

## **ROMPENDO COM A VIOLÊNCIA INSTITUCIONALIZADA: REFLEXÕES SOBRE O CORPO ENQUANTO *LOCUS* ANALÍTICO<sup>1</sup>**

Léa Tosold

doutoranda do Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo

leatosold@gmail.com

### **Resumo:**

Partindo de uma compreensão de violência enquanto fenômeno institucionalizado, este *paper* procura destacar o potencial de três distintas abordagens teóricas que privilegiam o corpo enquanto *locus* de análise a fim de lidar com o problema da naturalização, (re)atualização e aprofundamento da violência na sociedade: o conceito de precariedade, proposto por Judith Butler; a noção de trauma compartilhado, proposto por Grace M. Cho; e a conceitualização sobre dor, elaborada por Veena Das. Ao argumentar que a geração de uma predisposição afetiva anti-hegemônica que permite o rompimento para com a espiral de violência institucionalizada demanda um laborioso esforço coletivo e cotidiano de compartilhamento e elaboração de experiências nos próprios termos das pessoas envolvidas, proponho, com base na obra de Fanon, uma defesa de movimentos de autodeterminação.

**Palavras-chave:** violência institucionalizada; corpo; autodeterminação; Judith Butler; Grace Cho; Veena Das; Frantz Fanon.

---

<sup>1</sup> Trabalho preparado para apresentação no III Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdades, Brasília, 11-13 de maio de 2016.

*These things by women saved  
are all we have of them*

*or of those dear to them  
these ribboned letters, snapshots*

*faithfully glued for years  
onto the scrapbook page*

*these scraps, turned into patchwork,  
doll-gowns, clean white rags*

*for stanching blood  
the bride's tea-yellow hadkerchief*

*the child's height penciled on the cellar door  
In this cold barn we dream*

*a universe of humble things —  
and without these, no memory*

*no faithfulness, no purpose for the future  
no honor to the past*

- Adrienne Rich

## **Introdução**

Neste texto, procuro explorar como propostas teóricas que privilegiam o corpo enquanto *locus* analítico podem oferecer instrumentos normativos que contribuam em viabilizar o rompimento para com a espiral de violência institucionalizada que se alimenta das diferenças de gênero, raça/etnia e classe, (re)atualizando e aprofundando-as.

Apresentando alguns dos argumentos que venho trabalhando em minha pesquisa de doutorado, focarei em três abordagens teóricas que, cada uma à sua maneira e com diferentes propósitos, buscam, no entanto, oferecer perspectivas analíticas para lidar com a experiência da violência a partir do corpo: o conceito de precariedade, proposto por Judith Butler (2004; 2009), a noção de trauma compartilhado, sugerida por Grace M. Cho (2008), e a conceitualização sobre a dor, elaborada por Veena Das (2007) com base no aporte teórico de Ludwig Wittgenstein.

### **Sobre a violência: considerações iniciais**

*A refocusing of contemporary politics on the illegitimate and arbitrary effects of state violence (...) may well reorient the Left beyond the liberal antinomies on which it currently founders.*

- Judith Butler

De início, é importante salientar que, neste texto, a leitura empreendida terá como enfoque, especificamente, a busca de caminhos para se romper com a violência *institucionalizada*, ou seja, a violência entendida não enquanto mero erro moral individual, mas enquanto fenômeno de injustiça social, uma vez que, por seu caráter sistêmico, ela emerge como prática social, tolerada e consentida — quanto

não perpetrada — pelo próprio Estado<sup>2</sup> (YOUNG, 1990, pp. 39-65).

Tal recorte, longe de ser meramente arbitrário, procura lidar com o problema da naturalização da violência: no caso de violência institucionalizada, sabe-se que esta não é necessariamente percebida de imediato enquanto tal. Romper para com a espiral de violência envolve, portanto, igualmente refletir sobre os processos por meio dos quais a violência institucionalizada pode vir a ser desnaturalizada.

