

## DA RECONSTRUÇÃO DO SUJEITO E DA VULNERABILIDADE COMO FORÇA<sup>1</sup>

### *THE RECONSTRUCTION OF THE SUBJECT AND VULNERABILITY AS STRENGTH*

IRANDINA AFONSO - PAULA CRISTINA PEREIRA  
irandina.afonso@sapo.pt - paulacristinap@sapo.pt  
Universidade do Porto

RECIBIDO: 25/11/2019

ACEPTADO: 15/12/2019

**Resumo:** Ao afirmar a sua identidade de género, os sujeitos partilham politicamente com outros (que reivindicam condições de sobrevivência, de trabalho, de cidadania, de educação ou de igualdade) a dependência interpessoal, a discriminação e a exposição à violência. Também partilham, muitas vezes, a ausência de mecanismos legais de reconhecimento e proteção. Por isso, torna-se pertinente refletir sobre uma alternativa à noção tradicional de sujeito soberano que possa configurar uma possibilidade de transformação político-social com vista à equidade.

**Palavras-chave:** humano, identidade, género, cidadania.

**Resumen:** Al afirmar su identidad de género, los sujetos comparten políticamente con otros (quienes reclaman condiciones de supervivencia, trabajo, ciudadanía, educación o igualdad) la dependencia interpersonal, la discriminación y la exposición a la violencia. También a menudo comparten la ausencia de mecanismos legales de reconocimiento y protección. Por lo tanto, es pertinente reflexionar sobre una alternativa a la noción tradicional de sujeto soberano que puede configurar una posibilidad de transformación político-social con miras a la equidad.

**Palabras claves:** humano, identidad, género, ciudadanía.

**Abstract:** In affirming their gender identity, subjects share politically with others (who claim conditions of survival, work, citizenship, education or equality) interpersonal dependence, discrimination and exposure to violence. They also often share the absence of legal mechanisms for recognition and protection. Therefore, it is pertinent to reflect on an alternative to the traditional notion of sovereign subject that can configure a possibility of political-social transformation in view of equity.

**Keywords:** human, identity, gender, citizenship.

### ***O eu aberto***

Afetados pelo que está fora de nós e pelo fora que está dentro de nós, podemos deixar de saber de nós próprios e do que nos motiva ou importa após o contacto

---

<sup>1</sup> This publication is funded with National Funds through the FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (Science and Technology Foundation / Ministry of Science, Technology and Higher Education), in the framework of the project of the Institute of Philosophy with the reference FIL/00502.

com outrem ou pela imposição dos cânones sociais e culturais. Saímos de quem pensávamos ser ou nos educam para ser e apercebemo-nos de um *eu aberto* que se opõe ao sujeito unitário descrito por Judith Butler:

The unitary subject is the one who knows already what it is, who enters the conversation the same way as it exits, who fails to put its own epistemological certainties at risk in the encounter with the other, and so stays in place, guards its place, and becomes an emblem for property and territory, refusing self-transformation, ironically, in the name of the subject (2004: 228).

O *eu aberto* afirma a interdependência das pessoas, o *vis-à-vis* com outrem, a vulnerabilidade face ao desconhecido e, deste modo, põe em causa a efetiva dimensão do autocontrolo e da autoridade da razão, bem como nos questiona sobre o que – do que é tido e/ou interpretado como diferença – realizamos em nós (e socialmente) como inclusão ou exclusão, como semelhança ou ameaça.

Do encontro com o sujeito do *romance da soberania*, como designa Achille Mbembe, podemos esperar a negação da *evidência* de diferentes modos de vida e, portanto, a recusa de um mundo onde o humano se renova (cf. 2003: 13). Nesse romance há certeza da existência dum sujeito que é, ao mesmo tempo, a matriz e o dono do seu próprio sentido de vida (cf. Mbembe, 2003: 13)<sup>2</sup>. A razão e o sujeito soberano são há muito tempo as constantes duma formulação política em que

(...) a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (um modelo) composto de homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são postulados como sujeitos completos capazes de autoconsciência, autoconsciência e autorrepresentação. Dentro desse paradigma, a razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. (...) O exercício da soberania, por sua vez, consistiria na capacidade de autocriação da sociedade através do recurso a instituições inspiradas por significações sociais e imaginárias específicas» (Mbembe, 2003: 13)

---

<sup>2</sup> Refira-se o diálogo de Mbembe, com Frantz Fanon e Michel Foucault, marcado pelo necropoder/necropolítica e pelas noções de biopoder/biopolítica, no que respeita, sobretudo, aos processos colonialistas e ao «poder de decisão soberano» sobre quem deve viver e quem deve morrer. Também Judith Butler, considerando Fanon e o corpo negro negado pelas práticas colonialistas, como obliteração da identidade, pensa que as formas de vida que não cabem nas regras que reconhecem o branco, masculino e heterossexual são recusadas, porque ultrapassam as ideias de *humanismo* e de *vida humana* eurocêntricas com raízes na conceção moderna de soberania, entendida como forma de ordem.

