

Vida precária¹

Judith Butler²

Resumo: Neste ensaio, Judith Butler reflete sobre o que nos vincula eticamente à alteridade, ao Outro compreendido como as pessoas marcadas por vidas precárias. Este vínculo não é um *a priori*, antes emerge apenas quando reconhecemos a humanidade deste Outro sob ameaça. Aí emerge a problemática da representação do Outro em nossos tempos midiaticizados, quando frequentemente não nos permitem ver a alteridade ou a apresentam de forma a impedir nossa identificação com ele(a). Na argumentação de Butler, a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanização/des-humanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o Outro ou de justificativa para sua eliminação.

Palavras-chave: Direitos humanos, vida precária, representação da alteridade, reconhecimento, não violência.

Abstract: *In this essay, Judith Butler reflects about what connects us ethically to alterity comprehended as the people marked by precarious lives. This bond is not an a priori, instead depends in our ability to recognize the threatned humanity of this Other. Therefore, emerges the problematic of the representation of the Other in our mediatic era. The media often do not allow us to see the Other or presents him/her to us in a way that avoids our indentification with him/her. In Butler's argument, the representation of alterity is a way of humanize/de-humanize someone,*

1 Tradução de Angelo Marcelo Vasco. Revisão de Richard Miskolci. Agradecemos a Judith Butler por autorizar-nos a publicar esta tradução na Contemporânea.

2 Universidade da Califórnia, Berkeley.

of recognizing our ethical-moral bond with the Other or a justification to obliterate him/her.

Key words: *Human rights, precarious life, alterity, representation of alterity, recognition, non-violence*

(...) o excedente de cada sociabilidade sobre cada solidão.

Levinas

Em uma reunião recente, ouvi a seguinte história do diretor de uma editora universitária. Não estava muito claro se ele se identificava com o ponto de vista a partir do qual a história foi contada, ou se estava apenas compartilhando as más notícias de maneira relutante. Mas a história que ele contou foi sobre outra reunião, na qual ele era o ouvinte, e nela um reitor de uma universidade afirmou que ninguém mais estava lendo livros de humanidades e que as humanidades não tinham mais nada a oferecer ou, melhor dizendo, nada a oferecer ao nosso tempo. Não tenho certeza se ele estava dizendo que o reitor da universidade disse que as humanidades haviam perdido sua autoridade moral, mas soava assim, de fato, como a visão de alguém, e que era uma visão a ser levada a sério. Seguiram-se, na mesma reunião, uma série de discussões nas quais não era sempre possível distinguir quem detinha qual visão, ou se realmente havia alguém disposto a ter alguma visão própria. A questão que se colocava era a seguinte: “Teriam as humanidades sabotado a si mesmas, com todo seu relativismo, questionamento e criticismo, ou teriam elas sido sabotadas por todos aqueles que se opõem ao seu relativismo, questionamento e criticismo?”. Alguém sabotou as humanidades, ou algum grupo de pessoas o fez, mas não estava claro quem, assim como também não estava claro quem acreditava ser isso verdade. Comecei a me perguntar se não estaria no meio do próprio dilema das humanidades, aquele no qual ninguém sabe exatamente quem está falando, com que voz e com qual propósito. Alguém ainda sustenta as palavras que profere? Podemos rastrear essas palavras a um falante, ou mesmo a um escritor? E qual mensagem, exatamente, está sendo enviada?

Obviamente, seria paradoxal se agora eu fosse argumentar que aquilo que realmente precisamos é amarrar discurso e autor e que, dessa maneira, iremos restabelecer ambos, o autor e a autoridade. Eu realizei a minha cota de esforço, junto com muitos de vocês, justamente para desfazer essa amarra. No entanto, o que realmente me parece estar faltando, e o que eu gostaria de ver e ouvir retornar, é uma reflexão sobre a própria estrutura do discurso. Pois, ainda que eu não soubesse na voz de quem aquele diretor de editora universitária estava

falando, se a fala era mesmo sua ou não, eu realmente senti como se estivesse sendo submetida a um discurso específico, e que algo chamado humanidades estava sendo, sob algum ponto de vista, de quem quer que o seja, ridicularizada. Responder a esse discurso parece-me uma obrigação importante nestes tempos. Essa obrigação não diz respeito apenas à reabilitação do autor com o conteúdo de seu discurso *per se*. Ela diz respeito a um modo de resposta para quando somos submetidos a um discurso, um comportamento em relação ao Outro apenas quando o Outro me demandou algo, ou acusa-me de uma falha ou me obriga a assumir alguma forma de responsabilidade. Esta é uma troca que não pode ser assimilada no esquema em que o sujeito está aqui como um tópico a ser interrogado reflexivamente e o Outro está lá como um item a ser procurado. A estrutura do discurso é importante para a compreensão de como a autoridade moral é introduzida e sustentada se concordarmos com o fato de que o discurso está presente não apenas quando nos reportamos ao Outro, mas que, de alguma forma, passamos a existir no momento em que o discurso nos alcança, e que algo de nossa existência se prova precária quando esse discurso falha em nos convencer. Mais enfaticamente, no entanto, aquilo que nos vincula moralmente tem a ver com como o discurso do Outro se dirige a nós de maneira que não podemos evitá-lo ou mesmo dele desviar. Essa implicação realizada por meio do discurso do Outro nos constitui, a princípio, contra nossa própria vontade ou, talvez colocado de forma mais apropriada, antes mesmo de formarmos nossa vontade. Portanto, se pensarmos que autoridade moral tem a ver com encontrar uma vontade e sustentá-la, talvez não estejamos percebendo o próprio modo pelo qual demandas são apresentadas. Ou seja, não percebemos a questão do ser implicado, a demanda que nos vem de algum lugar, muitas vezes um lugar sem nome, pela qual nossas obrigações são articuladas e são impostas a nós.