Procura-se, também, ao focar na violência enquanto fenômeno institucionalizado, evitar um problema comum às abordagens políticas sobre o tema, que é o de equiparar (a) práticas em geral esporádicas e pontuais de resistência de grupos oprimidos que envolvam ações que poderiam ser enquadradas como violentas às (b) formas de violência institucionalizada e sistemática, que servem, por sua vez, direta ou indiretamente à manutenção das estruturas de dominação vigentes na sociedade<sup>3</sup>. Seguindo Frantz Fanon (2005 [1961]), parto do princípio de que, ao igualar analiticamente aquilo que, no tecido social, insere-se em um quadro de enorme desigualdade em termos de correlação de forças contribui para ocultar, ou no mínimo atenuar, a violência institucionalizada, especialmente quando perpetrada por parte do Estado<sup>4</sup>.

---

2 O Estado tem sido apontado como o principal agente global responsável pela incidência de violência no tecido social (BHAVNANI; COULSON, 2004).

3 Tal diferenciação analítica, evidentemente, não significa dizer que membros de grupos oprimidos não sejam agentes de violência institucionalizada: basta acessarmos as estatísticas sobre violência de gênero que, sendo estrutural e sistemática, toma corpo em todos os âmbitos sociais por diversos agentes sociais. É, portanto, naturalizada enquanto prática social e, como aponta boa parte da crítica feminista, contribui para a manutenção das estruturas vigentes de dominação social como um todo (FEDERICI, 2004; SEGATO, 2013).

4 Tal fenômeno se observa, por exemplo, na retórica discursiva que, em casos de repressão em manifestações populares, procura legitimar um desproporcional uso da força por parte da polícia enquanto equiparável às possíveis supostas práticas de violência por parte de manifestantes.

Sobre a relação entre Estado e violência, esta configura-se, não raro, um tabu no campo da teoria política normativa contemporânea<sup>5</sup>: via de regra, a violência institucionalizada perpetrada pelo Estado é tomada como um comportamento *desviante* de sua natureza, como uma exceção, impedindo um olhar crítico para as formas como política e violência — e, por analogia, política e guerra, política e racismo, política e feminicídio etc. — estariam mutuamente imbricadas. É como se bastasse uma ação corretiva ao ordenamento, sem que o próprio ordenamento, usando os termos de Giorgio Agamben, jamais fosse posto em questão (AGAMBEN, 2014 [1995], p. 19).

Teorias políticas como as empreendidas por estudiosxs tais quais Agamben e Achille Mbembe, por sair da tentativa de justificar a legitimidade do poder estatal, ajudam-nos a entender o quanto a violência institucionalizada, que toma uma aparência de mera exceção, pode, de fato, configurar-se como o próprio fundamento do fazer político (AGAMBEN, 2014 [1995]). Formas contemporâneas institucionais de “subjugation of life to the power of death” (MBEMBE, 2003, p. 39) chegam, inclusive, a ser nomeadas por Mbembe em seu conjunto como “necropolítica” (MBEMBE, 2003).

Ao questionar a pretensão de possível legitimidade na detenção do monopólio do uso da força, tais abordagens abrem caminho para analisar o papel central da ritualização da violência na manutenção das estruturas de poder, que teria, ao menos, quatro efeitos: (i) a criminalização de grupos oprimidos (invertendo, portanto, os termos da relação de opressão); (ii) a naturalização da violência; (iii) a geração de um sentimento mafioso de “fraternidade” entre grupos privilegiados coniventes e partícipes da opressão de grupos oprimidos (cf. SEGATO, 2013); bem como, no limite, (iv) a abertura de possibilidade para um continuado genocídio seletivo de determinados grupos populacionais.

---

5 Inluo aqui não apenas as teorias políticas normativas contemporâneas que remetem à tradição kantiana a partir da obra de John Rawls (1971), mas também as teorias de matriz multiculturalista (cf. KYMLICKA, 1995; TAYLOR, 2000 [1992]).

É, portanto, com base no entendimento de violência enquanto institucionalizada e central ao fazer político que se buscará abordagens que, partindo dos limites conceituais presentes na teoria política contemporânea, sejam mais promissoras em viabilizar o rompimento para com a espiral de violência institucionalizada que se alimenta das diferenças de gênero, raça/etnia e classe, (re)atualizando e aprofundando-as.

