

JUDITH BUTLER E A NÃO-VIOLÊNCIA COMO FORÇA POLÍTICA E ÉTICA NA LUTA PELA IGUALDADE

JUDITH BUTLER AND NON-VIOLENCE AS A POLITICAL AND ETHICAL
FORCE IN THE STRUGGLE FOR EQUALITY

IRANDINA AFONSO¹

Abstract: Nonviolence is not reducible to an individualistic moral position. As a collective struggle against systemic or institutionalized forms of violence, it shapes an effective form of agency and political power, thus presenting itself as a global ethical commitment with equality. In this perspective we inscribe Judith Butler's ethical-political proposal elaborated in *The Force of Non-violence*, reflecting on the individual, equality and the grounds of social bonds. These notions are now redrawn within the scope of an increasingly interdependent social world where inequalities and the protection of lives, more than potentiating or legitimizing violence, confirm nonviolent choices to socio-political dynamization and transformation.

Keywords: non-violence, equality, systemic violence, phantasmagoria, interdependency.

Resumo: A não-violência não se reduz a uma posição moral individualista. Como luta coletiva contra a violência sistémica ou instituída configura uma forma efetiva de agência e de poder político com um compromisso ético global pela igualdade. Nesta perspetiva enquadra-se a proposta ético-política que Judith Butler elaborou em *The Force of Non-violence*, contribuindo para reflexões sobre indivíduo, igualdade e

Résumé: La non-violence ne se réduit pas à une position morale individualiste. En tant que lutte collective contre la violence systémique ou instituée, elle constitue une forme efficace d'agence et de pouvoir politique avec un engagement éthique global en faveur de l'égalité. Dans cette perspective s'inscrit la proposition éthico-politique que Judith Butler a élaborée dans *The Force of Non-violence*, contribuant à

¹ Investigadora do RG Philosophy & Public Space do Instituto de Filosofia (UI&D/FIL/00502) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira de Doutoramento IF/FCT (ref. UI/BD/150998/2021). E-mail de contacto: irandina.afonso@sapo.pt. ORCID: 0000-0002-4209-9665.

fundamentos dos laços sociais. Estas noções redesenham-se no âmbito de um mundo social cada vez mais interdependente onde as desigualdades e a proteção de vidas, mais do que potenciar ou legitimar a violência, confirmam escolhas não-violentas de transformação e dinamização sociopolítica.

Palavras-chave: não-violência, igualdade, violência sistémica, fantasmagoria, interdependência.

des réflexions sur l'individu, l'égalité et les fondements du lien social. Ces notions sont repensées dans le cadre d'un monde social de plus en plus interdépendant où les inégalités et la protection des vies, plus que potentialiser ou légitimer la violence, confirment des choix non-violents de transformation et dynamisation sociopolitique.

Mots-clés: non-violence, égalité, violence systémique, fantasmagorie, interdépendance.

Em maio e junho de 2020, um pouco por todo o mundo, multiplicaram-se protestos antirracistas decorrentes da morte sob custódia policial de George Floyd². A imobilização pela pressão do joelho do agente sobre o pescoço de Floyd levou à morte deste por asfixia e ficou registada em vídeo. As imagens revelam a desproporção da reação policial face a alguém desarmado. Revelam também a indiferença dos agentes à queixa “I can't breathe” que o detido repetia. Apropriado depois para outras opressões (como a anexação de territórios da Palestina por parte de Israel³), pode dizer-se que esse rogo é uma metáfora sobre vidas que respiram com dificuldade, que resistem e coabitam com forças de poder que lhes são potencialmente letais, ou que acabam eventualmente por sucumbir à violência invocada por razões de “autodefesa” e defesa de estado. Sublinho com o exemplo de George Floyd a atenção que é devida às formas de violência sistémica ou institucionais e ao combate não-violento que ambiciona a sua mitigação. O choque, a indignação e a revolta perante uma distribuição desigual de vida e morte na população poderão apoiar respostas violentas. E, de facto, muitas manifestações subsequentes aos acontecimentos de Minneapolis foram permeáveis a episódios de saque, destruição de infraestruturas, agressões físicas e cartazes a defender a morte de polícias⁴. Mas até que ponto esses mesmos sentimentos não poderão ser canalizados de forma não-violenta numa luta contra a própria violência? Esta e outras indagações de partida, como a impunidade de que certas formas de

² Detalhes em: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/09/george-floyd-killing-triggers-wave-of-activism-around-the-world>. Consultado em julho de 2020.

³ Mais informação em: <https://pt.euronews.com/2020/06/07/israelitas-protestam-contra-plano-de-anexacao>. Consultado em julho de 2020.

⁴ Como se constata em <https://news.wttw.com/2020/06/06/george-floyd-protests-1258-arrested-130-police-officers-injured-chicago>. Consultado em julho de 2020.

violência beneficiam na sociedade e nos tribunais⁵ proporcionam uma problematização filosófica de alguns termos e molduras conceptuais presentes no debate violência vs. não-violência. Esta análise, apoiada em grande medida na proposta ético-política de Judith Butler⁶, levar-nos-á a reflexões sobre a igualdade e os fundamentos das relações sociais, assuntos de cuja relevância deriva a força de um compromisso ético e político coletivo não-violento.