Determo-nos na formulação deste ponto de partida (assim sintetizado para lembrar que o que está na base de um pensamento político é contingente, circunstancial ou, às vezes, tacitamente acordado) possibilita-nos pensar outros começos que multiplicam oportunidades para analisarmos, por exemplo, o que constitui um sujeito e que modos/variáveis se aliam na formação da sua identidade. Latente nestas considerações está, todavia, uma interminável (vã?) ponderação sobre o que conta para definir o humano, ou a «natureza» humana e, ligada a esta ponderação, uma necessidade de compreender as *condições humanas* e os modos de regulação (médicos, psicológicos, políticos, legais, sociais ou culturais) do viver humano articulados com a normatividade.

Assim, na busca deste entendimento problematizamos relações entre noções muitas vezes pensadas como dicotômicas ou até opostas - vida/morte, igual/diferente, privado/público, indivíduo/sociedade, homem/mulher, natural/cultural. Estas noções fazem parte da «entrada dos fenómenos próprios da vida da espécie humana na ordem do saber e do poder -, no campo das técnicas políticas» (Foucault, 1994: 144). E, uma vez no campo «das disciplinas do corpo e das regulações da população», portanto da biopolítica,

o “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, para além de todas as opressões ou “alienações”, a reencontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito”, tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, [é] a réplica política a todos estes procedimentos novos de poder [de disciplina do corpo e regulação da população, com génese no séc. XVIII, segundo Foucault]<sup>3</sup> que, também eles, nada têm que ver com o direito tradicional da soberania (1994: 147)

A soberania política que se inscreve na detenção e exercício de poder sobre a vida da própria população, decretando quem vive e como, faz-se complementar, a partir da noção de necropolítica de Achille Mbembe, pela soberania que se exerce pelo direito de matar (cf. 2003: 16), onde a morte decretada é insidiosamente aceite e justificada. Em última instância, a intervenção do poder

---

<sup>3</sup> Em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault escreve que «entendia por biopolítica a maneira como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas criados à prática governamental pelos fenómenos específicos de um grupo de seres vivos constituído em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabemos como estes problemas adquiriram cada vez mais importância desde o século XIX e quais as questões políticas e económicas que levantaram até aos nossos dias» (2019: 393).

político e económico movimenta-se sobre a definição de quem é ou não é dispensável, distribuindo vida e morte em torno da norma<sup>4</sup>.

Os regimes políticos democráticos e os regimes económicos liberais e neoliberais vão buscar àquele ponto de partida dito tradicional (o sujeito universal, de razão, soberano, autónomo, responsável por si mesmo) os fundamentos para o entendimento de como se estabelecem as relações pessoais de dependência e poder<sup>5</sup> bem como as relações de produção. E, com efeito, não vemos nesses modelos fundacionais a participação direta da dimensão privada da vida, da vulnerabilidade constitutiva humana e o contributo daquilo e daqueles que se distanciam da norma<sup>6</sup>. Não o vemos porque «o político é reduzido à razão jurídica» (Athanasiou, 2013: 177) e desvaloriza, assim, a influência na política de uma dimensão significativa do *eu aberto* – nomeadamente, e relembramos, a vulnerabilidade, a afetação pelo outro, as paixões - relegada para segundo plano pelas «suas mais diversas conotações com feminilidade sentimental irracional, primitivismo não-civilizado, e uma classe operária desarticulada» (Athanasiou, 2013: 177). Distótemos um exemplo próximo e recente:

The public expression of outrage in European cities [reportando-se, por exemplo, aos protestos anti-austeridade económica do movimento dos Indignados, de 2011, em Espanha] has been vehemently attacked by various elite commentators as being “immature,” non-political, and too emotional, while what is supposedly needed is a rational, technocratic management of economic rates» (Athanasiou, 2013: 177).

---

<sup>4</sup> Aqui evoca-se a observação de Foucault de que «a lei funciona cada vez mais como uma norma e que a instituição judicial se integra cada vez mais numa continuidade de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida» (1994: 146).

