito da ordem simbólica.



De antemão, é importante esclarecer que, quando o termo crítica é mencionado, compreende-se o termo sendo “crítica *de* alguma prática institucionalizada, um discurso, uma *episteme*⁶, uma instituição” (BUTLER, 2013, p. 159). Com isso, a crítica não é entendida como algo básico ou prática generalizável, mas sim, como sendo capaz de colocar fundamentos em questão, de desnaturalizar hierarquias sociais e políticas, de estabelecer perspectivas a partir das quais se deve olhar o mundo natural (BUTLER, 2013).⁷

Referente à inteligibilidade da vida, Butler elabora o conceito de esquemas de reconhecimento, noção que está intrinsecamente relacionada ao conceito de reconhecimento⁸ (*Anerkennung*) hegeliano. No que diz respeito ao reconhecimento hegeliano, Butler compreende que esse conceito se relaciona diretamente com o conceito de autoconsciência e a noção de desejo.⁹ Ademais, ao que parece, a relação entre desejo e reconhecimento se revela demasiadamente

⁶ Ao que tudo indica, Butler utiliza a noção de *episteme* no sentido foucaultiano. Esse conceito designa “um conjunto de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica” (REVEL, 2005, p. 41).

⁷ Em outras palavras, a crítica envolve estabelecer um distanciamento de qualquer versão naturalizada dos esquemas excludentes, e é um movimento de “intervenção que expõe as implicações que tais esquemas têm para as perspectivas diferenciais de vivendo e morrendo para várias populações” (BUTLER, 2012, p. 141).

⁸ O reconhecimento é um dos conceitos mais abrangentes da filosofia hegeliana. De forma geral, ele envolve não apenas a identificação intelectual da coisa como um indivíduo ou como pertencente a um certo tipo de grupo de indivíduos, mas também, conota a essa coisa um valor positivo e, inclusive, a expressão dessa atribuição (INWOOD, 2013). Dessa forma, ao que parece, na filosofia hegeliana a luta pelo reconhecimento não está relacionada ao problema da existência de outras mentes, ou do direito epistemológico a ver o outro como pessoa, mas sim, está intrinsecamente relacionada ao “problema de como nos *tornamos* uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros” (INWOOD, 2013, p. 345, grifos do autor).

⁹ A grosso modo, “a autoconsciência como desejo, para ganhar realidade, ensaia o consumo de uma coisa viva” (BUTLER, 1987, p. 38). Entretanto, a autoconsciência percebe que, por mais que tenha consumido esse objeto, ela ainda mantém uma dependência de tal objeto. Além disso, tal objeto não é o mesmo que a própria vida e, portanto, um número potencialmente infinito de objetos vivos deve ser negado para que a autoconsciência obtenha o monopólio da Vida que busca, e esse projeto logo parece infinito e fútil (BUTLER, 1987). Com isso, “a autoconsciência, portanto, conclui que a vida e os objetos vivos não podem ser totalmente assimilados, que o desejo deve encontrar uma nova forma, que deve evoluir da destruição para o reconhecimento da intransponibilidade dos outros e das coisas vivas” (BUTLER, 1987, p. 38). A referida intransposição desemboca no movimento de negação (*Aufhebung*). A negação é entendida como “a sequência em desenvolvimento: consumir desejo, desejo de reconhecimento, desejo pelo desejo de outra pessoa” (BUTLER, 1987, p. 43). Assim, o encontro inicial com o Outro é um projeto narcisista que falha pela incapacidade de reconhecer a liberdade do Outro. Essa falha de reconhecimento é ela própria condicionada pela visão do Outro como encapsulante, uma visão que pressupõe que o envolvimento extático da primeira autoconsciência é necessariamente auto-aniquiladora. O pressuposto filosófico dessa experiência é que a liberdade é uma característica do indivíduo, e que ele pode habitar um determinado corpo apenas como propriedade exclusiva desse corpo (BUTLER, 1987). Assim, na medida em que o corpo do Outro é visto reivindicando a liberdade, é esse corpo do Outro, portanto, que deve ser destruído. Isso porque, “somente através da morte do Outro que a autoconsciência inicial recupera sua reivindicação de autonomia” (BUTLER, 1987, p. 49).



importante para o pensamento de Butler. Segundo a filósofa, algumas questões acerca dessa relação se destacam, a saber,

Se o reconhecimento sinaliza uma transição para além da luta de vida e da dificuldade de morte, e até parece fornecer uma alternativa a essa forma de luta, devemos concluir que nada dessa dificuldade permanece com a luta pelo reconhecimento? O que eu quero argumentar lá [em *Subjects of Desire*] é que são os esquemas de reconhecimento que determinam em um sentido relativo quem será considerado como sendo digno de reconhecimento. Podemos chamar isso de distribuição diferencial de reconhecimento (BUTLER, 2012, p. 140).