1. Do individualismo ao vínculo ético-político coletivo

Habitualmente vista como um posicionamento moral individual face a formas de poder, a não-violência ganha amplitude e poder se tomada como prática social e política coletiva. Deste modo, encarna uma resistência a forças sistêmicas de destruição e compromete-se com a construção, em coresponsabilidade, de um mundo que reconhece na interdependência global e no valor igualitário de cada vida os fundamentos éticos para combater a desigualdade⁷. Esta moldura fundamental “não é um princípio abstrato ou formal. Exigir que o outro viva é verdade tanto para os laços familiares ou de parentesco quanto para os laços transnacionais e globais”⁸. Contudo, a efetividade da não-violência enquanto estratégia coletiva e transnacional é habitualmente questionada por perspectivas antropológicas pessimistas sobre o humano enquanto ser “naturalmente” destrutivo e conflituoso (tenhamos presente que esta é a base teórica, por exemplo, do contrato social de Hobbes)⁹. Estará então a força da não-violência comprometida por essas

⁵ Cf. George Yancy, “Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime,” *The New York Times* (July 10, 2019), s/p. www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Consultado em julho de 2020.

⁶ Desenvolvida no seu livro *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind* (New York: Verso) publicado em fevereiro de 2020.

⁷ Cf. Judith Butler, *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind* (New York: Verso, 2020), pp. 20-21.

⁸ Judith Butler em George Yancy, “Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime,” [entrevista online] *The New York Times* (July 10, 2019), s/p. Tradução da autora. www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Consultado em julho de 2020.

⁹ Lê-se em *Leviatã* (São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1651]), 113: “o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (p. 109), pelo que da “lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (p. 113).

perspetivas ou, pelo contrário, sairá reforçada precisamente pela admissão da conflitualidade dos interesses humanos? E de que modo podem uma ética e política de não-violência conter ou trabalhar a hostilidade potencialmente destrutiva dos laços sociais?

A não-violência não emerge necessariamente de uma parte pacífica da alma¹⁰; muitas vezes é uma expressão de raiva, de agressividade e de indignação que, não sendo exclusivamente negativa, pode subverter o ato destrutivo pela afirmação dos laços sociais. O que dissolve este aparente paradoxo é o modo como a afetação é canalizada, isto é, a diferença entre reiterar a violência ou mudar efetivamente as estruturas institucionais e sociais que legitimam ações violentas¹¹. Nos momentos em que pareceria justificado o uso de violência, a força da não-violência concretiza-se e ganha sentido através de um ato reflexivo de (auto)conhecimento que põe em causa os mecanismos violentos. Partindo da opressão sofrida, escolhe-se obstaculizar a multiplicação dessa mesma violência.

A busca pela libertação não é e não pode ser simplesmente violenta, onde um opressor é violentamente rejeitado e deitado fora, mas é aquela em que os oprimidos se envolvem em práticas constantes e conscientes de autorreflexão; é uma ação que sempre ocorre por relação com a violência recebida dos opressores. Como consequência, a violência está ligada ao autoconhecimento.¹²

A violência está comprometida com alguma expressão de desigualdade (independentemente de esse compromisso ser ou não explicitamente formulado) já que o modo como se estrutura uma decisão de recurso à violência, mesmo como exceção, tem implícita uma escala de valorização de vidas e de relações. De um lado, as que merecem ser preservadas e protegidas, de outro aquelas que não contam¹³. “Afinal, quando as vidas de [...] minorias de todos os tipos são tiradas, isso é um sinal de que essas vidas não são tratadas como igualmente válidas”¹⁴ e, deste modo, pensa-se o combate à violência ligado à luta pela igualdade e liberdade. A não-violência sugere, assim, a transformação de algo que começa por ser do foro moral individual num vínculo ético-político coletivo consequente. Mais ainda, um vínculo revelador

¹⁰ Cf. Butler, *The Force*, 21.

¹¹ Butler, *The Force*, 21. Em acréscimo, tenhamos presente que, como fenómeno multifacetado, a violência admite, além do confronto físico, outras formas materiais, assim como formas normativas, textuais, sociais, emocionais, linguísticas, estatais, epistémicas, económicas ou, ainda, legais.

¹² Gavin Rae & Emma Ingala (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics* (New York: Routledge, 2019), 6. Tradução da autora.

¹³ Cf. Butler, *The Force*, 17.

¹⁴ Butler e Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

das condições sociais da vida política pelas quais nos encontramos ligados uns aos outros, “numa aliança apaixonada e assustadora, muitas vezes apesar de nós mesmos, mas, no fim de contas, para nós mesmos, para um ‘nós’ que está constantemente em formação”¹⁵.

Quando há vidas que são desvalorizadas, excluídas ou lidas como irrecuperáveis ou marginais, a indiferença e/ou impunidade de certos atos violentos instala-se tacitamente. A gramática do racismo, da xenofobia, da transfobia, da desconsideração sistêmica pelos pobres, da misoginia e homofobia opera desse modo. As obrigações éticas globais devem responder às razões por que cada vida deverá então preocupar-se em proteger o bem-estar de outra vida que não está diretamente ligada por laços de sangue, afetivos, familiares ou comunitários. Esta reflexão convoca assim uma reformulação da noção de igualdade e uma crítica ao individualismo.