### **Pensando com o corpo: para além do conceito de humanidade comum**

*The white father told us: I think, therefore I am. The Black mother within each of us  
— the poet — whisper in our dreams: I feel, therefore I can be free.*

- Audre Lorde

A crítica teórica feminista, de maneira convincente, vem apontando que a solução para o problema da concepção subjacente de ser humano em teoria política — que, sendo abstrata, privilegiaria sob a máscara de uma suposta universalidade o homem branco heterossexual e proprietário enquanto norma — não seria apenas a de incluir retoricamente, tal qual mero adendo corretivo à teoria, também grupos sociais marcados por diferenças de gênero, raça/etnia e classe: antes, faz-se necessário compreender a reprodução das desigualdades enquanto constitutiva do próprio fazer teórico, estruturado de maneira a ocultar a persistência da violência institucionalizada (cf. p.ex. PATEMAN, 1988; FRASER, 1990)<sup>6</sup>. Como afirma Butler:

---

<sup>6</sup> Carole Pateman (1988), p.ex., argumenta que a desigualdade de gênero seria constitutiva das teorias do contrato social, de maneira que não bastaria apenas ampliar conceitos como cidadania e humanidade comum também a mulheres: antes, seria necessário fazer uma revisão dos próprios fundamentos teóricos enquanto condicionantes das desigualdades de gênero.

Me refiero no sólo a seres humanos no considerados humanos, y de allí a una concepción restritiva de lo humano sobre la cual se basa su exclusión. No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico (...) (BUTLER, 2004, p. 59)

Sob essa perspectiva, a própria pergunta “o que é o ser humano?”, ou, ainda, “onde começa a vida?” pode, em si, ser problematizada: ao adentrar questões epistemológicas abstratas de cunho moral (BUTLER, 2009, p. 16), não só demandaria (i) uma concepção substancial de humanidade — ainda que mínima — acerca da qual seria muito difícil gerar adesão consensual<sup>7</sup>, mas também, e principalmente, (ii) eclipsaria a própria ilegitimidade da pergunta que arroga um poder regulatório de definir quem pode ou não fazer parte do que conta enquanto humano (cf. esp. BUTLER, 2009, pp. 33-61).

De fato, tal movimento assemelha-se ao que pontuam Achille Mbembe (2003) e Danny Hoffman (2011) sobre a autoridade soberana enquanto equivalente ao controle absoluto sobre o que conta enquanto humano e não humano, o que, no limite, marca a detenção de um poder arbitrário de decisão entre matar ou permitir viver (HOFFMAN, 2011, p. 18)<sup>8</sup>. Com isso, o que estaria em questão é menos a suposta tentativa de fixação final e totalizante de uma concepção de ser humano específica, mas sim, essencialmente, o poder de delinear a fronteira entre o humano e o não humano em si. Nos termos de Agamben, a soberania estatal corresponderia não propriamente “ao monopólio da sanção ou do poder”, mas sim ao “monopólio da decisão” (AGAMBEN, 2014 [1995], p. 23). De maneira quase ritualística, as fronteiras são, em vez de meramente definidas, incessantemente reatualizadas, afirmando o monopólio institucional sobre a vida por meio da violência.

Butler é fortemente crítica acerca da tentativa de estabilizar uma concepção

---

7 Butler ilustra esta questão teórica com o exemplo do debate sobre o aborto (cf. BUTLER, 2009, p. 16).

8 É o que Mbembe chama expressamente, como visto, de necropolítica (cf. MBEMBE, 2003).

substancial, ainda que mínima, de humanidade comum que pudesse potencialmente ser expandida a todos os grupos sociais, argumentando que tal movimento, em vez de ser inclusivo, reforça, contrariamente, hierarquias binárias mutuamente excludentes, minando a possibilidade de geração de empatia (cf. esp. BUTLER, 2009, pp. 33-61).

Como alternativa analítica que propiciaria romper com a espiral de violência (BUTLER, 2004, p. 14), Butler toma o corpo, então, como ponto de partida em sua proposta. É com base em uma nova ontologia do corpo que a autora propõe a noção de precariedade (*precariousness*) — a possibilidade de um reconhecimento mínimo de nossa própria fragilidade e vulnerabilidade a partir do contato com outras formas de vida (humanas e não humanas) — enquanto uma “ética de não violência” (BUTLER, 2004, p. 18) capaz de suscitar empatia sem incorrer nos problemas acima mencionados.