Em suma,

Nós ansiamos por reconhecimento ainda que sob formas injuriosas, humilhantes ou degradantes [...], porque não ser reconhecido implica em levar uma não-existência. Com isso, a dependência do indivíduo do reconhecimento constituinte leva a uma espécie de trama trágica e insolúvel. Tornar-se-pessoa e ser-injuriado ou ser subjugado são dimensões inseparavelmente interligadas de um mesmo processo, que Butler então, conseqüentemente, designa com o trocadilho “subjetivação”, de origem althusseriana/foucaultiana (que significa, simultaneamente, tornar-se sujeito e ser subjugado) (JAEGGI, 2013, p. 132).

248

Desse modo, os esquemas de reconhecimento são entendidos como valorações sociais que permitem a intelecção de alguns sujeitos em detrimento de outros. Com isso, as obras de Judith Butler, principalmente as escritas após os anos 2000, dentre elas *Vida Precária* (2019c) e *Quadros de Guerra* (2018a), podem ser lidas em resposta às seguintes perguntas: *Como alguns corpos estão relegados ao espaço do depreciável e do abjeto, dentro dos limites de inteligibilidade? Como funcionam as operações que selecionam quais corpos importam e quais não? Por que alguns vivem na esfera do irrepresentável, invivível, inabitável, enquanto outros gozam dos privilégios de terem representatividade jurídica, política e semiótica?*

Dito de outro modo, Judith Butler se pergunta incansavelmente pelas condições do representável, por signos que, linguísticos ou não, acabam por se referir a signos de outras naturezas. Tal busca revela, por conseguinte, a necessidade e o valor ético-político da representação semiótica (SANTO, 2015). Vale ressaltar que a matriz de inteligibilidade, ou seja, aquela que permite que alguns humanos sejam codificados como tal, é moldada e se apresenta inelutavelmente diante dos nossos olhos a partir de um dualismo excludente.



Em *Vida Precária* (2019c), a inteligibilidade de uma vida está diametralmente relacionada ao conceito de precariedade, pois, quando se acolhe a vulnerabilidade de alguém, o que está em questão é o reconhecimento da vida desse alguém; mas quando se explora a vulnerabilidade de alguém, esse alguém não está sendo reconhecido como tal. Essa dinâmica de reconhecer ou não a vulnerabilidade do Outro se dá por causa das operações de poder que delimitam essa possibilidade de enquadramento.

1 VIDA PRECÁRIA

249

Após os atentados de 11 de setembro, a condição de violável e a agressão passaram a ser pontos de partida da reflexão acerca da vida política nas obras de Judith Butler. Parafraseando a filósofa, a sensação de que somos violáveis ou de que somos possíveis agentes de violência são motivos de medo e luto (BUTLER, 2019c). Do mesmo modo, a violência proporciona a percepção de que as vidas são interdependentes, ou seja, de que existem diversas pessoas das quais minha vida depende, pessoas que talvez nunca chegue a conhecer. “Essa dependência fundamental de pessoas anônimas não é algo de que eu possa, voluntariamente, me afastar” (BUTLER, 2019c, p. 10), pois essa interdependência é o que há de humano em nós.

Além disso, em *Vida Precária* (2019c), a filósofa argumenta que as vidas que estão fora dos esquemas de reconhecimento são as mesmas vidas cujas mortes não são choradas, não são enlutáveis, ou seja, vidas precárias. Ademais, há uma distribuição desigual do luto a qual “decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem” (BUTLER, 2019c, p. 13). Com isso, a autora passa a considerar uma ética que concebe como essencial a precariedade do Outro, uma ética que pode ser chamada de ética do reconhecimento. Tal ética surge a partir do entendimento de que as respostas às violações sofridas devem ter por ponto de partida a adoção da condição de vulnerabilidade e a agressão como pilares da vida política. Nesse sentido, a proposta de Judith Butler é a de que “uma nova forma de organização política seja pensada tendo como princípio o reconhecimento de uma interdependência inevitável e o apelo à precariedade da vida” (FREIRE, 2020, p. 190).

Vale ressaltar que a precariedade se apresenta de dois modos. Por um lado, a dependência de outrem revela minha precariedade, haja vista que há dependência de



peessoas anônimas como sustentáculo da minha vida, sendo essa dependência uma exposição à possibilidade de violência. Por outro, as pessoas cujo estatuto de inteligibilidade foi retirado são precárias por não serem vistas como vidas, por não serem dignas de luto. Dito de outro modo, às pessoas ininteligíveis, muitas vezes por meio de fantasias de dominação, é negada a vulnerabilidade primária, o que significa não serem apreendidas como vidas.

No que se refere ao primeiro modo de entendimento da precariedade, Butler ressalta que

A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É a forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro. Na medida em que cometemos violência, estamos agindo no outro, colocando o outro em risco, violando o outro, ameaçando expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar (BUTLER, 2019c, p. 49).