Quando entendida como um direito individual ou de grupo (como o direito à igualdade de tratamento), a igualdade pressupõe um sujeito desprovido de privilégios, mas não informa que obrigações sociais daí emergem e de que modo a desigualdade falha essas obrigações. Reformular a igualdade com base na interdependência e nas relações que definem a existência social é, pelo contrário, fazer uma reivindicação coletiva da sociedade. Em rigor, é reivindicar o social como a estrutura necessária para que as imagens de igualdade, liberdade e justiça sejam realizadas e ganhem sentido¹⁶. As reivindicações de igualdade que emergem das relações entre as pessoas e em nome dessas relações distanciam-se do sujeito individualista que elabora os seus fundamentos na autossuficiência¹⁷. A crítica ao individualismo permite, em acréscimo, expor ficções sociopolíticas que naturalizam certas atribuições do indivíduo (homem, adulto, racional, independente, soberano, saudável) e que replicam o contrato social hobbesiano. A pergunta “O que devo fazer?” transmuta-se, com essa crítica, em “Quem sou eu em relação com os outros?” e “Que relação é esta?”¹⁸. Por isto, repensar o individualismo torna-

¹⁵ Judith Butler, “Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation,” *The Journal of Speculative Philosophy* (2012), vol. 26, n.º 2, p. 150. Tradução da autora.

¹⁶ Cf. Butler, *The Force*, 45.

¹⁷ O legado da ontologia individualista da modernidade perdura na ideia do indivíduo soberano, orientado pela razão e vontade, com direito à liberdade e à autorrealização. Pressupõe uma autossuficiência que o liberalismo e neoliberalismo fomentam e exploram. Este individualismo falha, porém, em capturar o campo de interdependências e relação-lidade em que liberdade e autorrealização, elas mesmas, se inscrevem (cf. Judith Butler & Athena Athanasiou, “*Dispossession: The Performative in The Political*” (Cambridge: Polity Press, 2013) e cf. Irandina Afonso & Paula Cristina Pereira, “Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força”, *Argumentos de Razón Técnica* (2019), n.º 22, 161-176.

¹⁸ Cf. Judith Butler em Masha Gessen et al., “Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage,” *The New Yorker* (9 Feb. 2020), s/p [entrevista online]. Tradução da autora.

-se crucial na medida em que “nos entendemos como criaturas vivas ligadas a criaturas humanas e não humanas, a sistemas e redes de vida inteiros”¹⁹. Pela noção de interdependência entende-se que infligir ou permitir violência contra outra pessoa constitui um ataque às relações sociais pelas quais cada pessoa é, afinal, definida.

Indicia-se, portanto, a relevância de um imaginário político que reconsidere as bases legitimadoras do contrato social e, ainda, do “homem natural”²⁰. No fundo, o contrato social substitui a “lei natural” de violência de todos contra todos, por outra produzida para impor limites e, por inércia, legitimar o uso de violência em circunstâncias determinadas (quanto mais não seja para punir quem quebra o contrato)²¹. De um modo mais abrangente, devido ao carácter impositivo da lei, pode dizer-se que os contratos legais sempre inscrevem alguma forma de violência²², donde emerge a pergunta: “pode esperar-se alguma possibilidade totalmente não-violenta de resolução dos conflitos?”. Walter Benjamin responde que sim, “sem dúvida”, mas remete esta possibilidade para uma esfera privada, extrajurídica, entre pessoas civilizadas onde “[c]ortesias, simpatias, paz, confiança e tudo o mais que aqui possa ser mencionado são as suas pré-condições subjetivas”²³. Contudo, a seu ver, a manifestação objetiva da resolução não-violenta seria incontornavelmente “determinada pela lei [...]. Portanto, nunca se aplicam diretamente à resolução de conflitos entre pessoas, mas apenas a questões relativas a objetos”²⁴. Em contraposição, destaco a proposta para um vín-

Disponível em <https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage>. Consultado em julho de 2020.

¹⁹ Butler em Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

²⁰ Cf. Butler, *The Force*, 31.

²¹ Cf. Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in Marcus Bullock & Michael W. Jennings (eds.), *Walter Benjamin: selected writings, vol. I, 1913-1926* (Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 [1921]), 243-244.

²² Como refere Walter Benjamin: “Acima de tudo, somos obrigados a notar que uma resolução totalmente não violenta de conflitos nunca pode levar a um contrato legal. Na realidade, este último conduz em última instância, por mais pacificamente que tenha sido celebrado pelos intervenientes, a uma possível violência. Concede a qualquer das suas partes o direito de recorrer a alguma forma de violência contra a outra, caso tenha sido responsável por infração das condições acordadas. Mas não só: tal como o resultado, a origem de todo contrato aponta também para a violência. Ainda que não esteja diretamente presente numa formulação legislativa, a violência encontra-se representada na medida em que o poder que garante um contrato legal é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que a violência não seja introduzida no próprio contrato” (*Critique of Violence*, 243). Tradução da autora.

²³ Benjamin, *Critique of Violence*, 244. Tradução da autora.