De fato, essa concepção do que é moralmente vinculante não é dada por mim mesmo; ela não procede da minha autonomia ou de minha própria reflexividade. Ela chega a mim de um lugar desconhecido, de forma inesperada, involuntária e não planejada. Na verdade, ela tende a arruinar meus planos e, se meus planos são desfeitos, isso pode muito bem ser o sinal de que uma autoridade moral pesa sobre mim. Quando pensamos em um presidente logo nos vem à mente a imagem de um discurso assertivo, vinculante e determinado. Nesse sentido, quando o diretor de uma editora universitária, ou o reitor de uma universidade fala, esperamos saber o que eles estão dizendo, a quem estão falando e com qual propósito. Esperamos que seus discursos sejam firmados em sua autoridade e, de alguma forma, vinculativos. No entanto, os discursos presidenciais andam estranhos nestes tempos e seria necessário alguém com melhor retórica

do que eu para entender esse mistério. Por que razão, por exemplo, o Iraque é considerado uma ameaça à segurança do “mundo civilizado” enquanto mísseis voando da Coreia do Norte – e até mesmo a tentativa de sequestro de navios estadunidenses – são chamados de “assuntos regionais”? E se o presidente dos Estados Unidos foi conclamado pela maior parte do mundo a retirar suas ameaças de guerra, por que não se sente vinculado a essa demanda? Em razão da desordem em que a voz presidencial se encontra neste momento, talvez devêssemos pensar mais seriamente na relação que existe entre modos de discurso e autoridade moral. Isso poderá nos ajudar a entender quais valores as humanidades têm a oferecer, e quais são os contextos do discurso em que a autoridade moral passa a se tornar vinculativa.

Gostaria de considerar a noção de “rosto”, introduzida por Emmanuel Levinas, para explicar a maneira pela qual outros fazem reivindicações morais sobre nós, direcionam demandas morais a nós, as quais não pedimos, mas que não somos livres para recusar. Levinas coloca diante de mim uma demanda introdutória, a qual – no entanto – não é a única que estou destinada a seguir nesses dias. Irei traçar o que me parece ser uma série de possíveis éticas judaicas de não violência. A partir disso, irei relacioná-las com as questões mais importantes acerca de ética e violência que estão hoje diante de nós. A noção levinasiana de “rosto” causou consternação crítica por um longo tempo. Parece que o “rosto” daquilo que ele chama de “Outro” impõe-me uma questão ética, mesmo sem sabermos ao certo o teor dessa demanda. O “rosto” do outro não pode ser lido como um significado secreto e o imperativo que ele impõe não pode ser imediatamente traduzido sob a forma de uma prescrição linguística que é capaz de ser linguisticamente formulada e seguida.

Levinas escreve:

A abordagem do rosto é o mais básico modo de responsabilidade... O rosto não está de frente pra mim (*en face de moi*), mas acima de mim. É o outro diante da morte, olhando através dela e a expondo. Segundo, o rosto é o outro que me pede para que não o deixe morrer só, como se o deixar seria se tornar cúmplice de sua morte. Portanto, o rosto diz a mim: não matarás. Na relação com o rosto eu sou exposto como um usurpador do lugar do outro. O celebrado “direito de existir” que Spinoza chamou de *conatus essendi* e definiu como o princípio básico de toda inteligibilidade é desafiado pela relação com o rosto. Consequentemente, meu dever de responder ao outro suspende meu direito natural de autopreservação, *le droit vitale*. Minha

relação ética de amor pelo outro está enraizada no fato de que o eu [*self*] não pode sobreviver sozinho, não pode encontrar sentido apenas em sua própria existência no mundo... Expor a mim mesmo à vulnerabilidade do rosto é colocar meu direito ontológico de existir em questão. Em ética, o direito do outro em existir tem primazia sobre o meu, uma primazia condensada no decreto ético: Não matarás, não colocarás em risco a vida do outro.³

Levinas vai mais a fundo:

O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás”. O homicídio, é verdade, é um fato banal: pode matar-se outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica... Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas “raridades éticas” – a humanidade do homem – é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere.⁴

Portanto, o rosto, estritamente falando, não fala, mas o que o rosto significa é, no entanto, expresso pelo mandamento “não matarás”. O rosto exprime esse mandamento sem, precisamente, falá-lo. Poderia parecer que é possível utilizar o mandamento bíblico a fim de entender algo do significado do rosto, mas há alguma coisa faltando aqui, uma vez que o “rosto” não fala no mesmo sentido que a boca fala; o rosto não é nem reduzível à boca nem, de fato, a qualquer coisa que ela possa balbuciar. Algo ou alguém diferente fala quando o rosto é comparado a certo tipo de discurso; é um discurso que não vem de uma boca ou, se o faz, não tem uma origem ou, significado último, nela mesma. De fato, em um ensaio intitulado *Peace and Proximity*, Levinas deixa claro que “o rosto não é exclusivamente um rosto humano”.⁵ A fim de explicar essa passagem, ele se remete ao texto *Life and fate*, de Vassili Grossman, o qual ele descreve como:

3 Emmanuel Levinas e Richard Kerney, “Dialogue with Emmanuel Levinas”. *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, 1986, p. 23-4. Levinas desenvolve esta concepção primeiro em *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tradução para o inglês de Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 187-203. Seleciono citações de seus trabalhos mais recentes por acreditar que eles dão uma formulação mais madura e incisiva do rosto.

4 Emmanuel Levinas. *Ethics and Infinity*. Tradução para o inglês de Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 87. Citada no texto como El. [Nota do tradutor: Para a versão em português deste excerto foi utilizado o trecho correspondente que está em “Ética e Infinito”. Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, p. 79]

5 Emmanuel Levinas. “Peace and Proximity”. *Basic Philosophical Writings*. Editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Rober Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 167.

A história... das famílias, esposas e pais de detentos políticos viajando para Lubianka, em Moscou, para as últimas notícias. Uma linha se forma frente a um guichê, uma linha na qual apenas se pode ver as costas do outro. Uma mulher espera por sua vez: [Ela] nunca imaginou que as costas humanas poderiam ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados mentais de forma tão penetrante. À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar, soluçar e gritar. (167)

Aqui o termo “rosto” opera como uma catacrese: “rosto” descreve as costas humanas, o movimento do pescoço, a tensão das omoplatas. E dessas partes do corpo diz-se – por sua vez – que choram, que soluçam, que berram, como se fossem um rosto ou, então, um rosto com boca, garganta ou, de fato, apenas uma boca e garganta do qual vocalizações emergem e que não tomam estado de palavras. O rosto deve ser encontrado nas costas e no pescoço, mas ele não é exatamente um rosto. Os sons que dele emergem são agonizantes, sôfregos. Assim, já podemos perceber que o “rosto” parece consistir em uma série de deslocamentos de tal maneira que o rosto é representado como as costas que, por sua vez, é representada como uma cena de vocalização agonizante. E ainda que haja muitos nomes em uma série aqui, eles terminam em uma figura que não pode ser nomeada, uma ênfase que não é, estritamente falando, linguística. Portanto, o rosto, o nome que se dá ao rosto, as palavras por meio das quais nós entendemos seu significado – “não matarás” – não conseguem exatamente expressar o significado do rosto uma vez que – no final da fila – parece ser precisamente a *vocalização sem palavras* do sofrimento que marca os limites da tradução linguística aqui. O *rosto* – se vamos colocar em palavras seu significado – será aquele para o qual palavras não podem realmente apreendê-lo. O rosto parece ser uma forma de som, o som da linguagem evacuando seu sentido, o substrato sonoro da vocalização que precede e limita a entrega de qualquer significado semântico.