<sup>5</sup> Poder entendido como Foucault entende, isto é, não como instituição ou estrutura, mas como nome dado a uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade onde as «relações de força», uma vez que são desiguais e múltiplas, induzem estados de poder locais e instáveis, e são a condição de possibilidade desse mesmo poder (cf. 1994: 96).

<sup>6</sup> Sublinhe-se que o afastamento da dimensão privada da vida e, portanto, de uma vulnerabilidade que sempre se quer superar, tem parte com a subjetividade moderna, com a tendência da filosofia política moderna em reduzir o político ao institucional e ao estatal. Recorde-se, no entanto, a distinção aristotélica entre esfera doméstica (*oikos*) e a comunidade política (*polis*), reconhecendo-se no fim da *oikos* a condução da vida nutritiva e no fim da *polis* a condição da vida prática. Todavia, em Aristóteles, as virtudes éticas são necessárias à estrutura da sociedade grega, a vida privada e a vida pública implicam uma relação, sendo a própria noção de amizade como nuclear às relações sociais e políticas. Com efeito, a construção da identidade aparece, sobretudo, como identidade política, como testemunha da presença de outros seres humanos.

## Desconstrução do sujeito soberano e autônomo

A alternativa ao *status quo* pode constituir-se por uma reconstrução ou reformulação desde a base: na vez de considerar a razão como sendo a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundacionais menos abstratas e mais tácteis, como a vida e a morte (cf. Mbembe, 2003: 14). Esta consideração de Achille Mbembe converge, podemos adiantar, com a *interdependência* de seres que Judith Butler sublinha (pelo papel que a violência tem nos termos dessa relacionalidade) como uma alternativa à construção da autonomia assente na razão:

If I am struggling for autonomy, do I not need to be struggling for something else as well, a conception of myself as invariably in community, impressed upon by others, impinging upon them as well, and in ways that are not fully in my control or clearly predictable? Is there a way that we might struggle for autonomy in many spheres, yet also consider the demands that are imposed upon us by living in a world of beings who are, by definition, physically dependent on one another, physically vulnerable to one another? (...) This way of imagining community affirms relationality not only as a descriptive or historical fact of our formation, but also as an ongoing normative dimension of our social and political lives, one in which we are compelled to take stock of our interdependence. According to this latter view, it would become incumbent on us to consider the place of violence in any such relation, for violence is, always, an exploitation of that primary tie, that primary way in which we are, as bodies, outside ourselves and for one another (2003: 16).

Como exploração do modo primário no qual somos, enquanto corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros, a violência mas também o desejo, a perda, são variáveis que nos levam a questionar como um coletivo ou uma comunidade poderá, então, lidar com ameaças ao seu viver, sem com isso repudiar ou tornar-se imune à vulnerabilidade ela mesma (condição existencial do ser humano) e acabar por replicar modos de violência (cf. Butler, 2004: 231). Como a autora esclarece,

perhaps there is some other way to live in such a way that one is neither fearing death, becoming socially dead from fear of being killed, or becoming violent, and killing others, or subjecting them to live a life of social death predicated upon the fear of literal death. Perhaps this other way to live requires a world in which collective means are found to protect bodily vulnerability without precisely eradicating it. Surely, some norms will be useful for the building of such a world, but they will be norms that no one will own, norms that will have to work not through

normalization or racial and ethnic assimilation, but through becoming collective sites of continuous political labour (2004: 231)

A importância de existirem normas que funcionem através de um processo de trabalho político contínuo, e não pela via da normalização e da assimilação<sup>7</sup>, remete para a ideia de que as estruturas sociopolíticas (vistas também para lá dos contextos ocidentais, democráticos, capitalistas) que estabelecem, por exemplo, quem pode ser cidadão de um país, quem pode casar, quem tem direito a adotar crianças, quem é elegível para cirurgia de redesignação sexual, quem beneficiará de cuidados médicos gratuitos, quem pode pedir crédito bancário, quem é admitido em corporações e funções militares, quem acede à educação escolar, etc., deveriam exemplificar a relacionalidade e assegurar a viabilidade das vidas diversas. Contudo, elas próprias podem ser desestabilizadoras, supressoras e excludentes, agravando mesmo a precariedade, por recorrerem à norma e a critérios de deliberação a ela vinculados – instala-se, pois, um aparente impasse e contradição entre o que é e o que se idealizou ser. Mas, mais do que de uma provável resignação, apresenta-se neste impasse a necessidade e a oportunidade de contestar essas estruturas: os diferentes modos de vida, identidades, laços sociais e comunitários não assimiláveis pelo quadro normativo são, em última análise, uma condição de possibilidade de agência e da projeção dum futuro das próprias vidas e da política porque, atuando, «[they] prove to be reflexive and start to count themselves, not only enumerating who they are, but “appearing” in some way, exercising in that way a “right” (extralegal, to be sure) to existence» (Butler, 2013: 101). Este exercício do direito a existir infunde a precariedade no domínio do político, para enfim poder superar-se a própria precariedade (cf. Butler 2013: 132). É pertinente notar que, quando a vulnerabilidade e precariedade são manifestadas publicamente, são aquelas pessoas ou grupos de pessoas que especificamente não têm segurança económica e política, e aqueles que, à partida, não têm condições legais de negociação, os que acabam por exemplificar as relações de igualdade e de responsabilização pelo outro, e não

