



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE ALAGOAS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO
E ARTE COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA EM
FILOSOFIA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Kaline Selmira Da Silva

O conceito de luto em Judith Butler e as vidas LGBTQIAP+

Maceió
2021

Kaline Selmira Da Silva

O conceito de luto em Judith Butler e as vidas LGBTQIAP+

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Filosofia, como parte
dos requisitos necessários à obtenção
do título de graduação de Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr.^a Juliele Maria
Sievers

Maceió
2021

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586c Silva, Kaline Selmira da.
O conceito de luto em Judith Butler e as vidas LGBTQIAP+ / Kaline Selmira da Silva.
– 2021.
46 f.

Orientadora: Juliele Maria Sievers.

Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. – Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 45-46.

1. Butler, Judith, 1956-. 2. Minorias sexuais. 3. Luto público - Filosofia - Teoria. I.
Título.

CDU: 1:396-055.3

FOLHA DE APROVAÇÃO

Kaline Selmira da Silva

O conceito de luto em Judith Butler e as vidas LGBTQIAP+

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Filosofia, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de graduação
de Filosofia

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Juliele Maria Sievers (Orientadora)

Prof^ª. Dr^ª. Taynam Santos Luz Bueno

Prof^ª Dr^ª. Flora Rocha Cardoso

22 de outubro de 2021.

Dedico este trabalho para todas as vidas LGTQIAP+ que foram
dimadas ou que não receberam a chance de estar onde estou
para reivindicar o seu espaço.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Prof^a Dr.^a Juliele Sievers, agradeço ao seu enorme coração que me acolheu, acalmou e orientou ao curso do desenvolvimento da pesquisa. Obrigada por aturar meus surtos diários e sempre me incentivar a continuar. Dizem que o professor marca o aluno e você me marcou. Espero te encontrar novamente durante o curso da vida.

Agradeço a Deus por todo discernimento e força nos momentos que acreditei que não conseguiria superar os momentos de enorme desânimo e dor. Graças a Ele, nos dias tristes e de muita angústia continuar enfrentando as dificuldades.

A minha mãe, Fátima, por todo o suporte que me deu desde nova, se não fosse esse suporte eu não estaria escrevendo hoje sobre a importância desse apoio. Agradeço por me acalmar quando achei que não conseguiria e por toda inspiração que você é.

A minha irmã, Samilla, agradeço por todos os bombons para me acalmar. Obrigada por sempre me escutar sobre minha pesquisa e sobre meus sonhos. Você foi e é minha irmãzinha.

A minha namorada, Amanda, agradeço por me escutar por horas falando de Judith Butler. Obrigada por sua paciência e sempre me ouvir nos momentos de estresse.

A minha amiga, Michaele, agradeço por todos os dias que você me escutou quando eu nem acreditava que conseguiria, você insistiu em mim e me impulsionou para não desistir. Sou eternamente grata pela amizade que construímos.

Ao meu amigo, Lucas, sem o seu apoio para enfrentar o mundo e as pessoas que insistem em nos matar ou nos condenar por simplesmente existirmos e amarmos. Obrigada por seu apoio que sempre me empurrou para frente.

A minha amiga, Lilly, agradeço por nossas conversas filosóficas e por seu apoio incondicional para não desistir. Saiba que me inspiro muito em você. Acredito que seu voo é alto.

Agradeço a todas as mulheres que vieram antes de mim na Filosofia, minha orientadora, as professoras do curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas e minhas amigas. O caminho que vocês fizeram permitiu abrir portas para que mulheres como eu pudessem entrar e escrever sobre existências que são dizimadas todos os dias, escrever, principalmente, sobre minha existência como mulher lésbica.

“Cê trombou com as bicha errada
E agora vai ter que escutar
Esse é só o primeiro desabafo
que tá entrando pra história
E, com certeza, o meu pai não ia se orgulhar
E, mesmo assim, eu vou falar
Por mim e todos que hoje eu tô pra representar
E eles vão me julgar, sempre vão me julgar
Mas nas minhas crises
nenhum deles vai me abraçar, então.”
(Quebrada Queer)

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo apresentar a teoria do luto público em Judith Butler e contextualizá-la com o âmbito das vidas e corpos LGBTQIAP+. Buscaremos refletir e analisar as problemáticas que cercam o debate do luto público, como corpo, vulnerabilidade, interdependência e vida precária. Com esses pressupostos analisaremos o que torna uma vida passível de luto público e por que alguns corpos são estabelecidos como indignos de luto, respondendo, por fim, se as vidas LGBTQIAP+ são passíveis ao luto.

Palavras-chave: Judith Butler; LGBTQIAP+; luto público; precariedade.

ABSTRACT

This research aims to present Judith Butler's theory of public mourning, contextualizing it with the scope of LGBTQIAP+ lives and bodies. Our objective is to reflect and analyze the issues surrounding the public mourning debate, including concepts such as bodies, vulnerability, interdependence and precarious life. With these assumptions we will analyze what makes one's life susceptible to public mourning, why some bodies are considered as unworthy of mourning and, at last, we will address the question whether LGTQIAP+ lives are subject to mourning.

Keywords: Judith Butler; LGBTQIAP+; public mourning; precariousness.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| ATA DE AVALIAÇÃO DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO | 3 |
| DEDICATÓRIA | 4 |
| AGRADECIMENTOS | 5 |
| EPÍGRAFE | 7 |
| RESUMO | 8 |
| ABSTRACT | 9 |
| 1. INTRODUÇÃO | 11 |
| 2. CORPOS VULNERÁVEIS | 14 |
| 2.1 As condições que tornam um corpo vulnerável | 22 |
| 2.2 A dependência | 25 |
| 3. VIDA PRECÁRIA | 28 |
| 4. O CONCEITO DE LUTO EM JUDITH BUTLER | 31 |
| 4.1 As vidas LGBTQIAP+ são passíveis ao luto? | 35 |
| 5. CONCLUSÃO | 42 |
| REFERÊNCIAS | 45 |

1. INTRODUÇÃO

O ato de enlutar os mortos está presente em nossa sociedade ao longo de muitos séculos e em diversas civilizações, com formas diferentes de ser ritualizado e com concepções distintas, seja no âmbito religioso ou acerca de sua concepção filosófica. O luto é, desse modo, essencial para explicações tanto espirituais quanto filosóficas. Por conseguinte, uma vida ser passível ao luto público não é definido por manifestações de rituais ou homenagens, mas por um conjunto de condições que tornam alguns corpos merecedores de indignação pública e outros não, ou, em outras palavras, a consideração sobre as condições que tornam uma vida merecedora de luto público.

Ao dialogar com o luto público, conseqüentemente, dialogamos sobre a forma como os corpos são definidos e vistos politicamente. O corpo se torna um vetor principal para desencadear conceitos vitais para o entendimento de que o ato de aparecer como um corpo e de ser ouvido e visto impacta na manifestação de luto público. Para uma vida ser considerada passível de luto é necessário referir-se a um corpo como merecedor de ser protegido e cuidado. Ao passo que o luto público é a marcação de uma vida considerada importante enquanto viva, o que significa que foi cuidada e que sua perda, por conseguinte, será sentida com manifestações públicas de lamentações e indignação. Frente a isso tudo, nos questionamos: Por que o luto é “distribuído” de forma desigual?

O luto público é um conceito desenvolvido, contemporaneamente, pela filósofa estadunidense pós-estruturalista Judith Butler, que analisa de modo ético-político as estruturas que envolvem a distribuição desigual da vulnerabilidade e, conseqüentemente, da precariedade e do luto. Para definir o luto público como uma indignação diferente diante de injustiças cometidas contra algumas populações, Butler analisa o corpo como um campo político, ou seja, definindo que o corpo não é político apenas quando aparece em público com o uso da ação do pensamento, a fala. Um corpo é político independentemente do modo que se apresenta publicamente ou quando se propõe ocupar espaços públicos para efetuar reivindicações de condições para sua subsistência.

Nesta pesquisa abordaremos o luto na perspectiva da política nos moldes contemporâneos, moldes esses que dividem algumas vidas entre passíveis ou não de serem protegidas e enlutadas. Conseqüentemente, buscaremos responder o por

que os corpos LGBTQIAP+ são induzidos à precariedade e, quando dizimados, não recebem indignação pública, o luto público.

A teoria butleriana se conecta a inúmeros conceitos pensados e desenvolvidos por esta autora. Desse modo, o luto aparecerá em muitas de suas obras, sendo analisado com menos ou mais intensidade, assimilado com outros conceitos pertencentes a outros filósofos e contextualizado com outros conceitos, exteriores à teoria desta autora. Todavia, o nosso objetivo é induzir um recorte argumentativo de algumas entre muitas outras questões e problemáticas que cercam o luto. Desta forma, buscaremos compreender especificamente o direcionamento da distribuição e da precariedade induzida através da normatividade e das condições que limitam alguns corpos de existirem.

Para análise do conceito do luto usaremos de aporte teórico as obras *Vida precária: Os poderes do luto e da violência* (2019), *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* (2019) e *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia* (2019)¹.

No segundo capítulo, o corpo será o conceito principal para o entendermos como um agente político, o que gera um distanciamento da concepção arendtiana sobre a esfera do privado e do público. Analisaremos quais condições permitem o aparecimento de um corpo no espaço público e quais pressupostos conectam um corpo ao outro.

No terceiro capítulo, depois de estabelecidas as problemáticas que cercam o corpo e que o definem, compreendemos o que é precariedade e condição precária. Consequentemente, analisaremos quais corpos se encontram na precariedade e o que torna os corpos precários.

No quarto capítulo, delimitaremos o que é o luto com base nos conceitos expostos nos capítulos anteriores, e o que torna algumas vidas não passíveis ao luto. No mesmo capítulo, responderemos à problemática se as vidas LGTQIAP+ são passíveis ao luto. Ao longo da pesquisa perceberemos que a filosofia butleriana se localiza ligada em uma rede, ou seja, em alguma medida, os seus conceitos se conectam, desde as questões de gênero até o luto.

Nas considerações finais, apresentaremos um retorno a todos os conceitos apresentados na pesquisa, visando explicitar o fato de estes serem, de fato,

¹ As obras citadas ao longo da pesquisa pertencem ao mesmo ano de edição em Português, por esse motivo elas serão identificadas com o acréscimo dos índices a, b, c e d.

interligados, assim como apresentar de forma sucinta como o debate sobre o luto público é importante para entender os moldes contemporâneos do campo ético-político.