Em vez de incitar um questionamento sobre o que consistiria ou não uma vida em si, a noção de precariedade perguntaria, antes, se as condições sociais de persistência e florescimento da vida foram atendidas (BUTLER, 2009, p. 16). A ideia de precariedade permitiria, assim, “reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y de la pérdida” (BUTLER, 2004, p. 44).

Com base na teoria de Melanie Klein, Butler fundamenta a noção de precariedade na ideia de que a sobrevivência precede a moralidade (BUTLER, 2009, p. 15). Precariedade, portanto, suscitaria um reconhecimento/empatia por parte dx outrx diante (i) da finitude da vida, que é comum a todxs, (ii) da sua precariedade, uma vez que a vida requer certas condições mínimas para poder ser vislumbrada enquanto tal, e (iii) do fato de que, por vivermos socialmente, nossa vida depende fundamentalmente dxs outrxs para florescer, em um movimento de interdependência global (BUTLER, 2009, pp. 13-4; 31). Conforme a própria autora afirma:

The recognition of shared precariousness introduces strong normative commitments of equality and invites a more robust universalizing of rights that seeks to address basic human needs for food, shelter, and other conditions for persisting and “flourishing” (BUTLER, 2009, p. 28-9)

Entre a publicação de *Vida precaria: el poder del duelo y de la violencia* (2004) e *Frames of war* (2009), Butler desenvolve e aprofunda de maneira consistente a noção de precariedade, com o objetivo de disponibilizá-la como instrumento normativo. Ao incorporar a dimensão dos afetos não apenas como base, mas também como “the very stuff of ideation and critique” (BUTLER, 2009, p. 34), Butler logra evitar uma separação entre corpo e discurso, abrindo espaço, em seu argumento, também para a entrada do não racional. A própria discussão que ela realiza sobre a força dos afetos — como potencialmente transitivos (BUTLER, 2009, p. 62) — gerados pelos poemas escritos por prisioneiros de Guantánamo não só enquanto exemplar da nossa precariedade comum na condição de seres vivos, mas também enquanto capaz de mobilizar uma frente ampla de resistências diversas em favor dos direitos e da libertação dos presos políticos, é indicativa da forma como, especialmente em *Frames of war*, corpo e discurso atuam por meio do afeto, de maneira inseparável (cf. BUTLER, 2009, cap. 1). A transitividade dos afetos operaria uma transformação que, no reconhecimento da precariedade, torna possível aproximar os seres vivos, movendo-os a romper, na identificação afetiva, com a espiral de violência e assim reinscrever no mundo, por meio de ações de solidariedade, espaços em que a vida possa florescer.

Como bem aponta Butler, a resposta afetiva é, em si, imbuída de interpretação (BUTLER, 2009, p. 34). Ou seja, a resposta afetiva, embora incontrolável, não emerge do indivíduo isoladamente: ela é consequência de um campo de inteligibilidade que, mesmo não determinando, “in-forma”, por assim dizer, a resposta afetiva: os afetos são, portanto, também resultados de enquadramentos (*frames*) (BUTLER, 2009, p. 34), que funcionam como predisposições socialmente construídas para que percebamos algo de determinada maneira. Socialmente, há todo um aparato que procura, por meio da reprodutibilidade imagética e de discursos, garantir predisposições interpretativas

que (re)produzam a ordem hegemônica, de maneira a manter as hierarquias de poder. Segundo Butler, o fato de essas imagens e esses discursos que operam em favor do *status quo* precisarem constantemente ser reiterados e veiculados também em contextos alheios aos de sua produção gera, por sua vez, a possibilidade de emergir um enquadramento diverso do inicialmente previsto, rompendo com a lógica hegemônica: bastaria que se suscitem, em um diferente contexto, afetos distintos dos originalmente pretendidos (cf. BUTLER, 2009, cap. 1).

Concordando com tal conceitualização elaborada por Butler sobre como é possível, por meio dos afetos, romper com a lógica hegemônica, surpreende quão pouco ela diz acerca de como se formam, em determinados contextos, possibilidades de enquadramento menos permeáveis às injustiças — capazes, portanto, de desnaturalizar visões hegemônicas, interrompendo a própria (re)produção da violência institucionalizada.