---

<sup>7</sup> O que, essencialmente, diferencia o funcionamento das normas por processo de trabalho político contínuo é, como elucida Athena Athanasiou em comentário ao esclarecimento de Butler por nós citado, a ausência da propriedade/posse nas normas implementadas (cf. 2013: 159). Assim, enquanto as normas ditadas por via da normalização e da assimilação refletem a governação da posse de propriedades e da autossuficiência (adstritos aos legados colonialistas, capitalistas, patriarcais, hétero-normativos, militaristas e etno-nacionalistas), o processo de trabalho político contínuo atua (re)politicando aquelas noções de propriedade/posse, habilitando performativamente modos alternativos de as entender, nomeadamente como *pertença* (e querer ou não querer pertencer a algo, a alguém). A *pertença* é mais do que ter ou ser - engloba, por exemplo, o desejo, a esperança de fazer/tomar parte de um modo diferente de coabitar o político (cf. Athanasiou, 2013: 159).

apenas por si próprio, que as referidas estruturas não exibem. De resto, «the idea that individual “responsability” increases as social services and infrastructures fail» é muito defendida pelos regimes neoliberais onde, assim, «the domain of morality absorbs and deflects the economic and political crisis» (Butler, 2013: 103). Esta perversão da moralidade, porém, deve constituir uma crítica à responsabilização imputada ao sujeito moderno autogovernado, do individualismo possessivo, e que se culpabiliza pelos incumprimentos que são, afinal, do modo de funcionamento e das metodologias das instituições e das estruturas económicas e políticas neoliberais (cf. Butler & Athanasiou, 2013: 102-103).

O mesmo questionamento pode estabelecer-se em relação à noção de igualdade: podemos democraticamente afirmá-la por antecipação? Conseguiremos estabelecer como e quando esta doutrina pode ser aplicada? Que tipo de assuntos abrange? Quem a poderá exigir? (cf. Butler, 1999: 119). Vêm estas perguntas a propósito da problemática entre igualdade e diferença que acarreta implicitamente a inclusão e exclusão de indivíduos ou grupos de pessoas, por exemplo, pelo seu género, credo, etnia, condição económica, modo de vida, sexualidade. Aqui se reforça a pluralidade humana que Hannah Arendt tomou como «condição básica da ação e do discurso» pois, pela igualdade há a possibilidade de «os homens compreenderem-se entre si e aos seus antepassados, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras» (2001: 224) e, pelo que entre eles há de diferente, validam «a coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói [e] já está, de facto, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria» (2001: 236). É relevante notar que:

esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as consequências; o próprio ato do homem que abandona o seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir a sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia (2001: 236)

Em correlação com o exposto, e confirmando o nosso fio condutor, somos interpelados pela importância e efetiva possibilidade da desconstrução das estruturas reguladoras biopolíticas, sociais, culturais e económicas que partem da ideia fundante do sujeito soberano e autónomo que os sistemas educacionais, políticos e económicos difundem ou perpetuam. Estamos legitimamente no campo da equidade e da pluralidade como base da democracia e requisito de liberdade.

## Da força da vulnerabilidade

A solicitação do diferente reconduz-nos à possibilidade de inteligir outras bases possíveis para a ação política e uma maior compatibilidade e complementaridade de ações. Aqui recaímos na inscrição dos domínios do visível, ou do aparecer e do discurso como bases da educação política para modos alternativos de construir e ser:

What can be heard and what can be seen are, after all, primary lessons in any school. And once we understand that these domains of saying and showing are regulated and yet open to a number of interventions, then it would seem that, pedagogically, saying and showing are the first elements in any political education (Butler, 2006: 534)