No final desta descrição, Levinas acrescenta as seguintes linhas, as quais não alcançam inteiramente a forma de sentença: “O rosto como a extrema precariedade do outro. Paz como despertar sobre a precariedade do outro” (167). Ambas as afirmações são similares, ambas evitam a utilização de um verbo, especialmente o verbo de ligação. Elas não dizem que o rosto é essa precariedade, ou que a paz é o modo de se despertar para a precariedade do outro. Ambas são substituições que recusam qualquer comprometimento com a ordem do ser. De fato, o que Levinas nos diz é que “a humanidade é uma ruptura do ser” e nas afirmações anteriores ele desempenha essa suspensão e ruptura na forma de uma elocução que é, ao

mesmo tempo, mais e menos que uma sentença. Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. É isto que faz com que a noção de rosto pertença à esfera da ética. Levinas escreve: “o rosto do outro em sua precariedade e condição de indefeso é, para mim, ao mesmo tempo, a tentação de matar e um chamado à paz, o ‘não matarás’” (167). Esta última observação sugere algo que realmente nos desarma em vários sentidos. Por que exatamente a condição de precariedade do Outro produziria em mim o desejo de matar? Ou então, por que produziria a tentação de matar ao mesmo tempo em que carrega em si um chamado à paz? Há algo em minha apreensão da precariedade do Outro que me faz querer matá-lo? É o simples estado de vulnerabilidade do Outro que se torna em mim um desejo assassino? Se o Outro, ou o rosto do outro – que, afinal de contas, carrega o significado de sua precariedade – ao mesmo tempo me tenta a assassinar e me proíbe de agir nesse sentido, então o rosto opera e produz uma luta em mim e estabelece essa luta no coração da ética. Parecia ser a voz de Deus que é representada pela voz humana, uma vez que é Deus quem diz, por meio de Moisés: “Não matarás”. O rosto que ao mesmo tempo faz de mim um assassino e me proíbe assassinar é aquele que fala por meio de uma voz que não é sua, que fala por meio de uma voz que não é a de nenhum humano.⁶ Portanto, o rosto pronuncia várias elocuições ao mesmo tempo: ele enuncia uma agonia, uma insegurança, ao mesmo tempo em que indica uma proibição divina do homicídio.⁷

6 O pano de fundo teológico disto pode ser encontrado no livro do Êxodo. Deus deixa claro para Moisés que ninguém pode ver a face de Deus, ou seja, que a face divina não é para ser vista e não está disponível para representação: “Você não poderá ver a minha face, porque ninguém poderá ver-me e continuar vivo” (33:20, para a tradução ao português foi utilizada a versão NVI); posteriormente, Deus deixa claro que as costas poderão e irão substituir o rosto: “Então tirarei a minha mão e você verá as minhas costas; mas a minha face ninguém poderá ver” (33:23). Mais tarde, quando Moisés está carregando a palavra de Deus na forma dos mandamentos, está escrito “Quando Arão e todos os israelitas viram Moisés com o rosto resplandecente, tiveram medo de aproximar-se dele” (34:30). Mas o rosto de Moisés carregando a palavra divina também não é para ser representado. Quando Moisés retorna ao seu lugar humano, ele pode mostrar seu rosto: “Quando acabou de falar com eles, cobriu o rosto com um véu. Mas toda vez que entrava para estar na presença do Senhor e falar com ele, tirava o véu até sair. Sempre que saía e contava aos israelitas tudo o que lhe havia sido ordenado, eles viam que o seu rosto resplandecia. Então, de novo Moisés cobria o rosto com o véu até entrar de novo para falar com o Senhor”. Agradeço Barbara Johnson por chamar minha atenção a essas passagens.

7 Levinas escreve: “Mas aquele rosto olhando em direção a mim, em sua expressão – em sua mortalidade – convoca-me, demanda-me, ordena-me: como se a morte invisível enfrentada pelo rosto do outro... fosse um ‘problema meu’. Como se, desconhecido pelo outro que já, na nudez de seu rosto, ele afeta, ele ‘me

Um pouco antes, em *Peace and proximity*, Levinas reflete sobre a vocação da Europa e se questiona se o “não matarás” não é precisamente o que deveria apreender do próprio sentido da cultura europeia. Não fica muito claro onde exatamente sua Europa começa e termina, se ela tem fronteiras geográficas ou se é produzida toda vez que esse mandamento é pronunciado ou comunicado. Essa já é uma Europa curiosa cujo significado é conjecturado no sentido de consistir nas palavras do Deus hebreu, cujo status civilizacional, tomado dessa maneira, depende da transmissão de interditos bíblicos. É uma Europa, portanto, na qual o hebraísmo tomou o lugar do helenismo e o Islã permanece sem voz. Talvez o que Levinas esteja nos dizendo é que a única Europa que deva ser chamada de Europa seja aquela que eleva o Velho Testamento acima da lei civil e secular. De qualquer maneira, ele parece estar retornando ao primado da interdição na construção do próprio significado de civilização. E muito embora possamos ser tentados a entender isso como um eurocentrismo nefasto, também é importante perceber que não há uma Europa reconhecível que possa ser apreendida dessa visão. Na verdade, não é a existência da interdição do assassinato que faz da Europa Europa, mas a ansiedade e o desejo que a interdição produz. À medida que continua a explicar como o mandamento opera, ele se refere ao Gênesis, capítulo 32, no qual Jacó fica sabendo sobre a chegada iminente de seu irmão e rival Esaú. Levinas escreve: “Jacó fica inquieto com a notícia de que seu irmão Esaú – amigo ou inimigo – está vindo encontrá-lo à frente de quatrocentos homens. O verso oito nos conta que ‘Jacó estava perturbado em seu espírito e com muito medo’”. Nesse momento, Levinas se volta ao comentador Rashid para captar a diferença entre medo e ansiedade e conclui que “[Jacó] temia por sua própria morte, mas estava ansioso por saber que talvez tivesse que matar” (164).