²⁴ Benjamin, *Critique of Violence*, 244.

culo ético-político de não-violência de Judith Butler que, a meu ver, é mais ambiciosa e radical: é precisamente na esfera das relações sociais, de pessoa para pessoa e não apenas entre bens materiais, que o princípio desse vínculo se insere, ao ponto de admitir “uma maneira de trazer à realidade outra realidade que não se baseia em lógicas instrumentais [...] que reproduzem a violência estatal”²⁵.

Quanto ao “homem natural”, estabelecido como categoria primária ou pré-sociedade, relega para segundo plano a interdependência e a possibilidade de formação do sujeito pelas relações sociais²⁶. Nega as condições fundamentalmente relacionais da nossa dependência (desde logo, nascemos numa condição de dependência radical), o que o impede de ver que, em vez de autossuficiente, “o sujeito é simultaneamente constituído e destituído pela vulnerabilidade, pela relacionalidade, pela dependência e pela desposseção”²⁷. Infere-se daqui que a luta pela não-violência não pode ser uma luta individual porque depende do outro e, portanto, é uma questão de “ethos comunitário” e de instituições, uma responsabilidade coletiva²⁸. É desta responsabilidade coletiva, onde a solicitação do distante e do desconhecido opera como uma solicitação ética, que a não-violência pode emergir enquanto ética *não-egocêntrica*, isto é, que não menoriza a preservação do Outro²⁹.

Também no exemplo da introdução, a propósito da mobilização internacional inspirada em George Floyd, vemos como, hoje em dia, o longe e o perto se transfiguram e se expressam em esferas não físicas ou não presenciais da proximidade:

[...] algo diferente está a acontecer quando uma parte do globo se insurge em indignação moral contra ações e eventos que acontecem noutra parte do mundo, uma forma de indignação moral que não depende da partilha de uma língua ou de uma vida comum fundada na proximidade física. Vemos nestes casos a emergência efetiva no espaço e no tempo de laços de solidariedade. Estes são tempos em que, apesar de nós mesmos e à revelia de qualquer ato intencional, somos solicitados por imagens de sofrimento distante, de maneiras que compelem a nossa preocupação e nos solicitam a agir, isto é, a expressar a nossa objeção e a registar a nossa resistência à violência através de meios políticos concretos³⁰.

²⁵ Butler, *The Force*, 203. Tradução da autora.

²⁶ Cf. Butler, *The Force*, 31-32.

²⁷ Rae & Ingala, *The Meanings*, 200. Tradução da autora.

²⁸ Cf. Judith Butler & Jill Stauffer, “Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War”, *The Believer*, May 1st 2003, s/p [entrevista online], disponível em An Interview with Judith Butler - Believer Magazine. Consultado em março de 2021.

²⁹ Cf. Judith Butler, “Giving an Account of Oneself” (New York: Fordham University Press, 2005), 37-39.

³⁰ Butler, *Precarious Life*, 135. Tradução da autora.

Nesta proximidade pelo sofrimento e pela solidariedade acentua-se a consciencialização de que, para persistir como corpo e como existência humana, há dependências (desde logo para o bem-estar e a segurança) que conflituam com a hipotética autossuficiência do indivíduo. O direito a persistir é reequacionado, assim, por uma moldura epistémica que configura esse direito como um direito social e não apenas individual. A crítica ao individualismo transfere então o fulcro conceptual do indivíduo para os laços sociais que produzem e moldam o próprio indivíduo³¹. Deste modo, as relações de interdependência constituem o fundamento da não-violência enquanto ato ético coletivo com obrigações relacionais de preservar vidas e as condições para a vida. Podem distinguir-se, então, dois tipos de ética: “uma ética violenta, que resulta da fantasia de individualismo e autossuficiência sem encargos, e uma ética da não-violência, que é a ética de um sujeito despojado, extático, exposto, relacional e vulnerável”³².

A não-violência não ignora, portanto, a destrutibilidade constituinte ou potencial de qualquer relação social. Mas reconhece o labor necessário e desafiante de prevenir, gerir e solucionar por via não-violenta as possíveis ruturas (intermitentes ou permanentes) no e do viver em comum.

2. A não-violência militante e comprometida

Restringir as práticas ético-políticas a uma dimensão individual, à decisão ou ética de virtude que reflete o carácter do indivíduo, leva a perder de vista uma leitura corpórea da igualdade³³. A suscetibilidade dos corpos à destruição e as obrigações éticas globais pelas quais essa destruição deve ser contida são entendidas a partir de uma condição radical e transversal de vulnerabilidade e interdependência, onde a igualdade é traduzida, não por uma distribuição igualitária de direitos individuais, mas segundo uma *equal grievability* ou, se se preferir, uma igualdade pelo sofrimento³⁴. As vidas

³¹ Cf. Butler, *The Force*, 15 e cf. Emma Ingala, “Judith Butler: From a Normative Violence to an Ethics of Non-Violence,” in Gavin Rae & Emma Ingala (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*, pp. 191-208 (New York: Routledge, 2019).

³² Ingala, *Judith Butler*, 199-200. Tradução da autora.

³³ Cf. Butler, *The Force*, 57.