250 Por sua vez, referente à segunda concepção de precariedade, enfatiza-se que “a nossa capacidade de sentir o luto em uma dimensão global [é] barrada precisamente pelo nosso fracasso em conceber vidas [...] como vidas” (BUTLER, 2019c, p. 32). Desse modo, se torna evidente que, em determinados momentos,

Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas” (BUTLER, 2019c, p. 52).

Embora *Vida Precária* seja dividida em duas partes, sendo o prefácio e o capítulo “Explicação e Isenção, ou o que podemos ouvir”, pertencente ao primeiro capítulo, enquanto os capítulos “Violência, Luto, Política”; “Detenção Indefinida”; “Acusação de Antissemitismo: judeus, Israel e os Riscos da Crítica Pública”; por fim, “Vida Precária”, pertencentes à segunda parte, é possível apontar o fio condutor dessa obra: ela se inclina a investigar a configuração do representável. A explicitação do fio condutor permite entender que, quando não há reconhecimento de uma vida, não há também a possibilidade de essa vida proferir uma enunciação. Ou seja, com o não reconhecimento da vida do Outro, também fica excluída a possibilidade de



reciprocidade de reconhecimento (BOSH, 2015). Portanto, a ausência de reconhecimento e a negação de identidade se caracterizam como uma violência radical à vida.

2 Precariedade e Vida

Quando, em *Vida Precária* (2019c), indaga-se acerca do que é uma vida, não há o objetivo de saber onde se localiza o começo da vida, mas de confrontar uma certa distribuição desigual do estatuto de “pessoa”. Trata-se, portanto, de saber em que condições uma “vida precária” é tida como merecedora de cuidado e proteção.

A investigação acerca da vida na referida obra se apresenta a partir de diversas relações conceituais. Segundo Butler (2019c), é impossível iniciar tal investigação sem antes perguntar sobre a questão do humano. Algumas perguntas são essenciais para nortear tal questão: “*quem conta como humano? Quais vidas são consideradas vidas? O que concede a uma vida ser passível de luto?*” (BUTLER, 2019c, p. 40). Ao lançar essas três perguntas norteadoras, a filósofa propõe a ideia de enquadramento, haja vista que existe um recorte (uma moldura) que possibilita a percepção de algumas vidas como vidas, enquanto tudo aquilo que foge ao recorte não é percebido como tal. Além disso, se o enquadramento é tido como uma delimitação no campo da imagem, por um lado tal noção é vista como aquilo que direciona o olhar, por outro.

É por causa dos enquadramentos que determinados posicionamentos políticos relacionam a vida às proposições individualistas, antropocêntricas e liberais. Esses enquadramentos colocam a dimensão não apenas de uma militância política fechada em um círculo de identidade¹⁰, mas a dimensão ética da existência do Outro em sua radical alteridade, sobretudo esse Outro precário.

Por sua vez, é por causa desse direcionamento do olhar que surge a indagação acerca da incapacidade de os militares mirarem corretamente suas bombas, e não pelo horror da guerra em si, quando uma criança sangrando ou um corpo morto aparece na imprensa (BUTLER, 2019c). Ademais, para que os olhares sejam direcionados para aquela indagação e não para esta, é preciso, previamente, que se tenha uma intuição de que aquelas vidas expostas não têm, ou perderam, o estatuto de humanos.

¹⁰ Butler entende a identidade como sendo “um efeito de práticas discursivas” (2017, p. 45). Em *Problemas Gênero* (2017), por exemplo, a filósofa parece vincular o processo de assumir um sexo ou gênero com a questão da identificação e com os meios discursivos através dos quais o imperativo heterossexual possibilita determinadas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações.



A percepção de que algumas vidas são concebidas como representáveis está intrinsecamente relacionada com o conceito de operações de poder, mais especificamente, operações de poder estatal. A utilização desses conceitos, assim como a distinção entre operações de poder e operações de poder estatal, explicita o diálogo da pensadora para com as proposições foucaultianas. Segundo Foucault (2001), as operações de poder não fazem alusão a detentores de poder, sendo elas mutuamente exercidas por todos. Em outras palavras, “não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros – ‘os uns’ e ‘os outros’ não estando nunca fixados num papel, mas sucessivamente, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação” (REVEL, 2005, p. 67). Por outro lado, Foucault (2009) afirma que as “operações de poder estatal” se relacionam com a noção de soberania, que é o poder do soberano em decidir quais súditos têm direito à vida, e, ao mesmo tempo, com a noção de governamentalidade, que é um modo de governar cuja racionalidade tem por princípio a manutenção e o funcionamento do Estado. Assim, Butler (2019c) aborda como esses dois últimos modos de exercer o poder se encontram em evidência, utilizando como exemplo os cenários de guerra contemporâneos ou a situação dos sujeitos presos em Guantánamo.¹¹

252

Outrossim, em um breve comentário a Foucault, a pensadora afirma que, no pensamento do filósofo, a governamentalidade é concebida considerando as leis como táticas e “sua operação é ‘justificada’ através de seu objetivo, mas não por meio de qualquer conjunto de princípios anteriores ou funções legitimadoras” (BUTLER, 2019c, p. 120). Portanto, as operações de governamentalidade são extrajudiciais e, em contrapartida, não são ilegais. Desse modo, quando a lei é tomada como tática, “ela deixa de funcionar como um fundamento legitimador: *a governamentalidade concretiza o entendimento do poder como irreduzível à lei*” (BUTLER, 2019c, p. 120, grifos da autora). Com isso, a governamentalidade muitas vezes se torna o campo no qual a soberania pode surgir.