Desse modo, a pesquisa busca estabelecer e apresentar a importância de refletir-se e debater-se na Filosofia o luto público, em específico em relação às populações marginalizadas. Isso permitirá reconhecer as limitações impostas a tais populações excluídas de aparecer em espaço público, assim como compreender que suas vidas são dizimadas por condições estruturais e, conseqüentemente, induzidas a permanecerem na condição de corpos precários e indignos de luto público.

2. CORPOS VULNERÁVEIS

A pesquisa busca compreender o conceito do luto presente na filosofia de Judith Butler, conceito esse que a filósofa integra a outros conceitos para a apreensão de como uma vida pode ser passível ao luto e por que alguns corpos são diferencialmente precarizados, por conseguinte, considerados não passíveis ao luto.

Partiremos do pressuposto do conceito de corpo para entendermos as condições que marcam e distribuem de forma desigual a precariedade, o luto e a vulnerabilidade de alguns corpos, tornando alguns merecedores de serem protegidos, enquanto outros de serem “descartáveis”. A pesquisa não tem interesse de propor uma distribuição igualitária da precariedade, ou seja, tornar a distribuição da precariedade uma condição normal e igualmente dividida entre as populações. Mas sim de compreender quais as condições de imposição continuada da precariedade para alguns grupos e, conseqüentemente, como essa imposição impacta na indignação decorrente do luto.

Ao propor o conceito de luto público, Judith Butler, na medida que crítica Hannah Arendt, também usa de seus conceitos sobre privado e público como maneira de ressignificar e repensar o público.

Na filosofia arendtiana (1958) o corpo se localiza em dois campos, esfera pública e privada, de forma que subsistimos nos critérios privados, ou seja, a manutenção para que o corpo seja alimentado, cuidado e protegido, conseqüentemente, consiga aparecer politicamente na esfera pública e executar a ação do pensamento através da fala e emergir para ocupar o espaço público/político.

Para Arendt, a vida do corpo deveria, em sua maior parte, ser separada da vida do espírito, razão pela qual ela traçou uma distinção entre as esferas do público e do privado em *A condição humana*. A esfera do privado incluía o domínio da necessidade, a reprodução da vida material, a sexualidade, a vida, a morte e a transitoriedade. Ela claramente entendia que a esfera privada dava suporte à esfera pública da ação e do pensamento, mas em sua visão, o político é definido pela ação, incluindo o sentido ativo da fala. Desse modo, o ato verbal se tornou a ação do espaço público e do espaço deliberativo da política. Aqueles que penetravam na esfera pública o faziam a partir da esfera privada, de forma que a esfera pública dependia fundamentalmente da reprodução do privado e do corredor livre que levava do privado ao público. (BUTLER, 2019c, p. 224)

Os conceitos da esfera pública e privada desenvolvidos por Hannah Arendt nos encaminham para um ponto importante, pois há uma correlação entre o privado

e o público. A esfera privada oferece estrutura à esfera pública para o acontecimento da ação do pensamento, conseqüentemente, o político será definido pela ação, o que inclui a fala. Podemos compreender que o corpo desempenhava, na ação do pensamento, a possibilidade de criar algo novo. No entanto, a problemática é, se aceitamos a ideia que a esfera privada serve apenas como suporte para a esfera pública, consideraríamos que um corpo preocupado com questões de sobrevivência e manutenção da vida, seja de condições materiais e suprimento de suas necessidades básicas, não é político.

Isso significa que o corpo preocupado apenas com as questões da sobrevivência, com a reprodução das condições materiais e a satisfação das necessidades básicas, ainda não é o corpo "político"; o privado é certamente necessário, uma vez que o corpo político só pode vir à luz do espaço público para agir e pensar bem alimentado, bem abrigado e apoiado por numerosos atores pré-políticos cuja ação não é política. (BUTLER, 2019c, p. 226).

Se aceitarmos o pressuposto arendtiano de que um corpo só pode falar abertamente no espaço público caso ele receba suporte para ser mantido e cuidado na esfera privada, aceitaremos sem dificuldade a distinção do público e do privado. No entanto, o interesse na filosofia butleriana não é aceitar essa distinção das duas esferas, mas deslocar e ressignificar o público para a percepção de que as duas esferas se integram, e que o público é definido pelas relações que podemos nomear também como interdependência, e pelo aparecer. Desse modo, os esforços que existem no campo privado para o aparecimento de alguns corpos no campo público é uma espécie de condição pré-política para que esses corpos se tornem perceptíveis e consigam reivindicar por seus direitos de viver seu modo de vida sendo, conseqüentemente, reconhecidos.

A esfera pública é atrelada à definição de político, contudo, o político atravessa diversos ambientes, como casas, vizinhanças, ruas e até espaços virtuais. Na esfera pública se encontram movimentos de reivindicação, assembleias e alianças, que transitam pelo público e o privado, conseqüentemente, se afastam da distinção do privado e do público.

Esses corpos reivindicam o público, ou seja, se localizam e são produzidos através da compreensão e reconfiguração da problemática dos ambientes materiais. Esses ambientes materiais fazem parte da ação e se transformam na base para a ação. É necessário compreender que ação se remete ao sentido de ação política, ao

movimento de aparecimento público e reivindicação, conceitos que abordaremos em seguida.

O processo de reivindicar não acontece sem o movimento de reunir-se livremente em assembleia com outras pessoas, e as praças e ruas incluídas nesse processo não são apenas o suporte material para ação, mas são a base para ação pública corporal que podemos desempenhar. Essa ação humana depende de inúmeros apoios; em outras palavras, à medida que as assembleias públicas lutam para delimitar o espaço público, existe a presença da luta sobre como os corpos vão ser suportados no mundo, essa luta é sobre alimentação, educação, empregabilidade, moradia, direito de expressão, liberdade, entre outros.

É claro que isso produz um dilema. Não podemos agir sem suportes, contudo, precisamos lutar pelos suportes que nos permitem agir ou, na verdade, que são componentes essenciais da nossa ação. Foi a ideia romana de praça pública que formou o contexto para o entendimento de Hannah Arendt sobre os direitos de assembleia e de liberdade de fala, da ação e do exercício dos direitos. Hannah Arendt certamente tinha tanto a polis grega clássica quanto o fórum romano em mente quando afirmou que toda ação política requer o “espaço de aparecimento”. Ela escreve, por exemplo, que “a polis, propriamente dita, não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas, conforme ela surge da ação e da fala conjuntas, e o seu verdadeiro espaço está entre as pessoas que vivem juntas com esse propósito, não importa onde elas estejam”.² O “verdadeiro” espaço está, então, “entre as pessoas”, o que significa que assim como qualquer ação acontece em um lugar localizado, ela também estabelece um espaço que pertence à aliança propriamente dita. Para Arendt, essa aliança não está amarrada à sua localização. Na verdade, a aliança faz surgir essa própria localização, altamente transponível. Ela escreve: “a ação e fala criam um espaço entre os participantes que podem encontrar a sua localização adequada praticamente em qualquer lugar e a qualquer tempo. (BUTLER, 2019c, p. 82)

É importante destacar que o corpo pode parecer pertencer a uma ambivalência entre o público e o privado; entretanto, para filósofa Judith Butler², não existe uma distinção desses dois campos, mas um atravessamento, pois, uma ação humana necessita de apoio, e esse apoio se inicia na esfera privada. Assim, podemos compreender como o corpo está localizado para Judith Butler a partir da análise dos pressupostos argumentados por Arendt, conseqüentemente, utilizados e criticados por Butler. Deste modo, a filósofa se utiliza criticamente do privado e público de Arendt, se utiliza também da concepção da ideia de espaço público

² Judith Butler utilizará as concepções de Hannah Arendt sobre público e privado, ação, aparecimento, assembleia, liberdade e outros conceitos, à medida que também critica as concepções arendtianas.

derivado da concepção greco-romana da praça pública que estabelecia que a política necessitava de um espaço de aparecimento.

O aparecimento é a forma como aparecemos para os outros, assumindo uma aparência. Entretanto, esse espaço é gerado pela ação plural, conseqüentemente, isso implica que essa ação exerce a liberdade e o poder para a criação de espaços. Esse é o pressuposto proposto por Hannah Arendt (1958) sobre espaço de aparecimento. Contudo, o nosso interesse é pensar e questionar os suportes materiais também como a causa das nossas lutas e ressignificar o corpo para além das ações corporais, compreender como o corpo está posto nos espaços do nosso tempo, o que o corpo quer e o que pode fazer.

Delimitamos inicialmente que na filosofia butleriana sobre o corpo, na qual se apoiará a filosofia arendtiana quanto aos conceitos de espaço e aparecimento, será elaborada uma análise acerca das assembleias e manifestações públicas feitas por corpos. Essas formas de reivindicação de aparecer no espaço público, conseqüentemente se afastam da distinção entre privado e público ao propor o atravessamento entre as duas esferas.

Para Arendt, a ação política acontece na condição de aparecimento do corpo. Eu apareço para os outros e eles aparecem para mim, o que significa que algum espaço entre nós nos permite aparecer. Pode-se chegar à conclusão de que aparecemos em um espaço ou que somos apoiados pela organização material do espaço. Mas esse não é o argumento dela. A esfera de aparecimento não é simples, uma vez que parece surgir apenas na condição de um certo enfrentamento subjetivo. Não somos simplesmente fenômenos visuais uns para os outros — nossas vozes precisam ser registradas e, então, precisamos ser ouvidos; ou melhor, quem somos, corporalmente, já é uma maneira de ser “para” o outro, aparecendo de formas diversas, que não podemos ver nem ouvir; isto é, nos tornamos disponíveis corporalmente, para um outro cujas perspectivas não podemos antecipar nem controlar completamente. Dessa maneira, eu sou, como um corpo, e não apenas para mim mesma, e nem mesmo primariamente para mim mesma, mas eu me encontro, se me encontrar de todo, constituída e desalojada pela perspectiva dos outros. Então, para ação política, devo aparecer diante dos outros de modos que não posso conhecer, e, desse modo, meu corpo é estabelecido por perspectivas que não posso viver, mas que, certamente, vivem em mim. Esse é um ponto importante porque não se trata do caso de o corpo estabelecer apenas a minha própria perspectiva, ele é também o que desloca essa perspectiva e transforma esse deslocamento em uma necessidade. Isso acontece mais claramente quando pensamos sobre os corpos que agem juntos. Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas “entre” corpos, em um espaço que constitui o hiato entre o meu próprio corpo e o do outro. Na realidade, a ação emerge do “entre”, uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia. (BUTLER, 2019c, p. 86)

Desse modo, na teoria de Hannah Arendt o espaço de aparecimento não pode ser separado da ação plural. Essa concepção encaminha a filosofia butleriana a questionar e a pensar a pluralidade e de quem está “dentro” e “fora” da pluralidade. Ao partimos do pressuposto da pluralidade, a filósofa Judith Butler sinaliza:

O que está em jogo é a questão sobre se os desamparados estão fora da política e do poder ou se, na verdade, estão vivendo uma forma específica de desamparo político junto com formas específicas de ação e resistência política que expõem o policiamento das fronteiras da esfera do aparecimento em si. Se afirmamos que os desamparados estão fora da esfera política — reduzidos a formas de ser despolitizadas — então aceitamos implicitamente como certas as maneiras dominantes de estabelecer os limites do político. De algumas formas, isso deriva da posição de Arendt que adota o ponto de vista interno da *polis* grega a respeito do que a política deveria ser, quem deveria ter acesso à praça pública e quem deveria permanecer na esfera privada. Essa visão ignora e desvaloriza formas de ação política que emergem precisamente nesses domínios considerados pré-políticos ou extra políticos e que irrompem na esfera do aparecimento vindo do lado de fora, como o lado de fora dela, confundindo a distinção entre dentro e fora. (BUTLER, 2019c, p. 88)

Sendo assim, percebemos, novamente, que considerar a distinção entre público e privado nos afasta do entendimento das ações políticas. Ou seja, dessas ações que começam no interior da condição pré-política, e que se direcionam para o espaço público, permitindo o aparecimento desses corpos. Na filosofia butleriana, se continuarmos aceitando a concepção de esfera pública pautada na ideia clássica da *polis* grega permaneceremos acreditando que alguns corpos que foram excluídos, privados do direito de aparecimento e de condições pré-políticas não são políticos. Apesar dessa exclusão e tentativa de estabelecer esses corpos “fora” da esfera política, isso não os isola de estarem carregados de indignação, revolta, raiva e se impondo como resistência.

Estar do lado de fora de estruturas políticas legítimas e estabelecidas é ainda estar saturado nas relações de poder, e essa saturação é o ponto de partida para uma teoria do político que inclui formas dominantes e subjugadas, modos de inclusão e de legitimação, bem como modos de deslegitimação e de supressão. (BUTLER, 2019c, p. 89)

Partindo novamente de Arendt, Judith Butler se utiliza do conceito de “direito de ter direito”. A filósofa argumenta:

O direito de ter direitos não depende de nenhuma organização política particular para a sua legitimação. Como o espaço de aparecimento, o direito a ter direitos antecede e precede qualquer instituição política que possa codificar ou buscar garantir esse direito. Ao mesmo tempo, ele não deriva de nenhum conjunto de leis naturais. O direito passa a existir quando é

exercido, e exercido por aqueles que agem unidos em aliança. Aqueles que estão excluídos dos regimes existentes, que não pertencem a um Estado nacional ou a outra forma contemporânea de Estado, só podem ser considerados “irreais” pelos que buscam monopolizar os termos da realidade. Ainda assim, mesmo depois que a esfera pública foi definida por meio da sua exclusão, eles agem. Se eles são relegados à precariedade ou deixados para morrer pela negligência sistemática, a ação concertada ainda emerge da sua ação conjunta. (BUTLER, 2019c, p. 90)

Em outras palavras, significa que corpos aparecem em público e reivindicam o direito de ter direito, seja o direito básico de moradia decente, o direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo diante a lei jurídica, o direito à cidadania, o direito de reivindicação, entre outros.

Apreendemos que o aparecimento público é como uma esfera de afirmação e sem impedimentos. Todavia, o aparecimento é altamente regulado. Ou seja, atuará como uma forma de regular o que pode e o que não pode aparecer em público. Pode-se regular o aparecimento, sendo permitido transitar publicamente corpos que obedecem às normas que são permitidas aparecer. Diferentemente de corpos como de uma travesti, seja o corpo que usa o véu e de corpos que expressam religiões afrodescendentes, entre outros corpos, que são negados de transitar livremente no espaço público.

Em algumas circunstâncias os corpos que estão desamparados e privados decidem aparecer publicamente sem a garantia de proteção, seja através de assembleia ou manifestação. Eles não assumem apenas o papel de vocalização que se impõe à legitimidade do Estado. Eles estão, conseqüentemente, se expondo aos termos corporais, ou seja, o corpo efetua sua “fala” politicamente não apenas através da linguagem vocal ou escrita. Sendo que uma forma de deslegitimar o poder do Estado é por meio da persistência da exposição dos corpos em assembleias e manifestações.

Em outras palavras, ele exerce um direito que está sendo ativamente contestado e destruído pela força militar e que, na sua resistência a essa força, articula a sua maneira de viver, mostrando tanto a sua precariedade quanto o seu direito de persistir. Esse direito não está codificado em lugar nenhum. Ele não é garantido de outro lugar ou por uma lei existente, mesmo que algumas vezes encontre suporte precisamente aí. Trata-se, na verdade, do direito de ter direitos, não como uma lei natural ou estipulação metafísica, mas como a persistência do corpo contra as forças que buscam a sua debilitação ou erradicação. Essa persistência exige que se invada o regime de espaço estabelecido com um conjunto de suportes materiais que sejam tanto mobilizados quanto mobilizadores. (BUTLER, 2019c, p. 92-93)

O processo de reivindicação política ocorre através do aparecimento e do agir dos corpos ao recusarem e persistirem, onde esses atos criam condições que intimidam a legitimidade do Estado. Contudo, é importante destacar que esses corpos estão expostos e respondem ao poder (exceto nos casos dos corpos dos quais são tomados a capacidade de resposta através da dizimação). Ao passo que esses corpos são submetidos ao poder, eles são condutores de poder os quais podem ser revertidos, podemos dizer, subvertidos.

Eles são interpretações corporificadas, engajadas em uma ação aliada, para combater a força com outro tipo e outra qualidade de força. Por outro, eles só podem persistir e agir quando estão apoiados, pelos ambientes, pela nutrição, pelo trabalho, por modos de sociabilidade e de pertencimento. E quando esses apoios desmoronam e são expostos à precariedade, eles são mobilizados de outra maneira, aproveitando os suportes que existem para afirmar que não pode haver vida corporificada sem suporte social e institucional, sem empregos permanentes, sem redes de interdependência e cuidado, sem direitos coletivos a abrigo e mobilidade. (BUTLER, 2019c, p. 93-94)

É de suma importância compreender que na filosofia butleriana existe a conceitualização de agência, conceito derivado dos seus estudos sobre psique e o sujeito³. A filósofa faz uma análise a partir da concepção de Michel Foucault (2014), que associa o sujeito à produtividade e a regulação através dos dispositivos de poder. Judith Butler concorda com essa teoria, porém, faz um acréscimo, ao apontar o poder como pressuposto para além de um campo de oposição, mas como algo que está inserido na nossa existência. Ou seja, somos sujeitos produzidos pelas relações de poder, e através delas nos tornamos seres humanos inteligíveis. Na relação do poder e do sujeito proporciona-se a subordinação do sujeito no discurso, há também um atravessamento na vida psíquica com incorporação de normas sociais, ou seja, as normas sociais derivadas do poder se instauram. A agência, na filosofia butleriana, é impulsionada pelo desejo, “é a força inovadora e impulsora da mudança e, portanto, também desestabilizadora por definição, já que não existe nenhum desejo que permaneça sempre o mesmo.” (FURLIN, 2014, p. 398).

A possibilidade da agência, entendida como capacidade de ação, encontra-se na sujeição e na subordinação, ou seja, a mudança se dá dentro da própria dinâmica do poder, que pode reiterar formas de ressignificação, produzindo novos efeitos. (FURLIN, 2013, p. 397)

³ Em *Vida psíquica do poder*, lançado em 1997, Judith Butler escreve sobre sujeito e poder. Devido às circunstâncias de tempo limitado para o desenvolvimento do Trabalho de Conclusão de Curso não nos foi possível explorar e aprofundar os temas ali desenvolvidos pela autora.

Podemos perceber o movimento de agência quando os corpos nas ruas mudam o espaço do aparecimento com intuito de negar e se contrapor às formas de legitimidade política. São corpos empoderados e subjugados que emergem do poder, mas buscam retirar a legitimidade estatal que, conseqüentemente, regula o espaço público de aparecimento.

Aparecer em público significa ser captado pelos sentidos do outro: o corpo precisa ser ouvido e visto. Mas, contemporaneamente, como esses corpos aparecem? A mídia ou telefones celulares serão grandes aliados para a divulgação da ocupação e aparecimento dos corpos, no entanto, é necessário pontuar, à medida que a mídia pode ajudar na divulgação desse aparecimento, ela também pode criar enquadramentos⁴ de distorções ou personificações que não correspondem à verdade, pois a mídia é dominada por grandes corporações que criam suas próprias censuras.

É possível perceber que corpos nas ruas significa persistência: eles se expõem como uma maneira de exigir condições para sua própria preservação, uma reorganização social que não exponha sua existência em perigo. Conseqüentemente, não podemos mais considerar que um corpo só se torna público através da fala, após ter sido cuidado e protegido na esfera privada. Então, compreendemos que preservar e cuidar da vida do corpo é uma problemática política. Esses corpos recebem características e aspectos que parecem ser escolhidos, todavia, eles continuam a ser determinados, ou seja, é através da linguagem e da história que o poder age determinando. Um exemplo são as categorias sociais, as quais não escolhemos, e que se impõem ou atravessam nossos corpos.

Desse modo, enquanto alguns corpos são bem alimentados, cuidados e protegidos, outros, devido a seu gênero, sexualidade, etnia, religião e classe social precisam resistir para não serem dizimados, lutam para não serem inelegíveis e por reconhecimento público. Por esses motivos, as reivindicações por exigências materiais tornam esses corpos políticos. Esses corpos experimentam a condição de

⁴“Quando Butler recorre a Goffman para pensar os “quadros de guerra”, ela faz dois movimentos: se alinha ao conceito de Goffman e ao mesmo tempo amplia as suas possibilidades de uso. Em inglês, “to be framed” é uma expressão polissêmica. Ser enquadrado pode querer dizer ser emoldurado num quadro, assim como “um criminoso pode ser incriminado” pela polícia, mas também pode ser “cair numa armação.”(RODRIGUES, 2020).

compartilhar da precariedade, conseqüentemente, podemos concluir que a precariedade “pesa” mais sobre alguns corpos. No capítulo a seguir trataremos sobre o que é a precariedade e o que torna uma vida precária.