³⁴ Importa notar que *equal grievability* é um termo de Judith Butler em *The Force of Non-Violence*, (p. 40 e seguintes); e a minha escolha por “igualdade pelo sofrimento” pretende traduzir o sentido do termo; carecendo de tradução inequívoca, com a minha adaptação pretendo corresponder à condição existencial que congrega os sentidos da dor (física e moral), do suportar, do perseverar e do resistir, presentes quer durante a vida, quer no processo de perda e luto - esta dualidade refere-a Judith Butler no seu conceito e é alargada na citação que figura na linha seguinte do texto.

humanas têm valor igual no sentido em que, para persistir, precisam de reconhecimento e proteção: “[s]er valorizado ou reconhecido é ser interpelado de tal maneira que se saiba que a nossa vida é importante, que a perda da nossa vida será lamentada; que o nosso corpo é tratado para viver e prosperar, cuja precariedade deve ser minimizada, que as condições para florescer serão disponibilizadas”³⁵. Mas aquém desse horizonte de igualdade, o que presenciamos é, na verdade, “a organização social da violência e do abandono, que atravessa as operações soberanas e biopolíticas do poder”³⁶. E é sobre esta organização do panorama atual que deveremos focar a luta agressiva da não-violência.

Assuntos tão diversos como a violência de estado, o abandono de migrantes, o feminicídio ou as crises ambientais referem a violência como conceito relacional, isto é, que convoca outros conceitos para a sua análise. Intersecta a intersubjetividade, as relações institucionais, a linguagem, a subjetividade e a lógica, o que torna improdutivo reduzir a violência à sua dimensão física³⁷. Estas dimensões da violência não deixam de ressoar num modo contemporâneo de política que Slavoj Žižek designa *post-political bio-politics*³⁸, onde a incitação política dos cidadãos é conseguida por recurso ao medo (medo dos refugiados, dos imigrantes, de catástrofes ecológicas, do controlo excessivo do estado, do assédio sexual, do crime, etc.) e é consubstanciado numa regulação e administração da vida da população. Ironicamente, por recorrer ao medo do outro como princípio mobilizador, trata-se de uma política que renuncia à própria dimensão constitutiva da política³⁹. É naquela base interseccional e nesta “biopolítica que é, em última instância, uma política do medo”⁴⁰, que a ideia de *equal grievability* se liga também – na forma de princípio organizador das instituições e da estruturação social da saúde, alimentos, habitação, emprego, vida sexual e vida cívica – à ideia de interdependência e ao “porquê” e “como” praticar a não-violência de forma militante (no sentido de convicção e trabalho continuado).

Sem dever nada à potencial complexidade e imprevisibilidade das ações humanas, a realização plena da não-violência nem sempre é conseguida na prática – enquanto ideal, e não um princípio absoluto, a não-violência desig-

³⁵ Butler, *The Force*, 59. Tradução da autora.

³⁶ Butler, *The Force*, 61. Tradução da autora.

³⁷ Cf. Rae & Ingala, *The Meanings*.

³⁸ In *Violence, Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008), 40: “‘pós-política’ é uma política que reivindica o abandono de velhas lutas ideológicas e se especializa na gestão e administração, enquanto ‘biopolítica’ designa como objetivo principal a regulação da segurança e do bem-estar das vidas humanas”. Tradução da autora.

³⁹ Cf. Žižek, *Violence*, 40-41.

⁴⁰ Žižek, *Violence*, 40. Tradução da autora.

na um processo assíduo de luta, uma negociação com as ambiguidades éticas e políticas. Os possíveis realizam-se, portanto, nos interstícios das normas e políticas vigentes. Também nos espaços indeterminados das regulações biopolíticas e, ainda, nas oportunidades que as inflexões teóricas suscitam para outros entendimentos de violência e não-violência. Qualquer política consistente de não-violência deveria associar-se a uma exposição crítica dos critérios que separam as vidas que contam daquelas que não contam, indo mesmo além da vida humana em prol da preservação do mundo⁴¹. Estes critérios são operados por um grupo ou comunidade, ou nos termos de um discurso ou de políticas institucionais⁴². A linguagem, os media, os âmbitos culturais e intersubjetivos criam as condições do reconhecimento de vidas. Mas essas condições também podem (devem) ser estabelecidas quando tudo parece negá-las através, por exemplo, do protesto e da performatividade política⁴³. Com corpos que revelam nas praças públicas a vulnerabilidade ao imprevisível e ao risco de violência, que se responsabilizam pela segurança do corpo a seu lado e afirmam “nós contamos”, “estamos aqui”. Numa perspectiva corpórea da igualdade há condições para afirmar que a não-violência, além de dizer “não” a um mundo violento, “cria o eu e a sua relação com o mundo de uma nova maneira. A não-violência é, portanto, uma posição ética, uma postura crítica e uma ação performativa”⁴⁴.

Como exercícios de agência política alternativa, os movimentos ativistas não-violentos podem expor publicamente os mecanismos e limites artificiais da conformidade, reivindicar que não há vidas “irreais”. Representados um pouco por todo o globo (como o *Black Lives Matter*, as *Mães da Praça de Maio*, *Women in Black* ou, ainda, *Ni Una Menos*)⁴⁵, enfrentam a atmosfera de medo em torno daqueles cujas vidas e identidades são fundamentalmente desprotegidas e/ou aniquiladas num contexto que os equivale a alvos necropolíticos⁴⁶. A não-violência é, portanto, operadora de uma redução da desigualdade social pela diluição da distinção entre vidas valorizadas e desvalorizadas e aponta, ainda, uma igualdade radical como pré-condição para uma ética de não-violência *sem exceções*⁴⁷. E destaque sem exceções para

⁴¹ Cf. Butler, *The Force*, 199-200.