A partir do entendimento de como funcionam as operações de poder estatal, torna-se possível pontuar que o governo de uma dada população se faz por meio da constituição de um grupo de pessoas percebidas como menos que humanos, dando a uns o estatuto de sujeito e despersonalizando outros (FREIRE, 2020). No que se refere aos presos em Guantánamo, por exemplo, detidos indefinidamente, eles não são chamados de prisioneiros (*prisoner*) pelos órgãos de Estado. Chamá-los de prisioneiros sugeriria que direitos internacionais reconhecidos

¹¹ No que diz respeito a Guantánamo, ver *Vidas Precárias* (2019c).



relativos ao tratamento das pessoas detidas deveriam ser levados em consideração (BUTLER, 2019c). Ao serem chamados de “detentos” (*detainees*), tais prisioneiros adquirem um estatuto “indefinido” (*indefinite*), sob o qual a proteção da lei será indefinidamente adiada (BUTLER, 2019c). Dessa forma, a “detenção indefinida” não exemplifica “uma circunstância excepcional, mas sim, os meios pelos quais o excepcional se transforma em norma naturalizada” (BUTLER, 2019c, p. 91).

Tal assertiva de Butler se assemelha com a noção de vida nua, de Giorgio Agamben (2002, 2008), que expressa uma potencial situação de abertura à morte. Ademais, para o italiano, a instituição de poder soberano está estritamente relacionada à inclusão, embora pela exclusão, de uma esfera da vida que permanece numa região de indeterminação, a vida nua. Dessa forma, para Butler, Agamben argumenta que quando um determinado sujeito é privado de seus direitos de cidadania, ele perpassa para uma espécie de “zona de indeterminação, não vivendo nem como um animal político vive, em comunidade e ligado por lei, nem morto, estando, portanto, fora da condição constitutiva do estado de direito” (BUTLER, 2019c, p. 91).

Entretanto, apesar da aparente semelhança entre os autores, a pensadora toma uma posição crítica em relação ao filósofo italiano, ao mesmo tempo em que se aproxima da conceituação dele. Enquanto a noção de *vida nua* de Giorgio Agamben aparenta ser um diagnóstico generalista, Judith Butler sugere – esses parecem ser importantes pontos de distanciamento entre os dois filósofos – que há meios de distribuir a vulnerabilidade, a exposição ao risco e ao perigo de forma desigual. Além disso, a conceituação de Agamben, afirma Butler (2019c), concebe uma vida em que o poder se situa numa posição de exterioridade, o que aparenta ser um equívoco, haja vista que os dispositivos encarregados pela exclusão de pessoas não são ausentes de poder, mas sim saturados e regidos por ele.

Judith Butler compreende que a exclusão de determinadas pessoas é realizada por determinados dispositivos. Ademais, é possível descrever esses dispositivos sendo o grupo heterogêneo que aglomera o dito e o não dito: discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (REVEL, 2005), voltados, nesse caso, à exclusão de pessoas.

Se os dispositivos de exclusão são regidos pelo poder, é possível atribuir ao poder o aspecto de proteger e vilipendiar vidas de forma discriminada. Assim, atribui-se ao conceito de “luto” uma característica delatora, pois o trabalho de enlutamento nos ajuda a lançar



luzes sobre uma distribuição desigual de valores sobre a vida. Portanto, o fato de chorarmos uma morte em vez de outra, especialmente nos contextos de guerra, adverte-nos de que existem mecanismos normativos responsáveis pela regulação do fluxo de distribuição de valores sobre as vidas (BUTLER, 2019c).

Desse modo, Butler deixa evidente que o grau de inteligibilidade de uma vida não é dado *a priori*, “mas produzido no interior de relações de poder, práticas discursivas, normas, organizações sociais e políticas” (SILVA, 2017, p. 299). Com isso, a pergunta por uma vida, dentro do escopo de *Vida Precária*, não é respondida de forma vernácula. A filósofa responde a tal problema de forma indireta, a partir de estratégias de leitura dos discursos que modelam, classificam, hierarquizam e enquadram determinadas vidas em detrimento de outras. Esses enquadramentos atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (BUTLER, 2019c). Vale ressaltar que o ato de ver é compreendido como algo relacionado à tomada de uma posição, tácita ou não, do próprio sujeito que “também está sob os efeitos dos enquadramentos de poder” (SILVA, 2017, p. 301). Conseqüentemente, vida é aquilo que, dentro dos limites do representável, é tida como tal. Entretanto, o estatuto de inteligibilidade é efeito de normas que produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos (BUTLER, 2019c). Assim, há sujeitos reconhecíveis como vida e sujeitos que nunca serão reconhecidos como tal.