A visibilidade e a invisibilidade, o dizer e o nomear são valências políticas e, muitas vezes, ocultam ou acentuam muito mais do que aquilo que está a ser proferido ou mostrado (cf. Butler, 2006: 529-533). Expõem claramente que há regras e normas subjacentes, precedentes, concorrentes à construção de identidade, mas também apontam modos de exceder e reformular essas normas. Para além de uma escolha entre a sujeição às normas ou o escape às mesmas, extremos de que o fazer-se sujeito é inseparável, há espaços vitais de criação, possibilidades outras para construção e desconstrução de regulações do viver comum que não assinam propriamente uma submissão, nem uma fuga ilusória. «In this sense, then, a certain errancy within expertise, a certain *poiesis* that shows what else a set of rules might yield offer us options that exceed the binary framework of coercion, on the one side, and escape, on the other» (Butler, 2006: 533). Desde Tahrir à Puerta del Sol e da Praça Syntagma ao Parque Zucchotti, as manifestações ou reuniões públicas são, tantas vezes, esse aparecer dos invisíveis (dizendo no sentido de pessoas e no sentido dos afetos ou paixões arredadas tradicionalmente da esfera política) que exemplificam, a um tempo, uma não-submissão e um reconhecimento da necessidade de proteção. O corpo que aparece, que se expõe à interpretação visual daquilo que as normas obscurecem, negligenciam ou esquecem e, de um modo palpável, que presentifica a apreensão, a indignação, o desespero e ocasionalmente a esperança (cf. Butler, 2013: 177), traz à praça pública um agir político que envolve e mobiliza pessoas sem partido e sem garantias, que traduz em desempenho ou performatividade uma ideia essencial: que não é necessário ter primeiro poder para depois agirmos, mas que ao agirmos exercemos poder. Tal como notou Arendt, «o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos» e «[o poder] não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência (...): só

existe na sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se» (2001: 250-251). Essa efetivação passa pela ação e pelo discurso, que é o mesmo que dizer pela criação de relações, de novas realidades e pela revelação verbal e rememoração dessas ações. Assim destacada, a ação possibilita a emergência do *espaço da aparência/aparição*, «o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas» (Arendt, 2001: 249). É precisamente este espaço da aparência<sup>8</sup> que precede qualquer organização formal política e social, pois existe potencialmente entre quaisquer pessoas que se reúnam para agir e falar em convivência, em qualquer tempo e em qualquer lugar (cf. Arendt, 2001: 249). Porque é independente de condições materiais, de quantidade de pessoas participantes e dos enquadramentos legais, o carácter ilimitado do poder da ação (pois ações geram mais ações e reações) revela-se uma mais-valia em lutas desiguais, como de uma minoria precária frente a uma maioria forte, já que a imprevisibilidade do desfecho de um ato iniciático permite, em circunstâncias como as que temos vindo a tratar, mais do que o medo de morrer, a esperança de uma mudança social e normativa positiva.

Na recorrente exigência de igualdade que percorre transversalmente movimentos e debates tematicamente tão diversos como os do género, da imigração, das etnias, das condições de sobrevivência, do ambiente e dos direitos humanos é, por vezes, esquecido o equacionamento do que queremos que seja igual ou equivalente e do que queremos manter ou estabelecer como diferente. Como refere Ernesto Laclau, «No sólo considero que estas dos nociones [igualdade e diferença] no son incompatibles, sino que incluso agregaria que la proliferacion de las diferencias es el prerequisite para la expansión de la lógica de la igualdad» (1999: 120). Nesta necessária coexistência vemos espaços duais de imposições hegemónicas e imposições discriminatórias, onde na primeira se diluem as diferenças e, na segunda, se exponenciam as diferenças. Assim, igualdade é um termo que politicamente organiza e/ou manipula diferenças (cf. Laclau, 1999: 120), e isto reporta à necessidade de ponderar e decidir inclusões e exclusões. Não sejamos ingénuos: a possibilidade de igualdade total é utópica no sentido inalcançável da palavra, desde logo porque o sujeito não subsiste como

---

<sup>8</sup> A aparição teve, muitas vezes, na história da filosofia, parte com o *aparente*, o apresentado – e, portanto, com o contingente – que se distingue da verdade, do representado, da representação como categoria moderna. Mas o que *se apresenta* é também, ainda que possa ser invisível e indizível, parte do que é, parte da experiência de mundo. A passagem da representação à apresentação implicou e implica um pensamento sobre o sensível e, portanto, uma necessidade de maturidade gnoseológica atenta ao sentido do que *se dá* e do que *acontece*, assim como aos ausentes negados pela impossibilidade de acesso ao lugar da palavra.

sujeito se a inclusão for absoluta - falamos mesmo de vida e morte, para um exemplo imediato e determinante, em que a permissão de crimes contra a vida do sujeito expõe o paradoxo mais imediato da tentativa de inclusão total. Portanto, que haja campos de exclusão constitui-se como condição de possibilidade da igualdade e da construção do sujeito e sua identidade.