Obviamente, ainda permanece obscuro por que Levinas assumiria que uma das primeiras respostas à precariedade do Outro é o desejo de matar. Por que a tensão das omoplatas, o pescoço esticado, a vocalização agonizada, que comunicam o sofrimento do outro, poderiam gerar em alguém um desejo por violência? Deve ser porque aquele Esaú, juntamente com seus quatrocentos homens, ameaça me matar – ou, pelo menos, aparenta que irá me matar – e, nessa relação com o outro ameaçador ou, de fato, com aquele rosto que representa a ameaça,

reportasse’ antes mesmo de confrontar-se comigo, antes de se tornar a morte que me encara, a mim mesmo, face a face. A morte do outro homem coloca-me sob pressão, chama-me à responsabilidade, como se eu, pela minha possível indiferença, tornasse-me cúmplice daquela morte, invisível ao outro que é exposto a ela; como se mesmo antes de ser condenado, tivesse que responder pela morte do outro, e não deixa-lo só em sua solidão mórbida”. Levinas em Emmanuel, *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999, p. 24-5.

eu devo me defender a fim de preservar minha vida. No entanto, Levinas explica que assassinar em nome da autopreservação não é justificável, pois a autopreservação nunca é uma condição suficiente para a justificação ética da violência. Isso parece, portanto, com um pacifismo extremado, um pacifismo absoluto e é bem provável que o seja. Podemos ou não aceitar essas consequências, mas devemos considerar o dilema que elas apresentam constitutivas da ansiedade ética: “Temeroso por sua própria vida, mas ansioso pela probabilidade de ter que matar”. Há temor sobre sua própria sobrevivência e há ansiedade em razão da possibilidade de se machucar o Outro e esses dois impulsos estão em guerra, como dois irmãos gêmeos a lutar. No entanto, estão em guerra a fim de não ter que lutar e esse parece ser o ponto importante, pois a não violência que Levinas parece promover não advém de um lugar pacífico; no entanto, pelo contrário, surge de uma constante tensão entre o medo de ser submetido à violência e ser obrigado a infligir violência. Eu poderia colocar um fim ao medo de minha própria morte simplesmente obliterando o outro, muito embora isso fizesse com que fosse obrigado a continuar destruindo, especialmente se atrás do outro exista quatrocentos homens, todos possuidores de famílias e amigos, ou até mesmo uma ou duas nações. Eu poderia colocar um fim em minha ansiedade de me tornar um assassino por meio de uma reconciliação com a justificativa ética para infligir violência e morte quando me encontro em condições adversas. Poderia lançar mão do cálculo utilitário ou apelar para os direitos intrínsecos do indivíduo de proteger e preservar seus próprios direitos. Podemos imaginar o uso de ambas as justificativas: consequencialista e deontológica, as quais me forneceria toda justificativa de que necessito para infligir violência de forma justa. Uma consequencialista poderia argumentar que seria pelo bem de muitos. Uma deontologista poderia apelar para o intrínseco valor de sua própria vida. Ambas poderiam também ser utilizadas para disputar a primazia da interdição do assassinato, a qual – no entanto – faria com que eu continuasse a sentir minha ansiedade.

Embora Levinas aconselhe que a autopreservação não seja razão boa o suficiente para matar, ele também presume que o desejo de matar é primário em todo ser humano. Se o primeiro impulso em relação à vulnerabilidade do outro é o desejo de matar, a injunção ética que dele decorre é precisamente militar contra esse primeiro impulso. Em termos psicanalíticos, isso implicaria em fazer convergir o desejo de matar em direção a um desejo interno de matar a própria agressividade e o senso de colocar-se a si mesmo como prioridade. O resultado disso seria provavelmente neurótico, mas pode ser que a psicanálise encontre um limite nesse ponto. Para Levinas, é o ético mesmo que salva alguém do circuito da má consciência, a lógica pela qual a proibição contra agredir se

torna o conduto interno para a agressão dela mesma. A agressão, assim, se volta contra ela mesma na forma de crueldade do superego. Se o ético nos move além da má consciência é porque esta é, afinal, apenas uma versão negativa do narcisismo e, assim, ainda uma forma de narcisismo. A face do Outro vem a mim de fora e interrompe aquele circuito narcisista. A face do Outro me chama para fora do narcisismo em direção a algo finalmente mais importante.

Levinas escreve:

O Outro é o único ser que eu posso desejar matar. Eu posso desejar. E, no entanto, esse poder é exatamente o contrário do poder. O triunfo desse poder é sua derrota enquanto poder. No exato momento em que meu poder de matar se realiza, o outro escapou de mim... Eu não olhei em seu rosto, eu não encontrei seu rosto. A tentação da negação total... esta é a presença do rosto. Estar em relação face a face com o outro é ser incapaz de matar. Também é a situação do discurso. (9)

Também é a situação do discurso...

Esta última afirmação não está aqui de graça. Levinas explica em uma entrevista que “rosto e discurso estão amarrados. Ele fala e é nisso que se torna possível e que começa todo discurso” (87). Uma vez que o que o rosto diz é “não matarás”, poderia parecer que é por meio desse mandamento primário que a fala passa a existir, de tal maneira que a fala inicia sua existência enquanto pano de fundo para esse possível homicídio. De maneira mais geral, o discurso nos faz uma reivindicação ética precisamente porque, antes da fala, algo nos é dito. De forma simples, e talvez não exatamente como Levinas pretendia, somos primeiro dirigidos, reportados por um Outro, antes mesmo que assumamos a linguagem para nós. Assim, portanto, podemos concluir que é somente na condição de sermos remetidos a um discurso que podemos, então, fazer uso da linguagem. É nesse sentido que o Outro é a condição do discurso. Se o Outro for anulado, também o será a linguagem, uma vez que esta não pode sobreviver fora da condição do discurso.