254

3 Precariedade e Luto

O luto é um conceito que, principalmente para a psicanálise, é constantemente associado com a melancolia. Para Freud (2013), por exemplo, se por um lado, a melancolia é o sofrimento causado pela forma psíquica de uma certa ânsia de amor, por outro, o luto seria o afeto normal em relação à perda. Entretanto, tanto o luto quanto a melancolia coincidem por serem afetos desencadeados por um aniquilamento. Desse modo, é possível destacar uma dissonância fundamental entre o luto e a melancolia. Por um lado, o enlutado sofre uma perda real, sabe o que perdeu. Por outro lado, o melancólico apresenta um sofrimento intenso de perda, mas sem saber o que perdeu. Com isso, no luto, o mundo parece vazio, empobrecido, sem atrativos, mas na melancolia é o próprio “eu” que parece desinteressante. Ademais, quando o luto se torna



melancolia, isso significa que, a grosso modo, o luto não foi bem-sucedido, ou seja, não foi possível trocar um objeto de luto por outro.

Referente ao luto e à melancolia no pensamento freudiano, Butler argumenta que,

Não tenho certeza se sei quando o luto é bem-sucedido, ou quando um trabalho de luto está terminado. [...] Ele [Freud] sugeriu que um luto bem-sucedido significava ser capaz de trocar um objeto por outro, mais tarde, afirmou que a incorporação do objeto originalmente associada à melancolia, era essencial para o trabalho de luto. A esperança inicial de Freud de que uma ligação pudesse ser retirada e, em seguida, refeita implicava uma certa substituição dos objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de recomeçar na vida se utilizasse de uma espécie de promiscuidade do objeto libidinal. Isso é verdade, mas não acredito que um luto bem-sucedido signifique esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar (BUTLER, 2019c, pp. 40-41).

Assim, no diálogo com o pensamento de Freud acerca do luto e da melancolia, Judith Butler parece encontrar reforços para sua argumentação acerca do regime geral de constituição de identidades sociais, a saber, “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantém” (BUTLER, 2019c, p. 43). Tal descoberta lhe permite expor as formas como somos atravessados por objetos que não conseguimos completamente integrar e que podem se voltar contra nós.

Por mais que nossa capacidade de sentir luto em uma dimensão global seja impossibilitada por causa do nosso fracasso em conceber determinadas vidas como vidas, a menção ao luto é necessária, pois cada pessoa sabe, em menor ou maior grau, o que é ter perdido alguém. Ou seja, por mais que a capacidade de sentir luto de forma universal seja barrada, o luto parece ser algo generalíssimo entre as pessoas. Tal generalidade não se origina da existência de uma condição metafísica universalmente compartilhada do que é ser humano, mas sim, parece “se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outro, correndo o risco de violência por causa de tal exposição” (BUTLER, 2019c, p. 40).

Falar do humano, para Butler, é também falar dos laços humanos. O apego é parte fundamental daquilo que compõe o “eu”. Como argumenta a filósofa, quando alguém passa pela situação de perda, além de passar pelo luto da perda, também se torna incompreensível a si mesmo. Butler (2019c, p. 42) afirma que “quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer”. Isso porque, “talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer submeter-



se a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente” (BUTLER, 2019c, p. 41).

Por causa dessa dimensão afetiva do luto, é possível inferir que ele é algo privado, que ele exige uma situação de solidão e que, por isso, tem por característica ser despolitizante. Entretanto, segundo Butler (2019c), é possível que o luto nos ofereça um impulso para proteger os outros da violência que tenhamos sofrido, revelando-se, portanto, público.

Para que haja melhor entendimento do caráter público do luto, é necessário que seja esclarecida a noção de relacionalidade. A relacionalidade pode ser facilmente apreendida quando uma pessoa se propõe a relatar seus laços afetivos, muitas vezes afirmando “ter” uma relação com alguém. Na medida em que afirmamos, por exemplo, que “temos” uma relação, essa aparente posse transmite a noção de distanciamento e imparcialidade, como se não estivéssemos falando de algo que toca na questão do que nos sustenta fundamentalmente. Esse distanciamento acerca das relações pode vir disfarçado de opção, fazendo com que haja aspectos de imparcialidade. A imparcialidade se demonstra fictícia justamente no momento em que há a perda de alguém. Ou seja,

256

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como o *laço* pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados (BUTLER, 2019c, p. 42).

De certa maneira, o luto parece revelar o caráter fundamental da relacionalidade. Segundo Butler,

O que o luto exhibe, ao contrário, é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos e de que estamos no controle (BUTLER, 2019c, 43).