A decisão e a ação sob horizontes imprevisíveis são a matéria da política. Neste sentido, como sublinha Butler, «eso no significa que aceptemos como legitimas las exclusiones de cualquier tipo. Seria injustificado concluir que solo porque algunas exclusiones son inevitables, se justifican todas las exclusiones. Pero eso también nos pone en el territorio engañoso del problema de justificar las exclusiones» (1999: 120). Eis que a viabilidade de critérios de escolha afigura-se, pois, uma tarefa ainda mais desafiante do que admitir a exclusão no seio da democracia. Agregado a qualquer escolha, sabemos-lo bem até pelas nossas problematizações pessoais e diárias, está a eliminação de possibilidades que seriam também viáveis, revelando-se *a posteriori* talvez até mais ajustadas do que aquela que tomámos no momento. Porém, em domínio comunitário, a indecidibilidade leva-nos a admitir que alguma opção excluída seria certa para determinado segmento da população e isso pode prefigurar uma repressão ou uma discriminação (cf. Laclau, 1999: 121). Quer conduzindo-se pelo princípio da maioria, quer pelo princípio da proteção de minorias, a escolha em democracia não consegue abarcar toda a população de modo igualmente benéfico. Portanto, mais do que estabelecer critérios éticos, e mesmo contemplando a viabilidade prática de imperativos categóricos (i.e., livres de contextos), torna-se mais avisado fazer perguntas pertinentes como «cuales diferencias son compatibles con el funcionamiento real de una sociedad?» (Laclau, 199: 121).

### **Em modo de conclusão**

Sem que uma conclusão possa aqui ser desenhada, pelo constante problematizar e (re)significar do que é ser humano e do que é viver bem, devemos, contudo, delinear os pontos a reter.

Somos movidos por forças que nos precedem e nos excedem, tantas vezes desaperecebidas, ininteligíveis sob determinado critério de conhecimento ou de verdade, mas que abalam a noção dum sujeito soberano fundador da sua própria experiência e das suas ações. Deste desafio à soberania individual, às definições de identidades (de género, de grupos de pessoas, de modos de vida), à (auto)responsabilização exigida pelos regimes liberais e neoliberais e, ainda, à

agência politicamente válida, emerge uma responsabilidade política que critica reflexivamente fundacionalismos e categorias como «humano», «essência», «cultura», «sexo», «género», «natureza», «universal». A designação de Athena Athanasiou «differential allocation of humanness» (2013: 31) elucida bem que o humano não pode, apesar de todas tentativas, ser conjecturado: a expressão ganha ainda mais sentido quando vemos uma fronteira traçada artificialmente, e sob prerrogativas neoliberais, entre os que são tidos *propriamente* humanos e os que não o são, entre aqueles que têm direito a aparecer e os que são relegados para o inominável, entre os que vêm assegurada uma vida longa e os que são votados a uma morte social ou concreta. Mas essa fronteira pode ser desviada, dissolvida. Como nota Athanasiou,

the point is that the human has no “proper” place to take outside social situatedness and allocation, including the exposure to the possibility of being undone. The human is always the event of its multiple exposures – both within its relatedness to others and within its exposure to the normative forces that arrange the social, political, and cultural matrices of humanness (2013: 32)

Esclareça-se que a *distribuição diferencial de humanidade* não refere, contudo, um fenómeno novo. A violência colonialista e o reconhecimento legal de direitos de cidadania são exemplos dessa lógica que facilita um fechamento ou contenção forçados (até mesmo espacialmente) (cf. Coleman, 2016: 1066). O que qualquer destes fenómenos evidencia, contudo, é que qualquer versão do humano é assombrada por uma perda que, para mais, é recorrentemente desvalorizada, escamoteada, ignorada (cf. Butler & Athanasiou, 2013: 33). Essa perda, ou ausência do que é entendido nosso, é um elemento crucial para se entender a desapropriação (de terra, de bens, de trabalho, de identidade, de cidadania), o roubo, a expulsão e a violência. O equacionamento que esta compreensão permite não deixa de evocar como à despossessão se tenta quase imediatamente opor a posse, mas isto limita-nos circularmente, evadindo-nos a questões que Butler privilegia como *quem e como é excluído do «humano»?* E também *como esta categoria do humano pode ter chegado a formar-se sob uma moldura de abjeção ou de desmoralização/desvalorização de dados corpos?* Resgatar o humano passará potencialmente, e segundo a análise de Butler e Athanasiou que temos vindo a apontar, por uma radicalização da experiência de perda, do repúdio das proibições ou das obrigações e compreensões normativas pelas quais a inteligibilidade do humano é empreendida, de forma a expor ou desafiar as ficções normativas e determinadoras, ficções que prescrevem o que é «normal» e

o que é «viável» e que insistem em não enquadrar o que, afinal, sob outras perspetivas, é perfeitamente inteligível<sup>9</sup>.