No entanto, lembremo-nos que Levinas também nos disse que o rosto – que é o rosto do Outro e, portanto, a demanda ética feita pelo Outro – é aquela vocalização da agonia que ainda não é exatamente linguagem, ou não mais linguagem, por meio da qual somos despertados para a precariedade da vida do Outro e que também levanta, ao mesmo tempo, a tentação de cometer homicídio e a sua interdição. Por que seria, então, que a inabilidade em matar seja a situação do discurso? Seria em razão de que a tensão entre o medo pela própria vida e ansiedade pela possibilidade de se tornar homicida constitui a

ambivalência que é a situação do discurso? Esta é uma situação na qual somos remetidos, na qual o Outro lança a linguagem em nossa direção. Essa linguagem comunica a precariedade da vida que estabelece a tensão permanente da ética da não violência. A situação do discurso não é exatamente a mesma daquilo que é dito ou, de fato, daquilo que pode ser dito. Para Levinas, a situação do discurso consiste no fato de que a linguagem chega como um endereçamento que não desejamos e pelo qual somos, num sentido original, capturados, para não dizer – segundo os termos do próprio Levinas – feito cativos. Portanto, já há certa violência quando somos remetidos a um discurso, nomeados, submetidos a uma série de imposições, compelidos a responder a uma alteridade exigente. Ninguém pode controlar os termos segundo os quais o discurso nos é remetido, pelo menos não em sua forma mais fundamental. Ser submetido ao discurso é, já de início, ser despido de vontades e sentir esta privação como a base de sua própria situação no discurso.

No interior do enquadramento ético da posição levinasiana, começamos por postular uma díade. No entanto, a esfera da política, em seus termos, é aquela na qual sempre há mais de dois sujeitos contracenando na mesma cena. De fato, eu posso decidir não invocar meu próprio desejo de preservar minha vida como justificativa para a violência, mas e se a violência é cometida contra alguém que eu amo? E se há um Outro que comete violência contra um segundo Outro? A qual Outro eu respondo eticamente? Qual Outro eu coloco antes de mim? Ou, então, eu fico de lado? Derrida afirma que tentar responder a todo Outro pode resultar apenas em uma situação de radical irresponsabilidade. E os espinozistas, nietzschianos, os utilitaristas e os freudianos perguntam: “Posso invocar o imperativo para preservar a vida *do Outro* mesmo se eu não puder invocá-lo para preservação de minha própria?” E seria mesmo possível evitar a autopreservação na maneira que Levinas sugere? Espinoza escreve em *Ética* que o desejo de viver a vida correta requer que haja desejo de viver, de persistir na própria existência, sugerindo que a ética deve sempre ordenar alguns instintos vitais, mesmo se, como um estado superegoico, a ética ameaça se tornar uma cultura pura da pulsão de morte. É possível, e mesmo fácil, ler Levinas como um masoquista elevado e não nos ajuda a evitar essa conclusão se considerarmos que, quando perguntado o que ele achava da psicanálise, ele teria respondido: *não é ela uma forma de pornografia?*

Mas a razão para levar Levinas em consideração no contexto de hoje é, pelo menos, dupla. Primeiro, ele nos fornece uma maneira de pensar a respeito da relação entre representação e humanização, uma relação que não é assim tão direta quanto poderíamos gostar de pensar. Se o pensamento crítico tem algo a dizer sobre ou para a presente situação, pode muito bem sê-lo no domínio

da representação, no qual humanização e desumanização ocorrem sem cessar. Segundo, ele oferece, no interior de uma tradição da filosofia judaica, uma explicação para a relação entre violência e ética que tem importantes implicações a fim de tentar pensar o que poderia ser uma ética judaica de não violência. Isso me ocorre como uma questão urgente e extremamente relevante para muitos de nós, especialmente aqueles entre nós que apoiam o momento emergente do pós-sionismo dentro do judaísmo. Por ora, eu gostaria de reconsiderar primeiro a problemática da humanização se abordada a partir da figura do rosto.

Quando consideramos as formas comuns de que nos valem para pensar sobre humanização e desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representação, especialmente autorepresentação, detêm melhor chance de serem humanizados. Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de ser tratados como menos que humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos. Temos um paradoxo diante de nós, pois Levinas deixou claro que o *rosto* não é exclusivamente um rosto humano e, mesmo assim, é uma condição para a humanização.⁸ Por outro lado, há o uso do rosto, no interior da mídia, no sentido de efetivar a desumanização. Poderia parecer que a personificação nem sempre humaniza. Para Levinas, ela pode muito bem evacuar o rosto que não humaniza; e eu espero mostrar que a personificação às vezes opera sua própria desumanização. Como podemos chegar a saber a diferença entre o rosto inumano, porém humanizador, para Levinas, e a desumanização que também pode ocorrer por meio do rosto?

Talvez tenhamos que pensar sobre as diferentes maneiras em que a violência pode acontecer: uma é precisamente *por meio* da produção do rosto, o rosto de Osama bin Laden, o rosto de Yasser Arafat, o rosto de Saddam Hussein. O que foi feito com esses rostos pela mídia? Eles estão enquadrados, certamente, mas também estão jogando com esta moldura e atuando para ela. O resultado disso é invariavelmente tendencioso. São retratos da mídia que são geralmente manobras a serviço da guerra, como se o rosto de Bin Laden fosse o próprio rosto do terror, como se Arafat fosse o rosto do engano e como se o rosto de Saddam Hussein fosse o rosto da tirania contemporânea. Então, há o rosto de Colin Powell, na forma em que é enquadrado e colocado para circular, sentado diante de um encoberto *Guernica* de Picasso: um rosto em primeiro plano, diga-se de passagem, contra um pano de fundo de destruição. Depois, há os rostos das meninas

8 Levinas faz distinção algumas vezes entre o “semblante” entendido como o rosto dentro de uma experiência perceptiva, e o “rosto” cujas coordenadas são entendidas como a transcender o campo perceptivo. Ele também fala de vez em quando sobre representações “plásticas” do rosto que obliteram o rosto. Para o rosto operar enquanto rosto, ele deve vocalizar ou ser entendido como resultado de uma voz.