Butler, limita-se — com reservas — a mostrar-se simpática à “produção de novos *frames*” (BUTLER, 2009, p. 52), tendo em mente, em específico, o fomento de mídias alternativas enquanto projeto de criação de uma outra hegemonia. No entanto, sugere que, no intento, perde-se uma dimensão crítica importante:

What happens when a frame breaks with itself is that a taken-for-granted reality is called into question, exposing the orchestrating designs of the authority who sought to control the frame. This suggests that it is not only a question of finding new content, but also of working with received renditions of reality to show how they can do break with themselves (...) it figures the collapsibility of the norm; in other words, it is a sign that the norm functions precisely by way of managing the prospect of its undoing, an undoing that inheres in its doings. (BUTLER, 2009, p. 12)

Diante de tais críticas, não é por acaso, portanto, que Butler privilegia os grandes eventos e as disputas midiáticas — em especial as imagéticas — enquanto os âmbitos mais promissores de ação política. Uma resposta afetiva que ponha em questão o enquadramento hegemônico, propiciando um potencial compartilhamento de interpretações distintas que rompem para com a espiral de violência, emerge em

seu argumento quase como uma casualidade arbitrária, uma questão de sorte.

Mesmo concordando com a crítica de Butler sobre o projeto de se criar uma outra hegemonia que simplesmente vise substituir — e não desafiar — a ordem hegemônica que procura constantemente (re)produzir-se, ainda assim é inegável afirmar que torna-se apenas possível “romper” com o enquadramento imposto a partir de contextos menos permeáveis à violência, os quais, por sua vez, estão longe de ser mera casualidade.

Como Butler coloca em evidência, a resposta afetiva, embora não seja determinada pelos enquadramentos, depende, em larga medida, deles. Analogamente, as experiências de violência e opressão não se convertem, automática e espontaneamente, em uma interpretação específica e coerente acerca da ação sofrida. Contrariamente, observa-se que as pessoas, mesmo sofrendo de uma mesma forma específica de violência institucionalizada, derivam interpretações distintas e/ou mesmo conflitantes acerca da experiência, muitas vezes nem a percebendo enquanto tal, caso tenha sido previamente naturalizada dentro de um enquadramento hegemônico. É fundamental questionar, portanto, acerca das condições que propiciam uma predisposição afetiva não hegemônica — o que, em termos epistemológicos, podemos entender como um movimento politizador que é capaz de transformar a experiência vivida sob violência em matéria para a ação coletiva.

Conforme argumento a seguir, a predisposição afetiva anti-hegemônica, longe de ser uma casualidade, é, antes, fruto de um longo e laborioso processo de reflexão coletiva realizado, num esforço cotidiano, a partir dos próprios termos daqueles que o partilham.

Como sugere Das, uma vez que estamos em um contexto que não escolhemos ativamente, é justamente na força da intimidade que uma disposição particular para a não crueldade pode vir a ser gerada. Esta é a experiência que ela denomina senso de *togetherness* na contingência (DAS, 2003), a qual aponta para o

cultivo de uma dimensão coletiva enquanto central para o rompimento da espiral de violência institucionalizada. A inscrição da possibilidade de não violência emergiria no cotidiano e não “through some phantasy of acting upon complete knowledge and its related rational action” (DAS, 2007, p. 224, nota 8). Das procura fazer essa “descida ao ordinário” a partir do conceito de dor com base na ideia de Wittgenstein de “sentir dor no corpo dx outrx” (DAS, 2007, pp. 40-1). A dor emergiria como algo que demanda uma resposta mediante a sua expressão (DAS, 2007, p. xi). Segundo a autora:

It is the beginning of language game. Pain in this rendering is not that inexpressible something that destroys communication or marks an exit from one's existence in language. Instead, it makes a claim on the other — asking for acknowledgement that may be given or denied (...) [T]he experience of pain cries out for this response of the possibility that my pain could reside in your body and that the philosophical grammar of pain is an answer to this call. (DAS, 2007, p. 40)

Aqui, há uma aproximação ao conceito de precariedade de Butler em relação à dimensão do reconhecimento — central também no conceito de dor proposto por Das. No entanto, diferentemente de Butler, Das abre espaço de análise para a dimensão relacional cotidiana que se constitui na tentativa de “reabitar o mundo” e, assim, é capaz de visibilizar como se geram predisposições afetivas que podem levar ao rompimento com a espiral de violência institucionalizada.