Estar, portanto, em coexistência com corpos outros, em espectros sociais de mútua implicação como os da sobrevivência, das construções de identidade e do género, do antirracismo, da anti-precariedade, do sexismo – circunstâncias, portanto, que decretam lutas e modos transformadores de vivências - origina um frémito na certeza de um sujeito autossuficiente, pois reconstruímos o humano à luz de «amalgamations and reassemblages of the animate and inanimate, human and non-human, animal and human life, life and death» (Butler, 2013: 37).

Este ser-em-comum outro apresenta-se como uma condição de possibilidade de modos alternativos de fazer política (cf. Butler, 2013: 37). E negar que, antes duma vontade, existe já um corpo em relação próxima com outros que não escolheu, nem conhece (lembrando também a noção de coabitação elaborada por Arendt) pode levar, de facto, à construção de uma noção de autonomia, mas leva também ao comprometimento de condições sociais que reconheçam modos de vida não assimiláveis pelos modelos normativos. Reiteramos: somos seres interdependentes, seres cujo prazer e sofrimento depende desde o início dum mundo social e dum ambiente sustentável (cf. Butler, 2013: 4) e afirme-se, enfim, como Butler, que «Individuation is an accomplishment, not a presupposition, and certainly no guarantee» (2003: 16).

Neste realizar ou construir permanente da individuação e personalidade, nota-se a importância da reapropriação dos papéis fulcrais da ação cívica e da performatividade política enquanto modos de agência política acessíveis a quem não tem poder político ou social e, muitas vezes, não tem quadro legal que o reconheça e proteja. Compreender que as normas que regulam vidas e revelam condições de inteligibilidade são contingentes e não imutáveis, que quando nos construímos recapitulamos as normas, mas excedemo-las em modos inesperados que clamam uma rearticulação e reformulação das estruturas político-sociais, conta já como condição de mudança positiva.

A construção da identidade é um exemplo paradigmático do nosso condicionamento de partida (biológico, médico, legal, social, psicológico, cultural) que não traduz, contudo, determinismo e conformismo. Não se tratando

---

<sup>9</sup> Acerca do que é estabelecido como inteligível ou não inteligível, evocamos a noção de *condições de inteligibilidade* que Butler identifica assim: normas, regras, leis e práticas (tornadas muitas vezes pressuposições) sem as quais «não se reconhece o humano», «não emerge o sujeito do amor humano», ou mesmo, «não se pensa o humano» (cf. Butler, 2004: 57). Funcionam tacitamente e não deixam de ressoar a *política da verdade* de Foucault, uma política que prescreve o que conta ou não como verdade, que regula ou ordena o mundo e que é aceite como um dado conhecimento (cf. Butler, 2004: 57-58).

de uma escolha deliberada, quer em relação ao gênero, quer em relação aos desejos, quando o sujeito age politicamente (manifestando em praça pública o direito a ser) realiza-se, porque se apresenta ao outro, expõe-se como é ao que não pode controlar, confirma a sua existência e vulnerabilidade, admite a sua aspiração a um futuro com valor – age contra aquilo que o condiciona e, assim, transforma-se e promove a mudança. Em performatividade é agido e age sobre algo ou alguém, o que é indissociável de consequências e problematizações políticas. Neste domínio, o exemplo da construção de identidade corrobora e partilha com as reivindicações de equidade, justiça, cidadania, trabalho, acolhimento, essa dependência do outro, uma vulnerabilidade ao que está já estabelecido antes de nascermos e ao que se desconhece, bem como a exposição à violência e à incompreensão. Mas, além de tudo isto, aquilo que partilham é a criação de oportunidades de transformação social, de acolher novos começos. Como bem resume Mbembe,