afegãs que tiraram, ou deixaram cair, suas burcas. Em uma semana do inverno passado, visitei um teórico político que orgulhosamente exibia os rostos dessas meninas em sua geladeira, exatamente ao lado de alguns cupons de supermercado, como se ali estivessem como um sinal do sucesso da democracia. Alguns dias depois, participei de uma conferência na qual escutei uma fala sobre os importantes significados culturais da burca, a forma como exprime pertencimento a uma comunidade e religião, uma família, uma história de relações de parentesco, um exercício de modéstia e orgulho, uma proteção contra a vergonha e também como opera como um véu atrás do qual, e por meio do qual, a agência feminina pode funcionar e, efetivamente, funciona.⁹ O medo do palestrante era de que a destruição da burca – como se ela fosse um símbolo de repressão, atraso ou mesmo de resistência à própria modernidade cultural – resultaria numa perda significativa da cultura islâmica e uma extensão dos pressupostos culturais dos Estados Unidos no tocante a como sexualidade e agência devem ser organizadas e representadas. De acordo com as fotos triunfalistas que dominaram as primeiras páginas do *New York Times*, essas jovens mulheres estampavam suas faces “nuas” como um ato de liberação, um ato de agradecimento ao exército dos Estados Unidos e como uma expressão de prazer que há muito pouco se tornara euforicamente permitida. O leitor norte-americano estava pronto para ver o rosto e foi para a câmera e por ela que o rosto foi, finalmente, exposto, tornando-se assim, no instante de um segundo, um símbolo do sucesso em se empreender a exportação do progresso cultural americano. Isso nos ficou claro naquele instante e nós estávamos, por assim dizer, com a posse do rosto. Nossas câmeras não apenas o capturaram, mas nós mesmos fizemos com que o rosto capturasse nosso triunfo e que ele agisse como a *rationale* a favor de nossa violência, nossa incursão na soberania alheia, da morte de civis. Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento causado pela guerra? De fato, o rosto capturado pela câmera parecia ocultar ou deslocar o rosto no sentido levinasiano, uma vez que nós não vimos ou escutamos, por meio daquele rosto, nenhuma vocalização de lamento ou agonia, nem mesmo algum ruído da precariedade da vida.

Portanto, aparentemente estamos delineando certa ambivalência. De forma estranha, todos esses rostos humanizam os eventos ocorridos no espaço deste último ano ou pouco mais. Eles dão uma face humana às mulheres afegãs. Eles fornecem um rosto para o terror. Eles dão um rosto ao mal. No entanto, é esse rosto humanizador em todas as suas instâncias? E se ele é humanizador em

9 Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on cultural relativism and others*, *American Anthropologist* (104: 3), p. 783-90.

algumas instâncias, de que forma essa humanização ocorre? Há também alguma desumanização desempenhada no e através do rosto? Será que encontramos esses rostos no sentido levinasiano, ou são eles, em vários sentidos, imagens que, através de suas molduras, produzem o paradigmaticamente humano, se tornam os meios culturais por meio dos quais o paradigmaticamente humano é estabelecido? Embora seja tentador pensar que as imagens por si mesmas estabeleçam a norma visual para o humano, aquela que deva ser emulada ou incorporada, isso seria um erro, uma vez que no caso de Bin Laden ou Saddam Hussein o paradigmaticamente humano é entendido como residindo fora da moldura. Este é o rosto humano em sua deformidade, em seu extremo, não aquele com o qual somos convidados a nos identificar. De fato, é a não identificação que é incitada por meio da absorção hiperbólica do mal no próprio rosto, nos olhos. E se nós iremos nos entender enquanto interpelados de alguma maneira por e nessas imagens, é precisamente como o observador não representado, aquele que olha de fora, aquele que não é capturado por imagem alguma, mas cujo papel é capturar e subjugar, se não eviscerar, as imagens à mão. Similarmente, embora possamos querer celebrar os rostos recém-descobertos das jovens mulheres afgãs como uma celebração do humano, temos que perguntar para qual função narrativa essas imagens são mobilizadas, se a incursão no Afeganistão foi realmente feita em defesa do feminismo, e em que forma de feminismo ela, mais tarde, se fantasiou. Ainda mais importante, parece que devemos perguntar quais cenas de dor e lamento essas imagens cobrem e desfazem. De fato, todas essas imagens parecem suspender a precariedade da vida; elas ou representam o triunfo americano ou promovem um incitamento ao triunfo militar americano no futuro. *Elas são os despojos de guerra ou são os alvos da guerra.* E, nesse sentido, podemos dizer que o rosto é, em cada ocasião, desfigurado e isto é uma das consequências filosóficas e representacionais da própria guerra.

É importante fazer distinção entre casos de não representatividade. Em primeira instância, há a visão levinasiana segundo a qual existe um “rosto” que nenhum rosto pode exaurir completamente, o rosto entendido enquanto sofrimento humano, como um clamor do sofrimento humano do qual não é possível ter uma representação direta. Aqui, o “rosto” é sempre a figura de algo que não é literalmente um rosto. Outras expressões humanas, entretanto, parecem ser representáveis como um rosto, embora não sejam rostos, mas sim sons ou emissões de outra ordem. O clamor que é representado por meio da figura do rosto é um que confunde os sentidos e produz uma comparação claramente imprópria: isso não pode estar certo, uma vez que o rosto não é um som. E, mesmo assim, o rosto pode figurar como som justamente por *não* ser o som. Nesse sentido, a figura delinea a incomensurabilidade do rosto com qualquer que seja aquilo que ele

represente. Estritamente falando, portanto, o rosto não representa nada, no sentido de que falha na captura e entrega daquilo a que ele se refere.

Para Levinas, portanto, o humano não é *representado* pelo rosto. Pelo contrário, o humano é indiretamente afirmado exatamente nessa disjunção que torna a representação impossível, e essa disjunção é exprimida na representação impossível. Para a representação exprimir o humano, portanto, ela deve não apenas falhar, mas deve *mostrar* sua falha. Há algo de irrepresentável que nós, não obstante, perseguimos representar e esse paradoxo deve ser absorvido nas representações que realizamos.

Nesse sentido, o humano não é identificado com aquilo que é representado, mas – da mesma forma – não o é com o irrepresentável. O humano é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é “apagado” nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade. Algo no geral diferente acontece, entretanto, quando o rosto opera a serviço de uma personificação que alega conseguir capturar o ser humano em questão. Para Levinas, o humano não pode ser capturado por meio da representação e pode-se perceber que alguma perda do humano acontece quando ele é capturado pela imagem.¹⁰

Um exemplo dessa forma de “captura” ocorre quando o mal é personificado por meio do rosto. Certa comensurabilidade é declarada entre o mal ostensivo e o rosto. Esse rosto é maligno, e o mal que o rosto é se estende ao mal que pertence aos humanos em geral, mal generalizado. Nós personificamos o mal ou o triunfo militar por meio de um rosto que deve supostamente ser, capturar, conter a própria ideia que ele representa. Nesse caso, não podemos escutar o rosto através do rosto. O rosto aqui mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter da própria precariedade da vida.

O rosto que está lá, no entanto, aquele cujo significado é retratado como a forma do mal, é precisamente aquele que não é humano, não no sentido levinasiano. O “eu” que vê o rosto não se identifica com ele: o rosto representa algo com o que nenhuma identificação é possível, uma realização da desumanização e uma condição para a violência.