Se, como Adriana Cavarero argumentou, a exposição do nosso corpo no espaço público nos constitui fundamentalmente, estabelecendo nosso pensamento como social e corporificado, vulnerável e passional, então o nosso pensamento não chega a lugar nenhum sem o pressuposto dessa interdependência e desse entrelaçamento corpóreos. O corpo é constituído por meio de perspectivas que não pode habitar. Outra pessoa vê o nosso rosto de uma maneira que não podemos ver e ouve nossa voz de uma maneira que não podemos ouvir. Estamos nesse sentido — corporalmente — sempre lá, e ao mesmo tempo aqui, e essa despossessão marca a sociabilidade à qual pertencemos. Mesmo como seres localizados, estamos sempre em outro lugar, constituídos em uma sociabilidade que vai além de nós. Isso estabelece a nossa exposição e a nossa precariedade, as maneiras pelas quais dependemos das instituições políticas e sociais para persistir. (BUTLER, 2019c, p. 106)

Os corpos se reúnem em praça pública com o intuito de reivindicar o direito de ter direitos. Esses corpos dormem nas calçadas e suas necessidades básicas são atendidas em público, é oferecido para eles assistência médica, moradia, comida e segurança, há uma exposição da resistência e de sua precariedade.

Em outras palavras, foi somente quando essas necessidades que supostamente devem permanecer privadas foram expostas no dia e na noite da praça pública, na forma de imagem e discurso para a mídia, que finalmente se tornou possível estender o espaço e o tempo do evento com uma tenacidade capaz de derrubar o regime. (BUTLER, 2019c, p. 107-108)

Por fim, ao nos debruçarmos sobre o conceito do luto, perceberemos o corpo como um dos vetores principais para o entendimento da problemática. O corpo é o primeiro pressuposto a ser marcado e delimitado no âmbito da cadeia da sociabilidade com o outro. Não sendo limitado por apenas duas esferas, mas sofrendo um atravessamento que o encaminha a ser um corpo político através de suas reivindicações por suportes materiais. Ele se torna político por razões que o conduzem, com outros corpos, para espaços com o intuito de reivindicar aquilo que estaria contido na esfera privada. Esses corpos se negam e persistem para que não sejam dizimados e que suas perdas sejam motivo de indignação ou, para melhor nomear, dignos de luto público.

2.1 As condições que tornam um corpo vulnerável

A palavra vulnerabilidade é designada para estabelecer algumas populações como vulneráveis. No entanto, essa palavra pode ser reapropriada por algum grupo

com interesse de definir outros corpos como uma condição vulnerável imutável, conseqüentemente, necessitando da ajuda estatal ou patriarcal para se proteger. Um exemplo são os corpos das mulheres que foram delimitados como seres vulneráveis.

É claro que as teóricas feministas há um longo tempo argumentam que as mulheres sofrem a vulnerabilidade social de forma desproporcional. E ainda que exista sempre um risco em afirmar que as mulheres são especialmente vulneráveis — considerando que muitos outros grupos podem fazer a mesma afirmação e que a categoria das mulheres é intersectada por classe, raça, idade e vários outros vetores de poder e espaços de potencial discriminação ou injúria —, há alguma coisa importante a ser aproveitada dessa tradição. Algumas vezes a afirmação pode significar que as mulheres têm a vulnerabilidade imutável e definidora, e esse argumento fortalece disposições paternalistas de proteção. Se as mulheres são consideradas especialmente vulneráveis e por isso buscam proteção, se torna responsabilidade do Estado ou de outros poderes paternos prover essa proteção. De acordo com esse modelo, o ativismo feminista não apenas reivindica autoridade paterna para práticas e proteções especiais, como também a forma a desigualdade de poder que situa as mulheres em uma posição de impotência e, conseqüentemente, os homens em uma posição mais poderosa. E quando não coloca os “homens” apenas e exclusivamente na posição de provedores de proteção, investe as estruturas do Estado da obrigação paternal de facilitar a realização dos objetivos feministas. Essa visão é bastante diferente daquela que afirma, por exemplo, que as mulheres são ao mesmo tempo vulneráveis e capazes de resistência, e que a vulnerabilidade e a resistência podem acontecer, acontecem, e até mesmo devem acontecer, ao mesmo tempo, como vemos em certas formas de autodefesa e de instituição feministas (abrigos para mulheres agredidas, por exemplo) que buscam proporcionar proteção sem aumentar os poderes paternalistas, e como acontece por meio das redes que apoiam as mulheres trans na Turquia ou em qualquer outro lugar onde a categoria expandida e expansível das mulheres sofre assédio ou injúria em virtude de aparecer como aparece. (BUTLER, 2019c, p. 154-155)

O conceito de vulnerabilidade não pode ser pensado apenas com um uso, ele pode ser apropriado como uma forma de perpetuar uma definição limitadora em alguns grupos. Entretanto, podemos pensar a vulnerabilidade como um ato de distribuição desigual. Em outras palavras, algumas populações são consideradas mais vulneráveis do que outras dentro do discurso político. Desse modo, grupos que vivem a vulnerabilidade de forma exacerbada são marcados como populações precárias, no entanto, eles também buscam diminuir o impacto das condições de precariedade. Não existe apenas essa busca por parte dos movimentos sociais ou dos analistas políticos, mas as populações precárias efetuam também elas mesmas a reivindicação, provando que há performatividade política no meio da precariedade.

Podemos compreender o corpo marcado de mortalidade, porque somos suscetíveis à morte, somos violáveis pois, nossos corpos, em medidas diferentes, estão expostos à violência. Mas o estão também à agência, e carregam a

possibilidade de ação para a ressignificação das normas estabelecidas pelo poder, numa espécie de subversão. Se o corpo, na filosofia butleriana, é vulnerável, significa que um corpo pode ser vulnerável perante a violência e, dado certo momento, não ser mais. No entanto, não significa que aquele corpo deixará para sempre de ser vulnerável, ele poderá ser assim definido novamente, dependendo de outras condições além da violência: pode ser através da falta de condição material, a forma como a outra pessoa impactou ao falar, a destruição da natureza, entre outras situações.

Nesse sentido, a vulnerabilidade denota uma dimensão do que não pode ser antevisto, previsto ou controlado de antemão, e isso pode ser o comentário feito por alguém que por acaso está no mesmo ônibus que você, ou a perda repentina de uma amizade ou a obliteração brutal de uma vida pela explosão de uma bomba. Essas coisas não são iguais, mas como criaturas que estão abertas ao que acontece, talvez possamos ser ditos como vulneráveis ao que acontece, quando o que acontece nem sempre pode ser conhecido de antemão. 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, 2019c, p. 162-163)

Podemos perceber que a vulnerabilidade também envolve a nossa relação com o outro e dos meios materiais que nos cercam, nos encaminhando, conseqüentemente, à dependência, quando dependemos de estruturas que nos retirem da condição de precariedade ou que nos forneçam o mínimo para reivindicar essas condições, dependemos da relação do outro e como seremos vistos e tratados, seja no interior do discurso político ou no meio de sociabilidade.

Isso significa que somos constituídos politicamente em parte pela vulnerabilidade social dos nossos corpos – como um local de desejo e vulnerabilidade física, como um local de exposição pública ao mesmo tempo assertivo e desprotegido. (BUTLER, 2019a, p. 40).

No entanto, alguns corpos são vulneráveis de forma exacerbada. Mas quais corpos são mais vulneráveis? E o que os torna vulneráveis? Vítimas de conflitos globais, de LGBTQIAP+fobia, imigrantes, populações em países devastados pela guerra, pessoas que pertencem a grupos étnicos, religiosos e mulheres, geralmente, são propensos de forma exacerbada à violência, tornando esses corpos expostos à vontade do outro, à violência do outro, correndo diariamente o risco da perda. Simplificando, esses corpos expressam uma vulnerabilidade alta. Desse modo, a violência, na percepção butleriana, é uma forma de expor a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos, ou seja, a violência nos entrega a falta de controle,

sendo sua própria vida exposta a ser regida pela intenção do outro. Ao passo que agimos com violência atingimos o outro, logo “a violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos.” (BUTLER, 2019a, p. 49).

2.2 A dependência

Se para existirmos publicamente precisamos de pessoas que nos mantenham vivos, implica que somos interdependentes/dependentes, ou seja, precisamos do outro. Essa interdependência significa que nossos corpos precisam de “toques” que muitas vezes são considerados como indesejados.

No entanto, a dependência é um modo de estabelecer que nossos destinos estão entrelaçados, ou seja, dependemos de como o outro age no mundo. Em outras palavras, dependemos do outro tanto para existir, ao passo que necessitamos desses toques, como também dependemos do outro para que ele não inflija atos violentos contra nós. A filósofa Judith Butler se detém a certos conceitos da filosofia de Emmanuel Lévinas para argumentar que o “rostos”⁵ de alguém pode nos incitar ao desejo de matar, como também é esse “rostos” que me impede de matar, numa espécie de afastamento de si mesmo, conseqüentemente, me vejo no “rostos” do outro, percebo a vida do outro como precária.

Mas lembremo-nos de que Lévinas também nos disse que o rosto - que é o rosto do Outro, e, portanto, a exigência ética feita pelo Outro - é aquela vocalização de agonia que ainda não é a linguagem ou não mais é linguagem, a que nos desperta para a precariedade da vida do Outro, aquele Outro que desperta imediatamente a tentação de matar e a interdição de fazê-lo. (BUTLER, 2019a, p. 169)

Um corpo está condicionado à dependência de toques indesejados como também exposto publicamente à violência do outro e propenso à vontade do outro. Sendo assim, nossos corpos são violáveis. É necessário compreender que todos os corpos, independente de classe social, grupo religioso, sexualidade, gênero e etnia, são corpos vulneráveis. Por que vulneráveis? Entendemos que o nosso corpo é um

⁵ Segundo Butler, Levinas usa o termo “rostos” como uma catacrese, ou seja, o rosto não precisa necessariamente ser humano, ele pode significar a vocalização de algo, como também o não vocalizar o som pode ser um rosto. O rosto não é necessariamente uma face, pode ser o modo como o corpo se corporifica. “Parece que podemos usar tal mandamento bíblico para entender algo sobre o significado do rosto, mas alguma coisa está faltando aqui, já que o “rostos” não fala do mesmo modo que a boca o faz; o rosto não é redutível à boca e nem, na verdade, a qualquer coisa que a boca tenha a proferir. Alguém ou alguma outra coisa fala quando o rosto é comparado a certo tipo de fala; é uma fala que não vem da boca ou, se vem, não tem origem ou significado finais na boca.” (BUTLER, 2019a, p. 162).

organismo que implica a mortalidade, ou seja, que podemos nos machucar, somos violáveis e podemos morrer por doenças, acidentes, assassinato e etc.