O luto exhibe nossa relacionalidade, nossa dependência fundamental de um Outro. Ademais, essa relacionalidade, no pensamento de Butler, não é entendida apenas como um fato descritivo ou histórico de nossa formação, “mas como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas, em que somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência” (BUTLER, 2019b, p. 48). Quando há perda de vidas que são reconhecidas como tal, há uma mobilização desproporcional de luto e, muitas vezes, de retaliação. Desse modo, quando se percebe que, por causa de algumas vidas perdidas, há destruição de estados-nação, percebe-se que há no luto um aspecto político.¹² Evidentemente que as violências são motivos para medo e luto, Butler (2019c) não está, em sua obra, relativizando isso. O que a filósofa está questionando é se essas experiências de vulnerabilidade precisam necessariamente levar a uma experiência militar de vingança. Ou seja,

Existem outros meios. Se estivermos interessados em deter esses ciclos a fim de produzir resultados menos violentos, é sem dúvida importante nos perguntarmos o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra (BUTLER, 2019c, p. 10).

257

Aparentemente, Butler insiste em destacar e reforçar o potencial político do luto. Essa insistência ocorre porque a filósofa se propõe a considerar uma perspectiva da vida que “tem a ver com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade em tais conduções” (BUTLER, 2019c, p. 39).

Ademais, há no luto a possibilidade de apreender um modo de despossessão total de quem sou, como afirma Butler (2019c). Tal possibilidade não quer dizer que não há autonomia do sujeito, mas sim qualifica a reivindicação de autonomia ao recorrer à sociabilidade fundamental da vida física, às maneiras pelas quais estamos, desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são nossas (BUTLER, 2019c).

Destarte, Butler afirma a relacionalidade não só como um fato histórico de nossa formação, mas também como algo análogo a uma dimensão normativa, uma dimensão contínua de nossas vidas sociais e políticas em que somos obrigados a repensar nossa independência (BUTLER, 2019c, 48). Dessa forma, seria cabível considerar o lugar da violência em nossas relações, “pois a violência é, sempre, uma exploração desse laço primário, desse modo primário no qual

¹² O aspecto político do luto é uma outra concepção perene nas obras de Judith Butler. A esse respeito, ver *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000).



estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros” (BUTLER, 2019c, 48). A violência é uma maneira de expor a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. Em outras palavras, é a maneira pela qual somo constantemente entregues à vontade do outro, uma forma em que a própria vida, através de uma ação intencional do outro, pode ser expurgada. A violência é um agir no outro colocando-o em risco, violando-o e ameaçando-o expurgar (BUTLER, 2019c).

Vale ressaltar que, ao insistir em uma vulnerabilidade física em comum, Butler (2019c) parece estar postulando uma nova base para o humanismo. Entretanto, não é isso que está em questão. “A vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida a fim de entrar em jogo no campo ético, e não há nenhuma garantia de que isso possa acontecer” (BUTLER, 2019c, p. 64). Isso porque, além da vulnerabilidade estar suscetível ao não reconhecimento, há a possibilidade de, quando ela for reconhecida, esse reconhecimento ter o poder de alterar o significado da vulnerabilidade.

Desse modo, por mais que a humanização ocorra de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que

258

A vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano. Com isso, o reconhecimento da “vulnerabilidade” de uma criança é reconhecido, precisamente, o ato do anúncio encena o próprio reconhecimento da vulnerabilidade e mostra, portanto, a importância do próprio reconhecimento de sustentar a vulnerabilidade (BUTLER, 2019c, p. 64-65).

É válido ressaltar que,

Realizamos esse reconhecimento ao realizarmos essa reivindicação, e essa é certamente uma boa razão ética para fazer tal reivindicação. Fazemos a reivindicação, no entanto, precisamente porque ela não é presumida, precisamente porque ela não é honrada em nenhuma das instâncias. A vulnerabilidade assume outro significado no momento em que é reconhecida, e o reconhecimento exerce o poder de reconstituir a vulnerabilidade (BUTLER, 2019c, p. 65).

Com isso, as normas de reconhecimento são vistas como essenciais para a constituição da vulnerabilidade como uma pré-condição do humano. Ademais, o reconhecimento exige que cada sujeito reconheça a necessidade mútua do reconhecimento. Ou seja,



A luta pelo reconhecimento exige que cada sujeito reconheça, na reciprocidade, não apenas que o outro precisa de reconhecimento e merece tê-lo, mas também que cada um, de maneira diferente, está compelido pela mesma necessidade, pelo mesmo requisito. Isso significa que não somos identidades separadas na luta pelo reconhecimento, mas que já estamos envolvidos em uma troca recíproca, uma troca que nos desloca de nossas posições, de nossas posições como sujeitos, e nos permite ver que a própria comunidade requer o reconhecimento de que estamos todos, de maneiras diferentes, lutando por reconhecimento (BUTLER, 2019c, p. 65)