Obviamente, uma elaboração mais profunda deste tópico teria que analisar as várias maneiras pelas quais a representação funciona em relação à humanização e à desumanização. Às vezes há imagens triunfalistas que nos dão a ideia do humano com que devemos nos identificar, como por exemplo o herói

10 Para uma discussão mais extensa da relação entre imagens de mídia e sofrimento humano, ver o provocativo livro de Susan Sontag *Regarding the pain of others*, New York: Farrar-Straus e Giroux, 2002.

patriótico que expande as fronteiras de nosso ego euforicamente até que se encontre com aquela da própria nação. Nenhuma compreensão da relação entre imagem e humanização pode ocorrer sem uma consideração das condições e significados dos processos de identificação e desidentificação. É válido notar, entretanto, que a identificação sempre se baseia na diferença que busca superar, e seu propósito é alcançado apenas por meio da reintrodução da diferença que ela alega ter feito desaparecer. Aquele com quem me identifico não sou eu e esse “não sendo eu” é a condição da identificação. Caso contrário, como Jacqueline Rose nos lembra, a identificação rui, se perde na identidade, o que prenuncia a morte da própria identidade.¹¹ Essa diferença interna à identificação é crucial e, em certo sentido, ela nos mostra que a desidentificação é parte da prática comum da própria identificação. A imagem triunfalista pode comunicar uma impossível superação dessa diferença, uma forma de identificação que acredita ser obrigada a superar a diferença que é a condição de sua própria possibilidade. A imagem crítica, se podemos falar desse modo, trabalha essa diferença da mesma forma que a imagem levinasiana o faz; deve não apenas falhar em capturar seu referente, mas *mostrar* essa falha.

A exigência por uma imagem mais verdadeira, por mais imagens, por imagens que comuniquem todo o terror e realidade do sofrimento tem seu lugar e importância. O apagamento daquele sofrimento por meio da proibição de imagens e representações geralmente circunscreve a esfera da aparência, daquilo que podemos ver e daquilo que podemos saber. No entanto, seria um erro pensar que apenas precisamos encontrar as imagens certas e verdadeiras e que, dessa maneira, certa realidade será exprimida. A realidade não é exprimida por aquilo que está representado no interior da imagem, mas sim por meio do desafio à representação que a realidade entrega.¹²

O processo de esvaziamento do humano feito pela mídia por meio da imagem deve ser entendido, no entanto, nos termos do problema mais amplo de que esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável, o que será uma morte passível de ser lamentada. Esses esquemas normativos operam não apenas produzindo ideais do humano que fazem diferença entre aqueles que são mais e os que são menos humanos. Às vezes eles produzem imagens do menos que humano, à guisa do humano, a fim de mostrar como o menos humano se disfarça e ameaça

11 Para uma discussão de “fracasso” como base para uma concepção psicanalítica da psique, ver Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso, 1986, p. 91-3.

12 Levinas escreve: “alguém pode dizer que o rosto não é ‘visto’. Ele é o que não se pode tornar um conteúdo, o qual o pensamento poderia reconhecer; ele é incontível, ele conduz para além” (EL, p. 86-7).

enganar aqueles de nós que poderiam pensar que conseguem reconhecer outro humano ali, naquele rosto. Mas muitas vezes esses esquemas normativos funcionam precisamente sem fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que ali nunca houve morte tampouco houve vida. Estas são duas formas distintas de poder normativo: um opera produzindo uma identificação simbólica do rosto com o inumano, por meio da forclusão de nossa apreensão do humano na cena. A outra funciona por meio de um apagamento radical, como se nunca tivesse existido um humano, nunca houvesse existido uma vida ali, e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio. No primeiro caso, algo que já emergiu no domínio da aparência precisa ser disputado como reconhecidamente humano. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem. A tarefa às mãos é estabelecer modos públicos de ver e ouvir que possam responder ao clamor do humano no interior da esfera da aparência, uma esfera na qual os rastros do clamor se tornaram hiperbolicamente inflados ou totalmente obliterados a fim de racionalizar um nacionalismo glutão, onde ambas as alternativas se revelam a mesma. Podemos considerar isso uma das implicações filosóficas e representacionais da guerra, pois a política – e o poder – funcionam em parte por meio da regulação daquilo que pode aparecer, daquilo que pode ser ouvido.

Obviamente, esses esquemas de inteligibilidade são tácita e forçosamente impostos pelas corporações que monopolizam o controle sobre a mídia hegemônica com forte interesse em manter o poderio militar dos Estados Unidos. A cobertura da guerra revelou a necessidade de um amplo processo de quebra de monopólio dos interesses da mídia. A legislação para esse fim foi, como era previsível, altamente contestada em Capitol Hill. Pensamos nesses interesses como direitos de controle sobre propriedade, mas eles são também, simultaneamente, aqueles que decidem o que será e o que não será reconhecido publicamente como realidade. Eles não mostram violência, mas há uma violência na moldura do que é mostrado. Esta violência é o mecanismo por meio do qual certas vidas e certas mortes permanecem não representadas ou são representadas de maneiras que efetivam sua captura (mais uma vez) pelo esforço de guerra. A primeira é um apagamento por meio da oclusão. A segunda é um apagamento por meio da própria representação.

Qual a relação entre a violência pela qual foram perdidas essas vidas “não passíveis de serem lamentadas” e a proibição do seu lamento público? Seria a proibição desse lamento uma continuação da própria violência? E a proibição desse lamento público demanda um controle rígido na reprodução de palavras e imagens? Como essa proibição do lamento emerge como circunscrição da representatividade de maneira que nossa melancolia nacional pode ser encaixada

perfeitamente na moldura daquilo que pode ser dito, daquilo que pode ser mostrado? Não é este o ponto onde podemos ler, se ainda podemos ler, a forma como a melancolia se torna inscrita como o limite do que pode ser pensado? O desfazer da percepção da perda – a insensibilidade humana à dor e ao sofrimento – torna-se o mecanismo por meio do qual a desumanização se consoma. Este desfazer da percepção não se consoma nem dentro, nem fora da imagem, mas através da própria moldura que contém a imagem.