É especialmente marcante o quanto a ideia de Das de que “a fim de conhecer a dor dx outrx é necessário deixar que ela aconteça em mim”, de maneira que “o meu conhecimento de você me marque” (DAS, 2007, p. 41), indica que, em vez de permanecer no registro da necessidade de se estabelecer critérios exteriores ao contexto, é justamente x outrx que possibilita, contextualmente, que eu inscreva em gestos minha própria humanidade ao exigir de mim uma resposta à sua dor. “My knowledge of others, of their separatedness from me, is something that finds me” (idem). Ainda nas palavras de Das:

[T]his manner of conceptualizing the puzzle of pain frees us from

thinking that statements about pain are in the nature of questions about certainty or doubt over our pain and that of others. Instead, we begin to think of pain as acknowledgement and recognition; denials of other's pain is not about the failings of the intellect but the failings of the spirit. In the register of the imaginary, the pain of the other not only asks for a home in language, but also seeks a home in the body. (DAS, 2007, pp. 57-8)

De maneira similar, Cho sugere que no compartilhamento íntimo do trauma ocorre uma “distribuição da dor e dos seus sentidos”, a qual, ao ser coletivizada — inclusive transgeracionalmente —, abre, assim, para novas percepções: pode-se dizer que há quase como que um rompimento para com um enquadramento hegemônico acerca do trauma. Com isso, instauraria-se a possibilidade de se recriar o mundo (CHO, 2008, p. 195-6), ou seja, de transformar o enquadramento do trauma enquanto “ferida aberta” aparentemente individual para uma disposição afetiva que abre a possibilidade não apenas de interpretação, mas também de ação criativa e produtiva sobre o mundo, uma vez revelada (*disclosed*) sua dimensão coletiva. Na concepção da autora, seria justamente na habilidade de perceber que estamos implicadxs coletivamente no trauma de outrxs que se encontra a possibilidade de reconhecer a vida (idem).

Tais considerações indicam que a criação de espaços a partir dos quais disposições afetivas não hegemônicas possam emergir está longe de ser automático ou meramente espontâneo: trata-se de um processo relacional e coletivo que não só demanda tempo, mas também é intensamente laborioso e de resultados não previsíveis *a priori*. Como aponta Anne McClintock (1995) acerca do processo vivido por Poppie Nogená — nome fictício de uma mulher negra que lutava pela própria sobrevivência e de sua família com a ascensão do *apartheid* na África do Sul —, é apenas no trabalho do tempo, com a insistência constante em juntar o que foi desmembrado e submetido pela violência ao apagamento, que se torna então possível estabelecer uma compreensão afetiva do quanto a própria experiência de vida está ligada, de maneira intrínseca, a uma dimensão socio-histórica mais ampla. Como mostra Cho, é do resgate persistente da memória-viva das mulheres da família que emerge, então, para Nogená, estratégias de sobrevivência e luta.

Mesmo sendo árduo e penoso, esse forjar coletivo de espaços que tornam possível, a partir dos próprios termos de seus partícipes, formular novos enquadramentos para interpretar suas experiências, são, na expressão de McClintock, “laborious life-givers” (MCCLINTOCK, 1995, p. 317): não só conferem força e sentido aos indivíduos implicados no processo, mas também comovem coletivamente a um movimento distinto no mundo, que opera na chave da não crueldade<sup>9</sup>.

Embora não partindo explicitamente do corpo enquanto locus analítico privilegiado, uma ideia muito próxima da de precariedade de Butler, *ubuntu*, que embasou todo o processo da Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul pós-*apartheid*, também confere atenção especial, como Das e Cho, às condições e aos processos necessários para a geração de contextos em que seja possível emergir disposições afetivas não violentas. Entendido como “um conjunto de valores africanos” (MOUTINHO, 2012, p. 7) que expressa uma ontologia baseada na ideia de que “uma pessoa é alguém através de outras pessoas”, de maneira que “o que te desumaniza também me desumaniza inexoravelmente” (TUTU, 1999, p. 29 *apud* MOUTINHO, 2012, p. 6), a coletivização do sofrimento permitiria, portanto, uma ressignificação moral coletiva da experiência partilhada, reinscrevendo a possibilidade de vida comum fora da espiral de violência sobre a qual tão bem nos alertou Ésquilo.