O corpo está localizado entre condições que o encaminham para a condição de reconhecível e passível ao luto. Compreendemos que o corpo, usando e se contrapondo a teoria de Arendt, em grande medida, se integra na esfera privada e pública, ele é dependente das relações que o cercam, seja para continuar vivo, aparecer publicamente e ser reconhecido. O corpo também é violável, conseqüentemente, significa que ele é vulnerável, ou seja, além da mortalidade, está exposto à violência do outro e em condições que ameaçam sua existência.

Podemos tentar privar nossos corpos dessa exposição ou negar qualquer vínculo com o outro, ou ainda tentar reivindicar o corpo como nosso. Contudo, percebemos que ele é e não é nosso, pois esse corpo está na dimensão pública. Assim sendo, ele está entregue ao mundo dos outros desde o início, ele está entrelaçado com o destino do outro, dependendo da percepção do outro para com nosso corpo precário, e vice-versa. No entanto, falharemos ao estabelecer uma autonomia dos corpos, pois entendemos que é impossível se separar do passado que ainda nos reflete, não conseguimos definir e representar o que “somos” sem aqueles que através de seus toques indesejados estão entrelaçados a nós.

Somos algo diferente de “autônomo” em tal condição, mas isso não significa que estejamos fundidos ou sem limites. Isso significa, no entanto, que quando pensamos sobre quem “somos” e buscamos nos representar, não podemos nos representar como meros seres limitados, pois os outros primeiros que fazem parte do meu passado não apenas vivem no entrelaçamento dos limites que me contêm (um significado de “incorporação”), mas também assombam o modo como eu sou, por assim dizer, periodicamente desfeita e acessível a tornar-me sem limites. (BUTLER, 2019a, p. 48).

Primeiramente, compreendemos que o corpo é entregue desde o início ao mundo dos outros, cuja vida social é importante para a sua formação. Sendo assim, ele é exposto a uma proximidade indesejada dos outros e de situações que não pertencem ao nosso controle. Mas o que nos torna dependentes dos outros? Compreendemos que nossos destinos se encontram relacionados por uma teia de relações que são estabelecidas desde as interações primárias na infância. Poderíamos até dizer que nossos destinos estão ligados através de um laço, entendemos que de alguma maneira nos encontramos ligados, de modo que não podemos ser separáveis do “nós”. Essa partilha de dependência se inicia quando

somos expostos nas nossas interações primárias, ainda quando somos crianças, quando sofremos toques sem um tipo de permissão prévia; toques esses que funcionam para proteger a vulnerabilidade primária que carregamos por sermos ainda corpos infantis.

Somos expostos socialmente ao outro, nossos corpos são expostos publicamente, conseqüentemente, os nossos corpos, ao mesmo tempo que nos pertencem, também não nos pertencem. Nos colocamos, muitas vezes, diante da vontade do outro, da violência do outro, logo dependendo do senso de comunidade e da responsabilidade ética para que meu corpo não seja violado e que minha vida seja preservada.

Se não podemos realmente falar sobre corpos sem mencionar os ambientes, as máquinas e os sistemas complexos de interdependência social nos quais se apoiam, então todas essas dimensões não humanas da vida corporal provam ser dimensões constitutivas da sobrevivência e do desenvolvimento humano. Apesar dos muitos séculos de afirmações sobre o Homo erectus, o homem não fica em pé sozinho. Certamente existem exemplos de pessoas de todas as idades que dependem de máquinas ou da tecnologia em um ponto ou outro da vida. (BUTLER, 2019c, p. 145)

Além da dependência estar relacionada com o depender do outro, também está relacionada no depender das infraestruturas: se não há existência de infraestruturas que garantem o espaço público com intuito de servir aos corpos como base para ação, então, conseqüentemente, não será possível suportar e favorecer espaços para reivindicações materiais.

3. VIDA PRECÁRIA

Nos capítulos anteriores compreendemos: (a) o afastamento da distinção entre privado e público proposto na filosofia butleriana, partindo do pressuposto de que os corpos são políticos quando estão lutando pelo direito de ter direito, lutando para que sua existência seja preservada - e isso por acesso ao básico, como moradia decente, comida, empregabilidade, segurança, saúde e entre outros; (b) o espaço de aparecimento como sendo regulado, permitindo que alguns corpos apareçam e outros não - no entanto, quando esses corpos se reúnem em assembleias, eles deslocam o espaço público do aparecimento; (c) que todos os corpos são violáveis e, conseqüentemente, vulneráveis. Ou seja, esses corpos são suscetíveis à morte, independentemente do gênero, sexualidade, religião, etnia e classe social. Entretanto, para alguns corpos a vulnerabilidade é exacerbada: estão expostos a serem atacados facilmente. Por conseguinte, a precariedade é compartilhada de forma desigual, distribuição que abordaremos no presente capítulo. Por último, vimos (d) que estamos interligados, em outras palavras, somos interdependentes. Dependemos do outro para existir, para não sofrer violência, para identificar o outro como precário e, então, responder eticamente, aplicando a responsabilidade ética.

Antes de entendermos o que define uma vida precária e como a precariedade é distribuída, é necessário compreender que a filósofa Judith Butler, em sua obra *Frames of war*⁶, realiza uma distinção das palavras “*precarious/precariousness*” e “*precarity*”. Na tradução para o Português foi utilizada “condição precária”, “para referir uma condição universal de todo vivente, e “precariedade”, para tratar daquilo que se dá de forma induzida, por violência a grupos vulneráveis ou ausência de políticas protetivas.”⁷

Por mais que a vulnerabilidade e a precariedade pareçam ser o mesmo conceito, eles na verdade se distinguem. Pois a vulnerabilidade se refere a uma condição de violável que qualquer ser vivo, seja ser humano ou não humano, se encontra. Em contrapartida, conforme já mencionamos anteriormente, em alguns corpos essa violação acontece de uma forma exacerbada. Geralmente, esses corpos estão em situações que não obedecem às normas sociais ou em condições

⁶ Em português “*Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*” lançado em 2009.

⁷ Nota da revisão técnica do livro “*Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*” de Judith Butler (2019).

geopolíticas de conflitos. Além de estarem diariamente expostos ao risco de morte por violência ou degradação, são induzidos à precariedade. Mas, afinal, como podemos definir a precariedade?

A “precariedade” designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. (BUTLER, 2019c, p. 40-41)

A precariedade envolve a vulnerabilidade, sendo “vulnerável” o conceito aplicável para definir um corpo que pode deixar de existir a qualquer momento. Já a precariedade é vista como uma ontologia não pré-discursiva, ou seja, uma ontologia social. Desse modo, a precariedade englobaria portanto a vulnerabilidade, a qual é acentuada em contextos em que sua fragilidade é exposta. A precariedade pode ser estabelecida através de políticas de controle que insistem em dividir grupos como vidas merecedoras de serem cuidadas e protegidas daquelas que precisam ser “eliminadas”.

Por isso a precariedade como condição generalizada se baseia em uma concepção do corpo como algo fundamentalmente dependente da, e condicionado por, um mundo sustentado e sustentável; a reação – e, em última instância, a responsabilidade – se situa nas reações efetivas a um mundo que sustenta e impõe. (BUTLER, 2019b, p. 59)

Se uma vida não tem certeza se terá comida, abrigo, proteção, instituições sociais que a apoiarão, reconhecimento político recíproco, então podemos apreendê-la como uma vida não passível ao luto e encontramos, também, um corpo vulnerável e entregue a violência do outro. Uma vida perdida não implica a não comoção/lamentação, todavia, essas lamentações se encontram na esfera daqueles que se reconhecem como vulneráveis, aqueles que apreendem como vidas não dignas de lamentações.

Não importa se isso é colocado de maneira explícita ou não, todo esforço político para gerir populações envolve uma distribuição tática de precariedade, com frequência articulada por meio de uma distribuição desigual de precariedade, distribuição essa que depende das normas dominantes no que diz respeito às vidas que são passíveis de luto e que devem ser protegidas e às vidas que não são passíveis de luto ou que são dignas apenas de um luto marginal e episódico e, nesse sentido, já estão perdidas em parte ou completamente e, portanto, merecem menos proteção e apoio. (BUTLER, 2019c, p. 131)

Na transcrição de seu discurso *Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?*, transformado em capítulo na sua obra *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia* (2019) Por conta do recebimento do Prêmio Adorno, Butler indaga e desenvolve sua questão principal: “Como levo uma vida boa?”. Pensamos, num primeiro momento, que, na possibilidade de vivermos com segurança e prosperidade, isso já seria o suficiente para se viver bem. No entanto, a filósofa estabelece que uma vida pode ter prosperidade e segurança e ainda assim viver uma vida ruim. Todavia, uma vida ruim é definida na esfera moral, ou seja, podemos seguir uma vida nos moldes morais e vivermos sem estruturas que apoiem e protejam nossas vidas, como podemos também viver com estruturas que apoiem e protejam nossas vidas, porém, não seguimos uma vida segundo a moral.

Deste modo, quando um corpo é privado e negado aos suportes que o mantém no mundo e limitado de aparecer publicamente, conseqüentemente é entendido que esse corpo não responde à normatividade que o permitiria ser reconhecido e protegido, e ele é, então, conduzido para a precariedade. Ao passo que se criam medidas para a exclusão ao acesso à manutenção dessa vida, a marcam como uma vida não digna de luto.

4. O CONCEITO DE LUTO EM JUDITH BUTLER

O conceito do luto que será abordado, tratado e respondido nessa pesquisa, é o do luto público. O luto público se localiza como um dos conceitos mais amplos da filosofia butleriana, nos encaminhando a compreender o corpo como um pressuposto importante para entender como as normas sociais, seja de gênero, classe e cor, delimitam alguns corpos enquanto não possíveis de aparecer em público, sendo por falta das estruturas materiais ou da viabilidade de seus modos de viver. No entanto, não significa que esses corpos aceitem não aparecer no espaço público: eles tomam as praças, as ruas, a internet, ou qualquer espaço, para reivindicar o direito de terem direitos. Além de serem limitados no aparecimento e no básico para sua sobrevivência, são estabelecidos como vulneráveis, consequentemente, dependentes do ambiente e do outro.