Na campanha inicial da guerra contra o Iraque, o governo dos Estados Unidos propagandeou seus feitos militares como um efeito visual esmagador. Que o governo e o exército americanos tenham nomeado essa operação estratégia *shock and awe* sugere que eles estavam produzindo um espetáculo visual que entorpece os sentidos e, como o próprio sublime, anula a capacidade de pensar. Essa produção ocorre não apenas para a população iraquiana no solo em que se dá o combate – e cujos sentidos são supostamente “mortos” por esse espetáculo –, mas também para os consumidores da guerra que se fiam na CNN ou na FOX, a rede de televisão que regularmente entremeia a sua cobertura da guerra com chamadas que alegam ser a emissora a fonte “mais confiável” para notícias sobre a guerra. A estratégia “shock and awe” procura não apenas produzir uma dimensão estética da guerra, mas explorar e instrumentalizar o efeito visual como parte da própria estratégia de guerra. A CNN proveu grande parte dessa estética visual. E o *New York Times*, embora mais tarde tenha se posicionado contra a guerra, também adornou suas primeiras páginas diariamente com imagens românticas de material bélico militar em contraste ao sol poente iraquiano ou de “bombas explodindo no ar” sobre as ruas e casas de Bagdá (as quais, não surpreendentemente, são ocluídas da visão). Obviamente, foi a espetacular destruição do *World Trade Center* que primeiro legitimou o efeito “shock and awe”, e os Estados Unidos recentemente exibiram para o mundo inteiro ver que eles podem e serão igualmente destrutivos. A mídia se vê extasiada com a sublimidade da destruição e vozes de dissenso e oposição devem achar uma forma de intervir nessa máquina de sonho de dessensibilizar na qual a destruição massiva de casas e vidas, fontes de água, eletricidade e calor são produzidas como um sinal desvairado de um poder americano ressuscitado.

De fato, as fotos impactantes de soldados norte-americanos mortos e decapitados no Iraque e as fotos de crianças mortas e mutiladas por bombas americanas foram recusadas pela mídia *mainstream*, suplantadas por sequências de cenas que sempre mostram vistas aéreas cuja perspectiva é estabelecida e mantida pelo poder estatal. No entanto, no momento em que corpos daqueles executados pelo regime de Saddam foram descobertos, eles foram imediatamente parar na capa do *New York Times*, uma vez que esses corpos, sim, devem

ser lamentados. O ultraje causado por suas mortes justifica o esforço de guerra, à medida que esse esforço se direciona à sua fase administrativa, a qual muito pouco difere daquilo que, comumente, é chamado “ocupação”.

Tragicamente, parece que os Estados Unidos buscam antecipar-se à possibilidade de sofrer violência cometendo violência primeiro. No entanto, a violência que temem é aquela que engendram. Não quero com isso afirmar que os Estados Unidos são os responsáveis pelos ataques aos seus cidadãos. Também não desculpo homens-bomba palestinos, independentemente das terríveis condições que animam seus atentados homicidas. Há, no entanto, alguma distância entre viver em condições terríveis, sofrer lesões sérias e até mesmo insuportáveis e realizar ataques homicidas. O presidente Bush percorreu essa distância rapidamente, convocando um “fim do lamento” após apenas dez dias de luto exibicionista. O sofrimento pode produzir uma experiência de humildade, de vulnerabilidade, de impressionabilidade e de dependência, e todas essas experiências podem se tornar recursos se não decidirmos resolvê-las muito rapidamente. Elas podem nos mover para além e contra a vocação da vítima paranoica que regenera infinitamente as justificativas para a guerra. Trata-se tanto de lutar eticamente contras os próprios impulsos homicidas – impulsos que visam amainar um medo esmagador –, quanto de apreender o sofrimento dos outros e levar em conta o sofrimento que também se infligiu.

Na guerra do Vietnã foram as fotos de crianças queimando e morrendo em razão do *napalm* que geraram no público americano um senso de choque, indignação, remorso e pesar. Eram precisamente fotos que não deveríamos ter visto. Elas interromperam o campo visual e todo o senso de identidade pública que havia sido construída com base naquele campo. As imagens mobiliavam uma realidade, mas também mostraram uma realidade que interrompia o campo hegemônico da própria representação. A despeito de sua efetividade gráfica, as imagens apontavam para outro lugar, para além delas mesmas, para uma vida e uma precariedade que elas não conseguiam mostrar. Foi dessa apreensão da precariedade daquelas vidas que destruíamos que muitos americanos vieram a desenvolver um importante e vital consenso contra a guerra. No entanto, se continuarmos a desconsiderar as palavras que nos entregam essa mensagem, e se a mídia não fizer essas imagens correr, e se essas vidas continuarem inominadas e não lamentadas, se elas não aparecerem em toda sua precariedade e destruição, não nos emocionaremos com elas. Não retornaremos àquele senso de indignação ética que é, distintivamente, para um Outro e em nome de um Outro. Não é possível, nas condições contemporâneas de representação, escutar o

clamor agonizante ou ser compelido ou chamado à responsabilidade pelo rosto. Fomos deslocados do rosto, algumas vezes através da própria imagem do rosto, este que é feito para expressar o inumano, o que já está morto, aquele que não é precariedade e, portanto, não pode ser morto. Não obstante, esse é o rosto que somos convocados a matar, como se livrando o mundo desse rosto nos faria voltar ao humano em vez de consumir nossa própria inumanidade. Seria preciso escutar o rosto à medida que ele fala em uma outra forma que a linguagem para entender a precariedade da vida que está em jogo. No entanto, qual mídia nos permitirá saber e sentir essa fragilidade, saber e nos sentir nos limites da representação como essa é, correntemente, cultivada e mantida? Se as humanidades têm algum futuro como crítica cultural, e a crítica cultural tem uma tarefa no presente momento, é, sem dúvida, no sentido de nos fazer retornar ao humano aonde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido. Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir. Isso pode nos instigar a, afetivamente, revigorar os projetos intelectuais da crítica, do questionamento, da tentativa de entender as dificuldades e demandas da tradução cultural e do dissenso, e de criar um senso do público no qual vozes de oposição não são temidas, degradadas ou descartadas, mas valorizadas pela instigação à democracia sensata que ocasionalmente realizam.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on cultural relativism and others, *American Anthropologist* (104: 3), p. 783-90.
- LEVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. New York, Columbia University Press, 1999.
- _____. “Ética e Infinito”. *Biblioteca de Filosofia Contemporânea*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- _____. *Ethics and Infinity*, tradução para o inglês de Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 87.
- _____. “Peace and Proximity”. *Basic Philosophical Writings*. Editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Rober Bernasconi. Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- _____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.

- _____ e Kerney, Richard. "Dialogue with Emmanuel Levinas". *Face to Face with Levinas*. Albany, SUNY Press, 1986.
- ROSE, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. London, Verso, 1986.
- SONTAG, Susan. *Regarding the pain of others*. New York, Farrar-Straus e Giroux, 2002.

Como citar este artigo:

- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.