Portanto, quando a “vulnerabilidade primária” é analisada a partir da teoria do poder e do reconhecimento, fica perceptível o fato de que o “eu” não chega a existir sem um “você”, e que esses dois são fundamentalmente dependentes de um conjunto de regras de reconhecimento que não se originam nem com o “eu” nem com o “você” (BUTLER, 2019c). O que é chamado de “eu” é um comprometimento do outro em mim mesmo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: VIDA PRECÁRIA E VIOLÊNCIA

259

O enquadramento usado para entender a violência surge em conjunto com a experiência da violência. Tal enquadramento funciona tanto para impedir certos tipos de perguntas, certos tipos de investigação histórica, quanto como um conjunto de justificativas para a violência da retaliação. A esse respeito, Butler expõe que, nos Estados Unidos, por exemplo,

Começamos a história invocando um ponto de vista narrativo em primeira pessoa e contando o que aconteceu no 11 de setembro. É essa data e a inesperada e completamente terrível experiência de violência que impulsiona a narrativa. Se tentarmos começar a história mais cedo, apenas algumas opções de narrativas são viáveis. Podemos narrar, por exemplo, como era a vida doméstica de Mohammed Atta, se ele era provocado por parecer uma garota, onde ele se reuniu em Hamburgo e o que o levou, psicologicamente, ao momento em que ele pilotou o avião em direção ao World Trade Center (BUTLER, 2019, p. 25).

No tocante aos enquadramentos, é crucial, afirma Butler (2019c, p. 24, grifos da autora), que eles sejam ressaltados, uma vez que eles decidem, “de maneira contundente, *o que podemos ouvir*, se uma opinião será tomada como explicação ou como isenção, se podemos perceber a diferença e suportá-la”.



A filósofa considera de suma importância ressaltar a vulnerabilidade do outro para repensar as categorias políticas e os regimes éticos. Nesse sentido, repensar a vulnerabilidade em termos de ética demanda reconhecer a precariedade da vida, isto é, sua característica de dependência fundamental e de exposição ao perigo.

Com isso, se há uma percepção do “eu” dentro do modelo humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis desvelam as normas pelas quais o “humano” é constituído para esse “eu”, então, parece que somos constituídos tanto por aqueles que enlutamos quanto por aqueles cujas mortes negamos, “cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social” (BUTLER, 2019c, p. 68).

De certo modo, a vulnerabilidade ao Outro faz parte de todos nós, de nossas vidas físicas. Entretanto, há condições sociais e políticas como a guerra, que exploram ao máximo essa vulnerabilidade. A situação de guerra serve como exemplo do que se chama de distribuição geopolítica da vulnerabilidade. Nesses casos, há uma negação da vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio que alimenta os instrumentos de guerra; em contrapartida, há na negação dessa vulnerabilidade a exploração ao máximo da vulnerabilidade do Outro até o ponto em que esse Outro perde seu estatuto de inteligibilidade (BUTLER, 2019c).

260

Com isso, Butler propõe a avaliação crítica da distribuição desigual da vulnerabilidade, voltada à compreensão de que não há vidas mais vulneráveis que outras. Ou seja, a crítica serviria para que nos fosse intuída a oposição às “condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras e, assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras” (BUTLER, 2019c, p. 51).

Ademais, a crítica tem um trabalho a ser feito, que é o de nos devolver o humano onde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido (BUTLER, 2019c). Desse modo, há na crítica a possibilidade de afloramento da solidariedade, haja vista que há nela a apreensão de uma vulnerabilidade em comum (BUTLER, 2019c). Essa vulnerabilidade em comum é uma concepção mais geral do humano, que engloba a possibilidade de erradicação total do nosso ser e o apoio para as vidas. Dito de outro modo,

[...] há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: essa concepção significa que somos vulneráveis àqueles que somos jovens demais para conhecer e



julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro (BUTLER, 2019c, p. 51).

Muito embora Butler se refira à essa vulnerabilidade humana comum, a autora demonstra estar ciente da impossibilidade de recuperar a origem dessa vulnerabilidade. Isso porque, ela é antecessora à nossa própria formação, “ela precede a formação do ‘eu’” (BUTLER, 2019c, 52). Do mesmo modo, a vulnerabilidade não pode ser entendida como uma privação, até mesmo naqueles casos em que uma criança é entregue ao abandono: “Tais crianças ainda devem ser percebidas como entregues, como entregues a ninguém ou a algum suporte insuficiente, ou a um abandono” (BUTLER, 2019c, p. 52).

A condição de vulnerabilidade primária é explorada, suprimida e negada, muitas vezes. Sem que tal assertiva esteja em horizonte, é impossível que se entenda como os humanos sofrem opressão. Ou seja,

A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências (BUTLER, ,2019c, p. 52).

261

Se vidas que são violentadas numa guerra não são consideradas vidas, então, da perspectiva da violência, nunca há violação dessas vidas, haja vista que elas não são vidas. O paradoxo está no fato de que, mesmo negadas, as vidas “têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (*ad infinitum*)” (BUTLER, 2019c, p. 54). Como tais vidas não podem ser passíveis de luto, elas podem ser assassinadas, até porque, nesse cenário que beira a distopia, essas vidas continuam a viver, teimosamente. Desse modo, “a violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do ‘Outro’ significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente spectral” (BUTLER, 2019c, p. 54).