O luto público se trata de uma comoção, indignação que uma vida perdida recebe e que foi enquadrada segundo normas que definem quais vidas se enquadram nos critérios que correspondem as vidas passíveis de luto. Mas o que torna algumas vidas merecedoras de indignação e comoção e outras não? Ao imaginarmos o que o luto significa, pensamos em um sofrimento, um ritual fúnebre acompanhado, muitas vezes, de mensagens e cerimônias religiosas. A percepção que sentimos é que o que vem depois da morte é apenas um ato privado, um conjunto de reações de comoção diante daqueles que foram nos apresentados como humanos e que podemos nos familiarizar. No entanto, o luto público não é um sentimento particular que nos causa solidão ou pesar, ele nos fornece o senso de comunidade política, principalmente quando o luto está relacionado às perdas causadas pela violência. No entanto, a destinação de luto público será facilmente direcionada a alguns corpos, enquanto outros dificilmente serão reconhecíveis como perdas enquanto alvo de indignação e comoção.

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizantes. Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação. (BUTLER, 2019a, p. 43)

O luto público nos entrega a uma esfera que comprova nossa dependência com o outro, seja para existir, para ser reconhecido ou quando percebo o outro como precário, ou seja, quando faço o movimento de encarar aquele “rosto”, ele pode me promover duas reações: a vontade de promover sua inexistência ou a indignação⁸. Sendo assim, opto pela responsabilidade ética, percebo que aquele “rosto” precisa ser cuidado e protegido também. Compreendo assim que preciso desse outro para continuar existindo, preciso dele para que me reconheça, pois, à medida que reconheço o outro, o outro me reconhece também. Negar o outro é negar que desde o início da nossa existência precisava-se do “toque” do outro para nos manter vivos, sendo que também ao longo da nossa existência continuamos precisando do “nós”.

Ao compreendermos que o luto não é despolitizado, mas que se encontra no campo ético-político, nos questionamos: Nessa interdependência em que dependo do outro para existir, qual o parâmetro que determina quais vidas merecem ser protegidas e cuidadas? Cabe notar que são, muitas vezes, os meios governamentais os responsáveis pela vida social, e em alguns aspectos controlam a indignação e a comoção, com efeito, estabelecem algumas vidas como merecedoras para serem protegidas, cuidadas e lamentadas. “O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político.”(BUTLER, 2019b, p. 66)

Podemos apreender as manifestações de comoção diante alguns grupos de formas diferentes em variados meios governamentais. No contexto da guerra estabelecida pelos Estados Unidos contra o “inimigo terrorista” depois do 11 de setembro, houve uma perseguição, de fato, não ao terrorismo, mas sim a qualquer humano que possuísse algum traço muçulmano ou árabe, conseqüentemente, enquadrando algumas vidas como passíveis de serem protegidas e enlutadas, e outras não.

A comoção depende de apoios sociais para o sentir: Só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção, e só podemos sentir comoção e reivindicá-la com a condição de que já estejamos inscritos em um circuito de comoção social. (BUTLER, 2019b, p. 81-82)

Podemos estabelecer que para uma vida ser enlutada significa receber apenas lamentações públicas como ato de reconhecimento de que aquela vida foi importante? Uma vida enlutada alcança campos como o do reconhecimento que

⁸ Judith Butler se utilizará do conceito de responsabilidade ética do filósofo francês Emmanuel Levinas para fundamentar sua teoria sobre precariedade e sobre a não-violência.

reconhece como merecedora de ser protegida, cuidada, vista, ouvida, entendida em condição de vulnerabilidade.

Primeiramente, aprendemos que o luto se encontra no campo ético-político. Desse modo, nossas vidas estão dependentes e interdependentes, algumas são consideradas passíveis de serem enlutadas e outras não, conseqüentemente, esse luto público é distribuído de forma desigual. Ao observamos cenários de guerra ou de perseguição a alguns grupos, como LGBTQIAP+, étnicos e religiosos, a indignação diante das mortes é percebida de formas diferentes: algumas vidas serão incentivadas a serem protegidas e outras serão incentivadas a serem dizimadas⁹, muitas vezes, usando da justificativa da proteção daquelas que merecem estarem vivas e enlutadas em caso de perdas.

Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidades e para defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas. (BUTLER, 2019b, p. 64-65)

O luto também é reconhecimento, ou seja, reconhecer que a vida do outro é precária, suscetível à morte e que sua perda diante de uma injustiça será reconhecida com o ato do luto público. Mas como ocorre o ato do reconhecimento? O reconhecimento deriva das interações entre sujeitos, e reconhecer não é apenas exigir que seja reconhecido, mas reconhecer o outro, desse modo, nos encontramos em uma troca mútua; “eu lhe reconheço e você me reconhece”.

Consideremos que, no sentido hegeliano, a luta pelo reconhecimento exija 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 por reconhecimento, mas que já estamos envolvidos em uma troca recíproca, uma troca que nos desloca 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, 2019a, p. 65)

No entanto, não basta apenas nos reconhecermos, é importante que uma vida seja mantida, que receba os meios para se manter e aparecer em público, enfim, que ela seja entendida como vida. Desse modo, no reconhecimento

⁹ O conceito de Judith Butler que estabelece que algumas vidas sejam classificadas como merecedoras de serem protegidas e outras de serem dizimadas tem ligações claras com o conceito de "biopolítica" de Michel Foucault (1976) e de "necropolítica" de Achille Mbembe (2016).

encontramos uma das problemáticas acerca das vidas que são passíveis ou não ao luto. O campo do reconhecimento é minado de normas, normas essas que dificultam reconhecer algumas vidas como “reconhecíveis”. As normas regem os indivíduos em vida e em morte, e podemos entender as normas como derivadas de contextos culturais e de inteligibilidade: Essas normas estabelecem a própria normatividade, um exemplo é o gênero.

Pretendo compreender, em particular, como os enquadramentos que alocam a condição de ser reconhecido de certas representações do humano remetem, eles mesmo, a normas mais amplas que determinam o que será ou não uma vida passível de luto. (BUTLER, 2019b, p. 100)

No primeiro capítulo compreendemos a divisão da esfera pública e privada; conceito que foi dissociado na filosofia butleriana segundo a presente pesquisa. Questões como reprodutividade e sexualidade eram assimiladas ao âmbito privado. Entretanto, nos estudos da filósofa Judith Butler, ela provou que o gênero atravessa discursos como da linguagem, político, performativo, e sem dúvida, a esfera privada, argumentando que o gênero está estabelecido através da normatividade que garante o sistema binário¹⁰. Conseqüentemente, delimita também que os corpos que não obedecem a normativa serão considerados não merecedores de reconhecimento, muito menos de aparecer em público e serem merecedores de luto público em caso de injustiça. Na seção seguinte responderemos a questão central da pesquisa e nos aprofundaremos mais sobre o gênero.

Dessa maneira, as perdas de vidas que foram estabelecidas como aceitas pelas normas e que obedecem ao padrão visual, sexual ou de crenças, recebem uma maior comoção do luto público, tornando aquela vida mais amável para ser humanizada, enquanto vidas que não obedecem a nenhum ou só alguns desses critérios são consideradas não passíveis ao luto, ou não consideradas como humanos. Como efeito, há a distribuição desigual do luto, algumas perdas serão sentidas com mais indignação que outras.

O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se eu não sou apoiada, minha vida é estabelecida como algo tênue, precária e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria ou da perda e, portanto, não é passível ao luto. (BUTLER, 2019c, p. 218)

¹⁰ Binário significa a existência apenas de dois gêneros feminino e masculino, sendo, essa norma a única aceita a inteligibilidade que estabelece a heterossexualidade compulsória. Butler detalha com mais profundidade em sua obra Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade(2019).

É necessário, no entanto, assim, nos questionar “Quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que concede a uma vida ser passível de luto?” (BUTLER, 2019a, p. 40). Deduzimos que o luto é um ato além da esfera privada: tanto o luto, a comoção, a proteção, a precariedade e a vulnerabilidade são políticos. É imprescindível, ao discorrer sobre o luto, levantar questionamentos referentes a quais vidas o luto é aplicado e o que torna uma vida merecedora de ser enlutada.

4.1 As vidas LGBTQIAP+ são passíveis ao luto?

Uma das obras mais conhecidas da filósofa estadunidense Judith Butler é *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2019). O livro nos introduz às problemáticas da linguagem, do discurso, do poder, da psicanálise e da subjetividade que envolvem o gênero. A filósofa nos apresenta conceitos que em obras seguintes tomaram outros rumos. Porém, é importante destacar que a teoria butleriana se interliga desde *Problemas de Gênero* até suas obras mais atuais. Em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia* (2019). Judith Butler propõe estabelecer uma conexão entre performatividade de gênero e sua concepção acerca das vidas precárias.

Para entender essa dinâmica, proponho investigar dois universos da teoria abreviados pelos termos “performativos” e “precariedade” a fim de sugerir como podemos considerar o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, que liga as minorias sexuais e de gênero às populações precárias de modo mais geral. (BUTLER, 2019c, p. 34-35)

É necessário observar que em *Problemas de gênero*, o interesse da autora era compreender as estruturas que proporcionam a binaridade e a heterossexualidade compulsória, e não tinha por interesse propor - como as teorias feministas radicais - o fim do binário (feminino e masculino). Butler pretendia analisar a performatividade presente no gênero através da linguagem, dos atos, do discurso e do poder que estabeleciam, conseqüentemente, o feminino e o masculino como a única normatividade aceita até então. “Como, então, uma teoria performativa dos atos de fala pode se tornar uma teoria performativa de gênero?” (BUTLER, 2019c, p. 35) Ao nascermos somos designados pertencentes a algum gênero. Em outras palavras, quando o médico define no ultrassom que somos “menina” ou “menino”, ou quando ao nascimento de um bebê é marcado na certidão de nascimento, é o sexo biológico que corresponderá ao gênero. Essa designação não foi limitada por uma

pessoa, mas passada do poder soberano linguístico para poderes discursivos e institucionais.

“Então, se a performatividade era considerada linguística, como os atos corporais se tornam performativos?” (BUTLER, 2019c, p. 36) Somos induzidos ao gênero desde nossas interações primárias em forma de fantasias e expectativas do outro. Desse modo, através dos atos repetitivos feitos pelo corpo se instalam, a partir das interações primárias, de forma lenta, as normas determinantes. Conseqüentemente, essas normas não aparecem e somem, mas continuam nos impulsionando para a capacidade de resposta.

Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos “produzem”, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las. (BUTLER, 2019c, p. 36-37)

Ser definido por um gênero não significa que o gênero será “desenhado” dentro de nós, mas que somos obrigados a representar esse gênero. Em outras palavras, somos construídos com inúmeras atribuições e fantasias que estão inscritas nas normas determinantes. No entanto, quando somos convocados a representar um gênero, segundo as normas, há a possibilidade de ocorrer um “erro”, ou seja, o gênero fugir da conformidade da norma estabelecida.