---

<sup>9</sup> Uma maneira interessante de entender o enquadramento ou disposição afetiva é o conceito de “projetos morais” desenvolvido por Charles Taylor, ao qual Jennifer Cole se remete ao perceber, em sua análise, que as diferentes interpretações acerca da rebelião de 1947 em Madagascar não podem ser explicadas simplesmente atentando para a relação entre experiência e contexto. Projetos morais referem-se a “local visions of what makes a good life, and [the] efforts to attain that life” ou, em outras palavras, “moral projects link individual concerns and desires to wider sociopolitical formations” (COLE, 2003, p. 99). No entanto, creio que Cole toma os projetos morais como dados, e não como construções coletivas laboriosas, nas quais os indivíduos envolvidos também são imbuídos de agência (cf. COLE, 2003).

## **Conclusão: em defesa da autodeterminação**

*Ô meu corpo, faça sempre de mim um ser que questiona!*

- Frantz Fanon

Mediante as considerações deste trabalho, procurei demonstrar a importância de se teorizar acerca do trabalho cotidiano pela abertura de espaços de elaboração coletiva, uma vez que abrem margem para uma disposição afetiva que pode vir a interromper a espiral de violência institucionalizada. No entanto, uma questão permanece ainda em aberto: por que razão Butler não toma como teoricamente relevante — como nas demais abordagens aqui analisadas que, igualmente, partem do corpo — essa dimensão coletiva que é capaz de tecer contextos em que os afetos possam ser apreendidos fora da lógica da violência?

Creio que essa negligência acerca da relevância da formação de contextos mais propícios a enquadramentos que rompem a espiral de violência deve-se a um ceticismo de Butler em relação a processos de autonomia e autodeterminação, o que a leva a um compromisso teórico para com a impossibilidade de estabilização de sujeitos políticos coletivos supostamente decorrente de tais processos. Para a autora, a noção de autonomia seria o equivalente a fechar-se à proximidade com x outrx:

Si estoy luchando por la autonomía, ¿necesito estar luchando también por algo más, por una concepción de mi mismo como parte de una comunidad, afectado por otros, actuando sobre otros en formas que no controlo del todo ni puedo predecir con claridad?  
¿Hay algún modo de seguir luchando por la autonomía en distintas esferas, sin abandonar las demandas que nos impone el hecho de vivir en un mundo de seres por definición físicamente dependientes unos de los otros, físicamente vulnerables al otro? ¿No se trata de otra forma de comunidad imaginaria en la que sólo nos parecemos por tener que sufrir por separado la misma condición — una

condición común a todos que no puede ser pensada sin diferencias —? Esta forma de comunidad imaginaria afirma la correlatividad no sólo como un hecho histórico o descriptivo de nuestra formación, sino también como una dimensión normativa de nuestra vida social y política que nos obliga a examinar nuestra interdependencia. (BUTLER, 2004, pp. 53-4)

Butler teme que as “autonomias” ou “identidades” dificultem o reconhecimento da precariedade dx outrx, a ponto, inclusive, de chegar ao extremo da mobilização por parte de determinados grupos em contra de umx outrx em igual condição de precariedade, (re)atualizando ou aprofundando a espiral de violência institucionalizada em vez de combatê-la<sup>10</sup>. Atenta à possibilidade de criação de redes globais de atuação política, Butler resiste, portanto, a qualquer processo de elaboração coletiva nos próprios termos, uma vez que envolvem a criação de laços identitários e diferenciação.