É contra essa exploração da vulnerabilidade que Butler argumenta. Ao insistir numa vulnerabilidade física “comum”, a filósofa visa a um reconhecimento dessa vulnerabilidade, a fim de que ela possa adentrar ao campo ético. Vale ressaltar que, por mais que a vulnerabilidade seja um valor de possibilidade para a humanização, a filósofa entende que a vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento, isso porque a



humanização ocorre de maneira diferente e por meio de normas variáveis de reconhecimento.

Toda essa argumentação acerca da precariedade encontra uma espécie de síntese em *Corpos em Aliança e Políticas da Rua* (2018b). É possível dizer que ela percebe, na vulnerabilidade, as seguintes dimensões: *Vulnerabilidade enquanto resistência*; *Vulnerabilidade e ética*; *Vulnerabilidade e relacionalidade* (BUTLER, 2018b). No que se refere ao primeiro ponto, o sujeito vulnerável entregue às normas não equivale ao sujeito passivo. “É nos códigos desse poder assumido que o sujeito pode ensaiar uma esfera possível de liberdade e subversão do poder” (DEMETRI, 2018, p. 184). Referente à segunda dimensão de vulnerabilidade, a abertura do sujeito às normas variáveis de reconhecimento e a relacionalidade o colocam numa posição de dificuldade (e até impossibilidade) de narrar a si mesmo. Uma ética, portanto, que passa pela despossessão, coloca o problema da comunicabilidade e da relacionalidade em termos mais profundos. Por fim, a vulnerabilidade, percebida nos modos da relacionalidade, serve como contra-argumento ao pensamento filosófico que concebe o corpo como mera superfície de inscrição. Como já foi dito, a formação subjetiva é aberta e sempre entregue ao Outro.

Portanto, em *Vida Precária*, percebe-se, na precariedade, certo aspecto político e ético. Ora a precariedade é manipulada em guerras, para que aqueles que são considerados inimigos não sejam vistos como vidas, o que anula a capacidade de comoção geral, ora ela é necessária para entender que há uma dimensão humana em comum que abre espaço para a violência do Outro. Ademais, a desrealização da perda, a insensibilidade ao sofrimento humano é o mecanismo de realização da desumanização. Esse fenômeno ocorre dentro dos próprios enquadramentos sociais. Por isso, o entendimento da generalidade em comum é essencial para que se pense numa ética na qual o luto em dimensão geral seja permitido.



REFERÊNCIA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção (Homo Sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOSH, Graciela. La Confluencia Entre el Discurso y la Acción Como Lugar de la Política. *Memoria Académica*, La Plata, v., n. 56, p. 169-185, 2015.
- BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nova York: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter*. Nova York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e Políticas da Rua*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. São Paulo: N-1, 2019a.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O Corpo Educado*. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b. p. 193-219.
- BUTLER, Judith. *Frames of War*. Nova York: Verso, 2009.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Nova York: Fordham University Press, 2013.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, Judith. O Que é a Crítica? Um Ensaio Sobre a Virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 22, p. 159-179, 2013.
- BUTLER, Judith. *Precários Life*. Nova York: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.
- BUTLER, Judith. Recognition and critique: an interview with Judith Butler. Entrevista concedida a Rasmus Willig. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, Örebro, v. 13, n. 1, p. 139-144, Abril 2012.
- BUTLER, Judith. *Subjects of Desire*. Nova York: Columbia University Press, 1987.
- BUTLER, Judith. *Vida Precária*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019b.
- DEMETRI, F. D. Judith Butler: filósofa da vulnerabilidade. *Lugar Comum*, v. 1, p. 175-188, 2018.
- FEMENÍAS, M. L.; CASALE, R. Butler: ¿Método para una ontología política?. *ISEGOÍA*, Madri, v., n. 56, p. 39-60, 2017
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 37 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- FREIRE, Lucas. Resenha: Vida Precária: os poderes do luto e da violência. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1-4, mar., 2020.
- FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e Subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, Porto Alegre, v., n. 33, p. 120-140, 2013.
- HUTCHEON, Linda. *A theory of parody*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- SALIN, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SANTO, Magdalena de. Performances Textuales em la Obra Temprana de Judith Butler. *Memoria Académica*, La Plata, v., n. 56, p. 169-185, 2015.
- SILVA, João Paulo de Lorena. Judith Butler e os Enquadramentos de Poder: uma análise dos discursos que circunscrevem os limites das vidas passíveis de luto. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 299-305, jan./jun., 2017.
- SOUZA, D. W. F.; PASSOS, A. A. P.; Soberania, Disciplina e Biopoder: dimensões da analítica do poder em Michel Foucault. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 3, n. 5, 2013.