Embora existam discursos autoritários sobre gênero — a lei, a medicina e a psiquiatria, para nomear alguns — e eles buscam lançar e manter a vida humana de acordo com termos generificados distintos, nem sempre conseguem conter os efeitos dos discursos de gênero que praticam. Além disso, verifica-se que não pode haver reprodução de normas generificadas sem a representação corporal dessas normas, e quando esse campo de normas se rompe, mesmo que provisoriamente, vemos que os objetivos estimuladores de um discurso regulatório, como ele é representado corporalmente, têm conseqüências nem sempre previstas, abrindo caminhos para formas de viver o gênero que desafiam as normas de reconhecimento predominantes. Assim, podemos ver claramente o surgimento de transgêneros, genderqueer, butch, femme e modos hiperbólicos ou dissidentes de masculinidade e feminilidade, e mesmo zonas de vida generificada que se opõem a todas as distinções categóricas como essas. Há alguns anos, tentei localizar na performatividade de gênero uma forma de ação involuntária, que certamente não estava fora de toda cultura, de todo poder e de todo discurso, mas que surgiu, cheia de importância, a partir de seus termos, de seus desvios imprevisíveis, estabelecendo possibilidades culturais que desestabilizaram os objetivos soberanos de todos os regimes institucionais, incluindo estruturas parentais, que procuram conhecer e normalizar o gênero de antemão. (BUTLER, 2019c, p. 38-39)

Na filosofia butleriana, nomear o gênero como performativo significa que ele é uma espécie de representação, e como representação que tem a possibilidade de aparecer em público. Sendo assim, o gênero obedece normas obrigatórias baseadas no sistema binário e da heterossexualidade compulsória. Todavia, se não há reprodução das normas - e com a possibilidade de refazer ou desfazer o gênero - então, não há gênero. Desta forma, a reprodução do gênero é um acordo do poder que é regulamentado pelas normas.

Ao conceitualizar a precariedade compreendemos que ela é uma condição politicamente induzida que expõe populações de maneiras diferentes ao dano e a violência. Ao introduzimos sobre gênero, foi esclarecido que o gênero só existe a partir de normas que regem sua reprodução e seu aparecimento, pressupostos esses baseados no sistema binário, ou seja, na existência e no aparecimento do masculino e feminino. No entanto, ao reproduzimos o gênero segundo as normas, essa reprodução pode ser desfeita, conseqüentemente, fugindo das normas. Sabemos que o campo do aparecimento é regulado, em outras palavras, que só é permitido aparecer aquilo que obedece uma norma. Ao fugimos do binário, seremos limitados no espaço público, e não será permitido aparecer. Conseqüentemente, isso significará um encaminhamento para a precariedade, pois, o necessário para se subsistir na esfera privada será também negado ou limitado.

Desse modo, a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aquele que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência. As normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual. Ao perguntar quem vai ser criminalizado com base em sua aparência pública, quero dizer, quem vai ser tratado como um criminoso, e apresentado como um criminoso (o que nem sempre é o mesmo que ser nomeado um criminoso por um código legal que discrimina manifestações de determinadas normas de gênero ou determinadas práticas sexuais); quem não vai ser protegido pela lei ou, mais especificamente, pela polícia, nas ruas, no trabalho ou em casa — em códigos legais ou instituições religiosas? Quem vai se tornar objeto da violência policial? Quem terá as queixas de agressão negadas e quem vai ser estigmatizado e privado de direitos civis ao mesmo tempo que se torna objeto de fascinação e do prazer consumista? Quem vai ter assistência à saúde perante a lei? Quem terá as relações íntimas e de parentesco reconhecidas perante a lei ou criminalizadas pela lei, e quem vai ter que viajar trinta quilômetros para se tornar um novo sujeito de direitos ou um criminoso? O estatuto legal de muitas relações (conjugais, parentais) muda radicalmente dependendo da jurisdição em que se está, se a corte é religiosa ou secular, e se a tensão entre códigos legais conflitantes é resolvida no momento em que uma relação surge. (BUTLER, 2019c, p. 41-42)

Se seguimos as normas criadas e estabelecidas através do poder, consequentemente, recebemos a marca que somos reconhecidos como humanos. No entanto, ao afirmarmos que todos os humanos merecem reconhecimento, acreditamos que todos os humanos recebem igualmente reconhecimento. Entretanto, foi estabelecido que no campo do aparecimento nem todos são permitidos aparecer. Assim, nos questionamos: “Por que esse campo é regulado de tal modo que apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem?” (BUTLER, 2019c, p. 42) Ao assumirmos seguir as normas que elegem como reconhecíveis alguns sujeitos e outros não, é estabelecida também uma maneira de reproduzirmos e aceitarmos essas normas.

Assim, retornamos aos questionamentos que fizemos no início deste capítulo da nossa pesquisa:

Quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são? Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir entre aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem? (BUTLER, 2019c, p. 43)

É necessário compreender que um grupo de humanos, reconhecidos como não humanos, são humanos. Em outras palavras, esses “não humanos”, mesmo excluídos das normas que reconhecem quem é humano, ainda atendem critérios mínimos que os qualificam como humanos, seja simplesmente por estarem vivos, mesmo não sendo incluídos como reconhecíveis. Percebemos que o campo do reconhecimento se expande a partir de normas que excluem alguns grupos. Aqueles que não correspondem a essas normas são tomados como “exemplo” daquilo que não pode aparecer em público e que, consequentemente, não merece reconhecimento. Essas normas são pautadas através do poder que tem intenção de regular e definir o que é humano, excluindo outros.

A performatividade de gênero presume um campo de aparecimento no qual o gênero aparece, e um esquema de condição de reconhecimento dentro do qual o gênero se mostra das maneiras que se mostrar; e uma vez que o campo do aparecimento é regulado por normas de reconhecimento que são hierárquicas e excludentes, a performatividade de gênero está assim ligada às formas diferenciais por meio das quais sujeitos se tornam passíveis de reconhecimento. (BUTLER, 2019c, p. 45-46)

Não significa que os sujeitos que são excluídos da definição de humanos não tentem aparecer publicamente, mas sua tentativa, muitas vezes, é considerada criminosa. Em países em que ser transgênero ou homossexual é visto como um

crime com pena de morte, a tentativa de se tornar juridicamente um sujeito reconhecido é pressuposto de ser preso ou morto. Por conseguinte, entendemos que a “condição de aparecimento” é mínima ou inexistente, dependendo do contexto. Na filosofia butleriana a dependência é um conceito muito importante para explicar como nossas vidas, corpos e aparecimento dependem dessa relação com o outro, da infraestrutura e do ambiente. Como seres vivos somos interdependentes do outro, ou seja, a degradação de um ambiente (exemplo, a desmatagem ilegal) não impacta apenas aquele ambiente vivo, mas perpassa por nós, à medida que dependo daquele ambiente para o equilíbrio do clima e dos fenômenos naturais para manter a existência de todos os seres vivos seguros e sustentados.

Ao tentarmos estabelecer a universalização do direito de aparecer como o “direito de ter direito” nos arriscamos em universalizar direitos que excluem e tornam ilegíveis algumas vidas. Em outras palavras, ao tentarmos definir o que pode e não pode aparecer em público, baseados em uma concepção sobre aquilo que aparentemente é “certo” ou universal, então, conseqüentemente, continuamos a perpetuar ideias racistas, de discriminação e exclusão.

O que algumas vezes chamamos de um “direito” de aparecer é tacitamente apoiado por esquemas regulatórios que qualificam apenas certos sujeitos como elegíveis para o exercício desse direito. Então não importa quão “universal” o direito de aparecer reivindique ser, o seu universalismo é minado por formas diferenciais de poder que qualificam quem pode e quem não pode aparecer. Para aqueles considerados “ilegíveis”, a luta para formar alianças é fundamental, e envolve uma proposição plural e performativa de elegibilidade onde ela não existia antes. Esse tipo de performatividade plural não busca simplesmente estabelecer o lugar daquele previamente desconsiderado e ativamente precários em uma esfera de aparecimento existente. Em vez disso, ela busca produzir uma fenda na esfera de aparecimento, expondo a contradição por meio da qual a sua reivindicação de universalidade é proposta e anulada. Não pode existir entrada na esfera de aparecimento sem uma crítica das formas diferentes de poder por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os ilegíveis — os precários — a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder. Pode muito bem ser que cada forma de aparecimento seja constituída pelo seu “exterior”, mas isso não é razão para não dar continuidade à luta. Na verdade, essa é apenas uma razão para insistir na luta como algo contínuo. (BUTLER, 2019c, p. 57-58)

Aqueles que são marcados como corpos precários e excluídos da esfera do aparecimento, se identificam entre si com suas precariedades, falta de alimentação, moradia, emprego, marginalização, direitos civis limitados, entre outros. Ou seja, essa afirmação de condição precária os une diante da injustiça cometida contra

algum corpo precário que “normalmente” não seria indigno de luto. Eles se unem para lamentar a perda e manifestar sua indignação.

É claro que essa questão se torna mais aguda para alguém, qualquer um, que já entende a si mesmo como um tipo de ser dispensável, que registra em um nível afetivo e corporal que sua vida não é digna de ser salvaguardada, protegida ou valorizada. Trata-se de alguém que entende que não será passível de luto quando perder a vida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “Eu não seria motivo de luto” é vivida de maneira ativa no presente. Quando não tenho certeza se teria comida ou abrigo, ou estou certo de que nenhuma rede ou instituição social me ampararia caso eu sucumbisse, é porque passei a pertencer aos não passíveis de luto. Isso não significa que eu não vá ser motivo de luto para algumas pessoas, ou que os que não são passíveis de luto não possuem maneira de se enlutar uns pelos outros. Isso significa que não vou ser motivo de luto em um canto e não no outro, ou que a minha perda não vá ser de toda registrada. Mas essas formas de persistência e resistência ainda acontecem na vida à sombra do público, ocasionalmente escapando e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados ao afirmar o seu valor coletivo. Então, sim, os não passíveis de luto por vezes se reúnem em sublevações públicas de luto, motivo pelo qual em tantos países é difícil distinguir um funeral de uma manifestação. (BUTLER, 2019c, p. 217)

Compreendemos que o espaço de aparecimento, o transitar livremente sem medo de ser limitado ou de sofrer violência por razão do gênero, ou sexualidade que performa, não é concedido a todos os corpos/sujeitos. Muitos desses corpos andam pelas ruas, seja sozinhos ou acompanhados, com medo de serem assassinados ou violentados pelo fato de seu aparecimento não seguir normas que ditam o que pode e o que não pode aparecer. No entanto, esses corpos, ao não se negarem a caminhar nas ruas, mesmo desprotegidos, e ao caminharem, sozinhos ou acompanhados, estarão representando sua categoria social, esse ato será “performativo” no sentido de estar exercendo o seu gênero como também uma reivindicação política de igualdade que exige proteção contra a violência e o direito de se mover publicamente. Desse modo, encontramos corpos LGBTQIAP+ que ao se moverem em público visam performar seu gênero e sexualidade, à medida que, ao mesmo tempo, reivindicam espaços para persistir e resistir.