⁴² Cf. Butler. *The Force*, 105.

⁴³ Cf. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge: Harvard University Press, 2018), 196-197.

⁴⁴ Ingala, *Judith Butler*, 201. Tradução da autora.

⁴⁵ Estes e outros exemplos podem ser encontrados em *War Resisters' International*: https://wri-irg.org/en/network/about_wri e também em *Waging Nonviolence People Powered News & Analysis*: <https://wagingnonviolence.org/>.

⁴⁶ Cf. Butler em Gessen, *Judith Butler Wants*, s/p e cf. Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* vol. 15, nº 1 (2003), 11-40.

⁴⁷ Cf. Butler, *The Force*, 56.

denotar o que penso ser uma superação desta proposta relativamente a outras teorizações sobre a violência, como a de Hannah Arendt, onde figura que “tanto na vida pública como na vida privada há situações onde a própria rapidez de uma ação violenta é talvez o único remédio adequado”⁴⁸. Como vimos, Butler propõe a canalização da agressividade, não como reação imediata a um estímulo violento, mas como luta reflexiva para mudança efetiva das estruturas institucionais e sociais que legitimam ações violentas. Esta consideração desafia e faz sobressair a contradição inscrita noutra frase de Arendt: “em certas circunstâncias, a violência – que atuando sem argumentos ou discussões e sem atentar para as consequências – é a única maneira de se equilibrar a balança da justiça de maneira certa”⁴⁹. Pode questionar-se até que ponto será lícito esperar equilíbrio e justiça de atuações reativas que, sem argumentos e desatentas às consequências, nada mais propõem do que a “resolução” imediata de casos particulares pelas próprias mãos.

Além de operar uma redução da desigualdade social, a não-violência inscreve-se num compromisso com uma desconstrução de violências sistêmicas. A análise das molduras epistemológica e normativa que circunscrevem a designação de violência e, ainda, de que modo operam essas categorias na diferenciação e justificação do uso da violência⁵⁰, pode revelar-se mais consequente do que tentar redefinir a violência⁵¹. Mais importante ainda quando é difícil perceber quais, e de que modo, os atos de violência individuais são encorajados, permitidos ou desculpados pelas estruturas sociais⁵², o que confirma um enleamento cerrado entre indivíduo e sociedade:

[...] embora a mudança possa ocorrer ao nível individual, os modelos de justiça restaurativa dizem-nos que os indivíduos mudam no contexto de comunidades e de relações, e é assim que as novas estruturas de relacionamento são construídas e as mais antigas são desmanteladas. Por sua vez, isto significa que a ética deve tornar-se mais do que um projeto individual de autorrenovação, uma vez que as vidas são renovadas na companhia de outras. São essas relações que nos sustentam e, como tal, merecem a nossa atenção e compromisso coletivos.⁵³

⁴⁸ Hannah Arendt, “A Special Supplement: Reflections on Violence,” *The New York Review of Books*, February 27, vol. 12, n° 4 (1969), 13. Tradução da autora.

⁴⁹ Arendt, “A Special Supplement”, 13.

⁵⁰ Cf. Ingala, *Judith Butler*, 192 e cf. Butler, *The Force*, 136-138.

⁵¹ Ingala, *Judith Butler*, 203. A violência é sempre interpretada, procurar a sua definição é já de algum modo “uma interpretação baseada nos parâmetros exegéticos e axiológicos estabelecidos pelo quadro específico que a subtende. [...] [A] fronteira semiótica entre violência e não-violência não pode ser estabelecida porque depende de quadros de referência que estão sempre a mudar [...]”. Tradução da autora.

⁵² Cf. Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p.

⁵³ Butler em Yancy, *Judith Butler: When Killing*, s/p. Tradução da autora.

Daqui a responsabilidade de cada um em perguntar-se como vive com estas estruturas, como as reproduz ou lhes resiste. Neste enquadramento crítico insere-se outro ponto da análise suscitado também pelo exemplo da morte de George Floyd: a noção de *phantasmagoria*⁵⁴. Dimensão habitualmente acrítica, a fantasmagoria serve de base racional para deliberações morais e para justificar o uso da violência. As suas *formas politicamente consequentes*⁵⁵ traduzem esquemas de entendimento histórico-sociais que, de modo invisível e, por vezes, inconsciente reproduzem crenças, normas ou mitos discriminatórios⁵⁶. Possibilitam a aceitação de não-condenações em tribunal de muitos casos de violência doméstica, racial, policial, religiosa e de assédio sexual. Judith Butler refere numa entrevista de fevereiro de 2020 (portanto, ainda antes da morte de George Floyd):

[s]e pensarmos nos casos de violência policial contra mulheres negras, homens e crianças desarmados, ou na verdade a fugir, ou a dormir no sofá, ou completamente restringidos e a dizer que não conseguem respirar, suportamos razoavelmente que é manifesta a violência e a injustiça dessas mortes. No entanto, existem maneiras de ver esses mesmos vídeos que documentam a violência policial como provas de que o negro está prestes a cometer um ato terrivelmente violento. Como se pode ser persuadido disso? Quais são as condições de persuasão para que um advogado possa argumentar com base na documentação em vídeo que mostra um ato gratuito de violência? A única maneira de imaginarmos isso é se entendermos que a violência em potência é algo que as pessoas negras carregam nelas como parte da sua identidade. Isto é uma espécie de fantasmagoria racial.⁵⁷