Trata-se tão só, há que precisar, da luta e do futuro que há que sulcar custe o que custar. Essa luta tem como finalidade produzir a vida, derrubar as hierarquias instituídas por aqueles que se acostumaram a vencer sem ter razão (...). Essa luta tem uma dimensão tripla. Visa antes de mais destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega e provoca medo e cólera – o tornar -se-coisa. Depois, tem por função acolher o lamento e o grito do homem mutilado, daqueles e daquelas que, destituídos, foram condenados à abjecção; cuidar, e eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou ou torturou ou, simplesmente, enlouqueceu. Tem como finalidade fazer irromper um sujeito humano inédito, capaz de habitar o mundo e de o partilhar de modo a que as possibilidades de comunicação e de reciprocidade, sem as quais não poderiam existir nem a dialéctica do reconhecimento, nem a linguagem humana, sejam restauradas (2011, pp. 2)

O sujeito autónomo e soberano pode ser substituído pelo sujeito precário e vulnerável<sup>10</sup>, sem por isso perder autonomia (porque não se submete) ou poder

---

<sup>10</sup> A propósito da vulnerabilidade recorde-se “a configuração do sujeito na antropologia filosófica de Paul Ricoeur, sustentado numa desproporção constitutiva do ser humano, que coloca o *homem falível* como uma síntese de fragilidades e testemunha a não-coincidência do homem consigo mesmo, conduz-nos a ultrapassar as atitudes egológicas e ideológicas – da modernidade e as radicalizadas na contemporaneidade – (...), segundo o qual o humano constrói-se por relação aos paradoxos (...) Face a uma tradição ávida da representação e de “purificação” – expressa na exaltação do cogito cartesiano – Ricoeur apresenta um *cogito ferido*. No entanto, esta ferida significa a apreensão de uma unidade maior, uma unidade que se estabelece em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo. A experiência de finitude apresenta-se como uma experiência dos limites mas implica a sua superação como afirmação da liberdade (...) A desproporção, constitutiva do ser humano, radicaliza a reflexão antropológica e garante a mistura, a diferença, a brecha, o

(porque se alia e persiste). Diga-se que é sobre uma mesma demanda, em cada instância de relação e influência sociopolítica, que estamos a refletir: saber do humano onde, segundo dadas normas e/ou critérios de conhecimento, o humano não existe.

Este é um dos maiores desafios das sociedades democráticas do presente e do futuro: a capacidade de inventar um poder fora do par *poder/obediência*. O que implica a liberdade, a escolha contra a dominação.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- Butler, Judith, "Violence, Mourning, Politics", *Studies in Gender and Sexuality*, Vol. 4, Nº 1, 2003, 9-37. doi: 10.1080/15240650409349213
- Butler, Judith, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.
- Butler, Judith, "Response", *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 27, Nº 4, (September 2006), 529-534. DOI: <https://doi.org/10.1080/01425690600803194>
- Butler, Judith, "Performativity, Precarity and sexual Politics", *Revista de Antropologia Iberoamericana*, Vol. 4, Nº3, (Septiembre-Diciembre 2009), 1-13. <https://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040301b.pdf>
- Butler, Judith & Athanasiou, Athena, *Dispossession: The Performative in The Political*, Cambridge, Polity Press, 2013.
- Butler, Judith & Laclau, Ernesto, "Los usos de la igualdad", *Debate Feminista*, 19, (1999), 115-139. <http://www.jstor.org/stable/42624536>
- Coleman, Lara Montesinos, "Struggles, over rights: humanism, ethical dispossession and resistance", *Third World Quarterly*, 36(6), (2015), 1060-1075. DOI: <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1047193>
- Fanon, Frantz, *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte/Poche, 2002.
- Foucault, Michel, *História da Sexualidade I, A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio D'Água, 1994.
- Foucault, Michel, *Nascimento da Biopolítica*, Lisboa, Edições 70, 2019 [2004].

---

hibridismo; dimensões antropológicas configuradoras da subjetividade e, no mesmo gesto, da possibilidade de abertura aos outros e ao mundo face ao exílio do pensamento puro" (Pereira, 2017: 147-149).

Mbembe, Achille, “Necropolitics”, *Public Culture*, 15(1), 2003, 11-40, Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>

Mbembe, Achille, *Crítica da Razão Negra*, 2017, 2ª ed., Lisboa, Antígona, Editores Refractários.

Mbembe, Achille, *A universalidade de Frantz Fanon*, 2011. Artigo consultado online em <http://artafrica.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>

Pereira, Paula Cristina, “Da Afirmação da Vida e da Sensibilidade”, in: Ramos, Valéria do Carmo; Santiago, Maximus Taveira & Pereira, Paula Cristina (org), *Corpo e Pensamento. Espaços e tempos de afirmação da vida na sua potência criadora*, pp. 139-154, São Paulo, HUCITEC Editora, 2017.