Caminhar é dizer que esse é um espaço público onde pessoas transgêneras caminham, que esse é um espaço público onde pessoas com várias formas de se vestir, não importa o gênero que lhe seja atribuído ou a religião que eles professem, estão livres para se mover sem ameaça de violência. (BUTLER, 2019c, p. 59)

Para uma vida ser reconhecida como digna de luto público ou de indignação pública, é necessário compreender que existem inúmeros fatores que a encaminham para ser enlutada. Uma vida só pode ser considerada uma vida

vivível quando o seu corpo vulnerável esteja sustentado no mundo em que habita, quando o básico na esfera privada é atendido, conseqüentemente, guiando para o aparecimento público. Esse aparecimento público precisa ser, necessariamente, não regulado por normas estatais ou normas determinantes.

No dia 24 de junho de 2021¹¹, em Recife, Pernambuco, uma transsexual, identificada como Roberta, foi queimada viva por um adolescente. Dias após o ocorrido, Roberta faleceu. Alguns veículos midiáticos noticiaram o fato, alguns famosos e políticos (governador do Estado de Pernambuco e políticos LGBTQIAP+) se posicionaram horrorizados pelo caso. A população LGBTQIAP+ brasileira se movimentou nas redes sociais em horror e indignação. No entanto, o reconhecimento dessa vida como passível de luto não levou inúmeras pessoas às ruas para reivindicarem por condições dignas aos corpos transsexuais e homossexuais. A perda desse corpo foi enlutado pela população que se identifica como precários e que entendem que suas vidas são induzidas à precariedade e que, conseqüentemente, podem deixar de existir.

Outro exemplo visível de que os corpos LGBTQIAP+ não são considerados passíveis ao luto ocorreu durante a epidemia da Aids nos anos 1980. As perdas dos LGBTQIAP+ foram um exemplo da negação do luto público: humanos não reconhecidos como humanos. As mortes decorrentes do vírus eram associadas apenas ao sexo anal, precisamente ao sexo anal dos homossexuais, gerando assim o processo de marginalização da comunidade e, conseqüentemente, apagando e proibindo o luto público. Desse modo, o reconhecimento de uma vida indigna de luto público se inicia no pressuposto de que, ao ser reconhecida como humana, antes mesmo de ser perdida, ela será protegida, alimentada, terá abrigo e estruturas de instituições sociais para sua segurança, seja política ou performativa.

¹¹ Poucos dias antes do 28 de Junho, dia comemorado como o dia do Orgulho LGTQIAP+. Este dia foi escolhido pois, em 28 de Junho de 1969, ocorreu a rebelião de Stonewall nos Estados Unidos.

5. CONCLUSÃO

Nesta pesquisa buscamos compreender, contemporaneamente, o luto público como uma questão filosófica e analisar a problemática da precariedade e da negação do luto público enfrentado por muitas populações que, em sua maioria, são excluídas. Encaramos tais aspectos como uma possibilidade de debate e reflexão filosófica fecunda.

As reflexões feitas durante os capítulos tomaram como base e ponto de partida a filósofa estadunidense Judith Butler, que ao longo da sua trajetória e suas obras desenvolve teorias com problemáticas contemporâneas e de ampla ressonância em nossa sociedade atual. Ao nos questionarmos sobre o luto público foi necessária uma análise crítica de obras como *Vida precária: Os poderes do luto e da violência* (2019), *Quadros de guerra: Quando uma vida é passível de luto?* (2019) e, principalmente, *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia* (2019).

O conceito do luto público se desenvolve a partir de muitos outros conceitos de Butler. Entretanto, para nossa pesquisa, decidimos nos debruçar sobre os principais conceitos que explicam melhor a definição do luto público e sua relação com a problemática sobre a população LGBTQIAP+. Conceitos sobre o corpo, vulnerabilidade, interdependência e precariedade, surgem como sendo de suma importância para apreensão dos corpos que pesam e das vidas que são contadas como vidas.

Para compreendermos as vidas que serão passíveis ao luto foi necessário partimos do pressuposto principal, o corpo. No segundo capítulo, o corpo é definido como um dos vetores principais para a dependência, vulnerabilidade e reconhecimento. A concepção acerca do corpo na filosofia arendtiana é teorizado em duas esferas, sendo elas a privada e a pública, onde o aparecimento político só poderia acontecer através do aparecimento público na praça pública, através da ação do pensamento feito pela fala. Essa definição distingue completamente o privado e público, propondo um afastamento, mesmo afirmando que só se poderia aparecer publicamente com as condições oferecidas pela esfera privada.

Na filosofia butleriana essa teorização é apropriada e criticada: o corpo passa a ser visto como um agente político, seja lutando por seu espaço público de aparecimento ou por condições básicas que sustentem seu corpo no mundo. Em

outras palavras, o corpo, independentemente da posição e da luta que se encontra, é um corpo político. O corpo é marcado pela vulnerabilidade, ou seja, todos os corpos, independentemente do gênero, sexualidade, religião, etnia, classe social e posição geográfica, são vulneráveis, estão expostos a serem violáveis.

No entanto, alguns corpos são expostos de forma exacerbada à vulnerabilidade por não obedecerem às normas determinantes, ou ainda por se localizarem em meio a conflitos geopolíticos. Esse corpo se torna vulnerável por depender do outro, depender para existir, depender de infraestrutura que mantenha esse corpo protegido e alimentado, principalmente, depender do outro para que não ocorra a violência.

No terceiro capítulo foi proposto explicar a diferença existente entre precariedade e condição precária. Estabelecemos uma conexão entre um corpo vulnerável e um corpo precário. Se a um corpo é negado modos de subsistência, como alimentação, abrigo, empregabilidade, direitos civis, segurança e entre outros, por não obedecer normas que o reconheçam como vida merecedora de ser protegida, então esse corpo será, conseqüentemente, induzido à precariedade. Haverão ainda inúmeras tentativas de fazer com que esse corpo permaneça como precário, limitando-o e negando-lhe as possibilidades de aparecimento público e, portanto, de reconhecimento como uma vida passível de luto.

No quarto capítulo compreendemos que o luto público é referente à indignação pública diante de uma injustiça cometida contra corpos que são considerados precários. O luto público nos apresenta o ponto final do nosso raciocínio. Ao conceitualizar o luto, percebemos que sua existência só é possível se o corpo que será enlutado foi alimentado, protegido, abrigado e recebeu suporte de instituições sociais, garantindo-se assim que sua perda será lamentada.

É preciso, por assim dizer, ser passível de luto antes de ser perdida, antes de qualquer dúvida sobre negligência ou abandono, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda dessa vida que eu sou poderia ser lamentada, de forma que todas as medidas fossem tomadas para prevenir essa perda. (BUTLER, 2019c, p. 218)

A nossa pesquisa se comprometeu ainda a responder se as vidas LGTQIAP+ são passíveis de luto. Definimos que o fato de o gênero ser regulado por normas instaladas definindo apenas o binário (feminino e masculino) como a única norma válida e existente para seguir, entretanto, dentro da representação de gênero pode

ocorrer uma “falha”, sendo que quem foi designado a representar pode fugir dessa norma binária, criando, conseqüentemente, outras formas de gênero, como transsexuais, lésbicas nomeadas como “bofinhos” ou “caminhoneiras”, lésbicas “femininas”, não-binários, gênero fluídos, entre outras nomenclaturas.

Ao fugir das normas, esses corpos são limitados no aparecimento público e direcionados à condição de precariedade. Podemos tentar universalizar os direitos, mas ao tentarmos, criamos barreiras que excluem alguns corpos que não atendem esses critérios de universalidade, e essa concepção continua a impregnar-se de ideias racistas e de exclusão.

Um corpo pode ser excluído por não seguir as normas, seu modo de vida pode não ser considerado vivível, no entanto, esses corpos excluídos não se negam em reivindicar o seu aparecimento público. Mesmo desprotegidos, ocupam espaços públicos, seja ruas, praças, avenidas ou universidades. Eles, estes corpos, os ocupam como uma forma de dizer: “Estou performando de forma política o meu gênero e minha sexualidade”.

Através dos conceitos abordados e tratados em nossa pesquisa, buscamos afirmar que a instância do luto público perpassa muitas questões, além da instância de lamentações e indignação. O luto requer o reconhecimento de uma vida, afirmação que como humano, se é vulnerável e, conseqüentemente, depende-se de outros humanos, ambientes e infraestruturas. Por conseguinte, o que impede uma vida ser passível ao luto é o campo que as encaminha para o “irreconhecimento” e induz à precariedade.

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A condição humana**, São Paulo, Forense Universitária, 2016.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**; tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. 4º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**; Tradução de Renato Aguiar. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019d.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DIAS, Paulo Eduardo. **Morre Roberta, mulher trans queimada viva no centro de Recife**. Ponte Jornalismo, 2021. Disponível em: <https://ponte.org/morre-roberta-mulher-trans-queimada-viva-no-centro-de-recife/> Acesso em: 09 de jul. de 2021.
- FOUCAULT, Michael. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. 42ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michael. **História da Sexualidade I: a Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.
- FURLIN, N. **Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social**. Sociedade e Cultura, [S. l.], v. 16, n. 2, 2014.
- LÉVINAS, Emmanuel; KEARNEY, Richard. **Dialogue with Emmanuel Lévinas. In: Face to Face with Lévinas**. Albany: SUNY Press, 1986.
- LÉVINAS, Emmanuel. Ethics and infinity. Tradução para o inglês de Richard A. Coheem. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Peace and Proximity**. In: PEPPERZAK, Adriaan T.; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Eds). Basic Philosophical Writings. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. In: Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro 2016.

PERRONI, T. C.; APOLINÁRIO, E. B. R.; GRALAK, M. M.; MANFREDINI, G. A.;

MINATOGAWA, M. C. **As representações do movimento de Stonewall nos Estados Unidos (1969): “Stonewall - A Luta Pelo Direito de Amar” (1995) e “Stonewall: Onde o Orgulho Começou” (2015)**. Epígrafe, [S. l.], v. 7, n. 7, p. 97-108, 2019.

RODRIGUES, Carla. **Por uma filosofia política do luto. O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 29, n. 46, p. 58-73, july 2020.