A prática ética e política da não-violência não pode, portanto, sustentar-se exclusivamente na noção de um encontro “eu” vs. “tu”, nem na proclamação ou reforço de uma dada proibição (uma proibição de matar, por exemplo, aplica-se apenas àquelas vidas que são valorizadas, mas não às que são “inimagináveis” ou consideradas já perdidas). Essa prática critica o uso privilegiado de uma lógica instrumental da violência e de exceções à não-violência – esta lógica incorre, demasiadas vezes, em interpretações

⁵⁴ Cf. Butler, *The Force*, 24, 116, 203.

⁵⁵ Cf. Butler, *The Force*, 24.

⁵⁶ Por exemplo, crer que há uma “natureza” violenta nas pessoas de raça negra, que a homossexualidade desfaz a “hierarquia” familiar e a estrutura social, que os imigrantes roubam o trabalho dos cidadãos e impõem modos de vida, que a mulher é “naturalmente” passiva e o homem “naturalmente” forte e ativo ou, ainda, acreditar que os povos colonizados precisam de ser “civilizados” pelos colonizadores, etc.

⁵⁷ Cf. Gessen, *Judith Butler Wants*, s/p. Tradução da autora.

anacrônicas de “indivíduo”⁵⁸ (ou do “eu”) e do que lhe constitui uma ameaça. Quem/quê é este “eu” que se defende? Um indivíduo e seus familiares diretos? Um grupo de pessoas ou um país? Uma fé? Todos os seres vivos e recursos naturais? Repensar que relações formam o indivíduo e qual a sua abrangência permite criticar a lógica instrumental que tanto justifica meios e fins quanto práticas excludentes e preconceituosas⁵⁹. Daí que seja imperioso distinguir entre critérios para a violência como princípio e critérios para determinar fins justos ou injustos. Contudo, permanece em aberto uma questão fulcral: se “a violência, por princípio, poderia ser um meio moral, mesmo que apenas para fins justos”⁶⁰. Eis-nos perante a árdua e necessária tarefa de encontrar outro critério, ainda mais fino, que discrimine dentro da própria esfera de meios e não atenda aos fins que serão servidos por esses meios⁶¹.

3. Considerações finais

Reconhece-se a dificuldade e a hostilidade que advêm de uma coabitação que nunca escolhemos, mas de onde emergem, ainda assim, obrigações éticas globais. Uma vez que não se escolhe com quem coabitar o mundo, deve-se honrar a obrigação de preservar as vidas daqueles que possivelmente não iremos amar, conhecer ou escolher⁶². Depois, estas obrigações não nascem de um contrato que garante as condições de vida, nem são fruto de uma escolha, mas sim das próprias condições sociais da vida política, condições estas que são também a condição de possibilidade dos ideais (justiça, igualdade, liberdade) pelos quais nos inscrevemos na violência⁶³. Essas condições sociais expõem e confirmam a precariedade fundamental do humano que o leva a procurar formas políticas e económicas de diminuir a desigualdade. É nessa coabitação que ambiciona a igualdade e a redução da precariedade, que se conforma “o objetivo a ser alcançado por qualquer luta contra a subjugação e a exploração, mas também os objetivos que começam a ser alcançados nas práticas de aliança que se estabelecem através das distâncias para atingir esses mesmos objetivos”⁶⁴.

⁵⁸ Cf. Butler & Athanasiou, *Dispossession*, 3, 70-74, 116. Isto é, continuando hoje, em contexto de globalização e multiculturalismo, a conceber o “indivíduo” como individualidade autocontida, herdeira do solipsismo cartesiano, sem abertura à alteridade e não-relacional.

⁵⁹ Cf. Butler, *The Force*, 17-21.

⁶⁰ Benjamin, *Critique of Violence*, 236. Tradução da autora.

⁶¹ Benjamin, *Critique of Violence*, 236.

⁶² Cf. Butler, *Notes Toward*, 121.

⁶³ Cf. Butler, *Notes Toward*, 45, 101, 211.

⁶⁴ Butler, *Precarious Life*, 150. Tradução da autora.

As posições de violência e não-violência não são puras, nem se excluem mutuamente⁶⁵. Desenhar limites ao uso da violência ou pensá-la como um meio que, depois de atingido o seu fim, não voltará a ser utilizado, é uma ilusão de controlo porque há demasiadas variáveis (humanas e materiais) e imprevistos a ter em conta. Assim também com a não-violência: como an-terver o momento em que um protesto não-violento pode tornar-se violento e reduzir-se a montras partidas? Numa esfera que envolve a afeção e a destrutibilidade inerentes às relações sociais (sabemos que somos capazes de infligir e de sofrer violência), violência e não-violência relacionam-se, pois, em tensão, mas é precisamente nesta tensão que a não-violência reforça o seu papel e a sua força para impedir ciclos viciosos. Porque não é desprovida de agressividade, a não-violência configura uma vigilância pela autorreflexão⁶⁶, segundo um processo inquietante que oscila entre uma tentadora cedência à explosão violenta e um moldar da agressividade contra a escalada da violência. Pode dizer-se que a não-violência troca os fins da agressão: em vez de violência, propõe a luta⁶⁷.