Já Fanon, por sua vez, mostra que tal oposição não se coloca: a autodeterminação dos povos — enquanto expressão de autonomia — não representaria perigo para o estabelecimento de redes de solidariedade internacional, corroborando com as demais abordagens a partir do corpo analisadas neste texto que se preocupam, primordialmente, com a criação de condições para viabilizar a saída da espiral da violência institucionalizada. Ao focar na importância primordial das lutas locais, Fanon entende que o processo de autodeterminação — que é nomeado, por ele, como “consciência nacional” (FANON, 2013 [1961]) — não anula um possível, bem como desejável, intercâmbio em redes de solidariedade internacional: pelo contrário, a autodeterminação seria um pressuposto para que tal dimensão internacionalizadora pudesse ocorrer:

A consciência de si não é fechamento para a comunicação. A reflexão filosófica nos ensina, ao contrário, que a primeira é garantia da segunda. A consciência nacional, que não é nacionalismo, é a única a nos dar a dimensão internacional. Esse problema da consciência nacional, da cultura nacional, toma na

---

10 É o que Butler aponta quando oferece o exemplo da mobilização de argumentos feministas como justificativa para se iniciar uma guerra ilegítima (BUTLER, 2004).

África dimensões particulares. O nascimento da consciência nacional na África mantém com a consciência africana relações de estrita contemporaneidade. A responsabilidade do africano para com a sua cultura nacional é também responsabilidade para com a cultura negro-africana. Essa responsabilidade conjunta não se deve a um princípio metafísico, mas é a consciência de uma lei banal, que determina que toda nação independente, numa África à qual o colonialismo permaneça apegado, seja uma nação isolada, frágil, em perigo permanente. Se o ser humano é o que ele faz, então diremos que a coisa mais urgente hoje para a construção do intelectual africano é a construção da sua nação. Se essa construção for verdadeira, isto é, se traduzir a vontade manifesta do povo, se revelar em sua impaciência os povos africanos, então a construção nacional se acompanhará necessariamente da descoberta e da promoção de valores universalizantes. Longe, pois, de afastar-se das outras nações, é a libertação nacional que torna a nação presente no palco da história. É no coração da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência é apenas, definitivamente, o núcleo de toda cultura. (FANON, 2013 [1961], pp. 282-3)

Compreendendo, portanto, com Fanon, que a desnaturalização da violência que pressupõe qualquer processo de rompimento para com a violência institucionalizada que sustenta as relações de poder vigentes na sociedade demanda um trabalho coletivo de compartilhamento e elaboração das experiências, o qual só vem a tomar corpo quando se abrem espaços em que relações significativas e afetivas vão sendo tecidas, (re)compostas, (re)criadas, nos próprios termos daquelas que participam do processo, ao largo do tempo. De maneira contextual, floresce a vida que terá, então, a força de introduzir um movimento de não crueldade no mundo.

## **Bibliografía**

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014 [1995].

Bhavnani, Kum-Kum; Coulson, Margaret. “Transformar el feminismo socialista: el reto del racismo”. In: Anzaldúa, Gloria et. al. *Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras*. Madri: Traficantes de Sueños, 2004, pp. 51-61.

Butler, Judith. *Precarious life*. Nova York: Verso, 2004.

\_\_\_\_\_. *Frames of war: when is life grievable?* Nova York: Verso, 2009.

Cho, Grace M. *Haunting the Korean diaspora: shame, secrecy, and the Forgotten War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Cole, Jennifer. “Narratives and moral projects: generational memories of the Malagasy 1947 rebellion”. *Ethos* 31 (1), 2003, pp. 95-126.

Das, Veena. “War and the mythological imagination”. *Antropologia* 16, 2003, pp. 25-35.

-. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005 [1961].

- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy". *Social Text* 25-6, 1990, pp. 56-8.
- Hoffman, Danny. *War machines: young men and violence in Sierra Leona and Liberia*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Mbembe, Achille. "Necropolitics". *Public Culture* 15 (1), 2003, pp. 11-40.
- McClintock, Anne. "The scandal of hidridity: black women's resistance and narrative ambiguity". In: \_\_\_\_\_. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova York: Routledge, 1995, pp. 299-328.
- Moutinho, Laura. "Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement — controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana". In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012, pp. 275-96.
- Pateman, Carole. *The sexual contract*. Stanford Univ. Press, 1988.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Londres: Oxford University Press, 1971.
- Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Taylor, Charles. "A política do reconhecimento". In: \_\_\_\_\_. *Argumentos filosóficos*.

São Paulo: Loyola, 2000 [1992].

Tutu, Desmond. *No future without forgiveness*. Nova York: Ed. Doubleday, 1999. Cit. em: Moutinho, Laura. “Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement — controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana”. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012, pp. 275-96.

Young, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University