As expressões da violência sugerem, pela sua inscrição na dimensão normativa, ética, antropológica, ontológica e epistemológica do viver em-comum, “como funciona a violência: ela petrifica e estabiliza uma visão particular de mundo que é posteriormente representada como natural e definitiva”⁶⁸. As reações violentas a essas ontologias petrificadas respondem segundo essa mesma caracterização, “já que muitas vezes procuram justificar-se com base numa estabilização alternativa – por exemplo, a fantasia da invulnerabilidade, o direito à autopreservação ou a reificação da condição de perseguição”⁶⁹. A não-violência, pelo contrário, configura uma suspensão ou interrupção deste ciclo vicioso de estabilizações e dos atos que se tornam intoleráveis; cria espaço para a relacionalidade, para a irrupção de futuros que desafiam a violência sem, no entanto, reproduzir os seus termos.

Fazendo jus a essa condição relacional, uma prática social e política da não-violência requer solidariedades abertas e interseccionais que insistem que todas as vidas podem e devem ser igualmente valorizadas⁷⁰. Aqui têm lugar oposições às formas biopolíticas de racismo e às lógicas de guerra que regularmente distinguem as vidas dignas de salvaguarda daquelas que o não são. Estas são as formas que, por exemplo, denominam como “danos colaterais” as mortes de civis ou, ainda, que designam populações como “obstru-

⁶⁵ Cf. Ingala *Judith Butler*, 200.

⁶⁶ Cf. Ingala, *Judith Butler*, 200 e Cf. Butler, *The Force*, 172 e 183.

⁶⁷ Cf. Ingala *Judith Butler*, 201.

⁶⁸ Ingala, *Judith Butler*, 201. Tradução da autora.

⁶⁹ Ingala, *Judith Butler*, 201.

⁷⁰ Cf. Butler, *The Force*, 106, 118-121.

ções a objetivos políticos e militares”⁷¹. Recorrer à construção fantasmática dos perfis potencialmente “destrutivos” de populações/etnias faz parte, além dos jogos bélicos, de uma gestão biopolítica das populações. Por exemplo, difundir a ideia de que os migrantes destruirão modos de vida e valores culturais acaba por autorizar a destruição – ou a morte lenta em campos de refugiados – de populações que são assim fantasmaticamente interpretadas⁷².

Combater aqueles que estão comprometidos com a destruição sem, contudo, replicar a sua destrutividade é a tarefa de uma ética e política não-violentas. Pode assim ser afirmado que, num mundo onde a violência é cada vez mais justificada em nome da segurança, dos nacionalismos e neofascismos, a não-violência é uma prática e um ethos anti institucional⁷³. O poder político e ético da não-violência reside precisamente na exposição dos mecanismos e na resistência aos artificios pelos quais a violência sistémica viabiliza a destruição daqueles que ameaçam as hierarquias de valor e de proteção.

Bibliografia

- Afonso, Irandina & Pereira, Paula Cristina (2019). Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 22 (2019), 161-176. <http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.07>.
- Arendt, Hannah. A Special Supplement: Reflections on Violence. *The New York Review of Books*, February 27, vol. 12, nº 4 (1969). Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/1969/02/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>.
- Benjamin, Walter. “Critique of Violence”, in Bullock, M. & Jennings, M. W. (eds.). *Walter Benjamin: selected writings, vol. I, 1913-1926*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996 [1921].
- Butler, Judith. Violence, Mourning, Politics. *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 4, nº 1 (2003), 9-37. Doi: 10.1080/15240650409349213
- _____. *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005.
- _____. Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, nº 2 (2012), 134-151. Doi: 10.5325/jspecphil.26.2.0134
- _____. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- _____. *The Force of Non-violence, An Ethico-Political Bind*. New York: Verso, 2020.

⁷¹ Cf. Butler, *The Force*, 62.

⁷² Butler, *The Force*, 62.

⁷³ Cf. Butler, *The Force*, 61.

- Butler, Judith & Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in The Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Butler, Judith, & Stauffer, Jill. Peace is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War. *The Believer*, May 1st 2003 [online], disponível em An Interview with Judith Butler – Believer Magazine. Acedido em março de 2021.
- Gessen, Masha et al. Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage [online]. *The New Yorker*, 9 Feb. 2020, <https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage>. Acedido em julho de 2020.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1651].
- Ingala, Emma. “Judith Butler: From a Normative Violence to an Ethics of Non-Violence”, in Rae, Gavin & Ingala, Emma (eds.), *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*, pp. 191-208. New York: Routledge, 2019.
- Mbembe, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, vol. 15, nº 1 (2003), 11-40. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Rae, Gavin & Ingala, Emma (eds.). *The Meanings of Violence, From Critical Theory to Biopolitics*. New York: Routledge, 2019.
- Yancy, George (July 2019). Judith Butler: When Killing Women Isn’t a Crime [online]. *The New York Times*, 10 July 2019, www.nytimes.com/2019/07/10/opinion/judith-butler-gender.html. Acedido em julho de 2020.
- Zizek, Slavoj. *Violence, Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008.