

Ressentimento, reparação e solidariedade: uma reflexão a partir de Judith Butler (leitora de Klein) e Edward Saïd

Resentment, reparation and solidarity: a reflection based on Judith Butler (as a reader of Klein) and Edward Saïd

Cassiana Stephan
Pós-doutoranda Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
cassianastephan@yahoo.com.br

Resumo: A partir dos aparatos conceituais que Judith Butler empresta de Melanie Klein, penso sobre a relação entre o ressentimento, a reparação e a solidariedade no que se refere aos posicionamentos de Edward Saïd relativamente à questão palestina. Para tanto, levo em consideração as obras *What World Is This?* e *The Force of Nonviolence*, de Butler, bem como o ensaio “Amor, Culpa e Reparação”, de Klein. Ademais, trabalho com o ensaio “Identity, Authority and Freedom”, de Saïd e com suas entrevistas reunidas em *Dans l'ombre de l'Occident*, mas também com a que fora concedida a Charles Rose em 2001. Com base nisso, analiso a atitude do intelectual frente à dimensão trágica do mundo; em seguida, problematizo de que maneira a paranoia opera na dinâmica da violência social para, então, indicar o papel da culpa na negociação psíquica entre o ressentimento e a reparação como salvaguarda dos laços sociais.

Palavras-chave: ressentimento; reparação; culpa; salvaguarda; solidariedade; ambivalência.

Abstract: Using the conceptual apparatus Judith Butler borrows from Melanie Klein, I think about the relationship between resentment, reparation and solidarity in relation to Edward Saïd's positions regarding the Palestinian issue. To do so, I take into consideration the works *What World Is This?* and *The Force of Nonviolence*, by Butler, as well as the essay “Love, Guilt, and Reparation”, by Klein. Furthermore, I work with the essay “Identity, Authority and Freedom”, by Saïd and with his interviews collected in *Dans l'ombre de l'Occident*, but also with the one given to Charles Rose in 2001. Based on this, I analyze the intellectual's attitude towards the tragic dimension of the world; then, I discuss how paranoia operates in the dynamics of social violence to indicate the role of guilt in the psychic negotiation between resentment and reparation as a safeguard for social ties.

Keywords: resentment; reparation; guilt; safeguard; solidarity; ambivalence.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 24 de setembro de 2024.

doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 68-86 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95972>

A dimensão trágica do mundo

O assunto sobre o qual refletirei aqui não é fácil de ser elaborado. Trata-se de um assunto complicado do ponto de vista teórico-filosófico, mas também de um assunto que mexe com nossos afetos, já que nos coloca face-a-face com a dimensão trágica do mundo que, como nos explica Butler, manifesta-se na seguinte exclamação: “que tipo de mundo é esse no qual esse tipo de coisa pode acontecer!” Ainda no capítulo “Senses of The World: Scheler and Merleau-Ponty”, da obra *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*, Butler continua dizendo: “não se trata apenas *desse* evento, *dessa* perda ou da destruição *desse* valor, mas do mundo no qual tal tipo de destruição é possível ou, talvez, do mundo no qual tal destruição se tornou possível.” (BUTLER, 2022, p.24) Como isso é possível nesse mundo? Constantemente nos perguntamos diante dos quadros de guerra que nos fazem despertar para as crises cosmo-etho-políticas¹ que nos assolam ao mesmo tempo em diferentes lugares: quadros de guerra que presenciamos diariamente, nas esquinas de nossas casas envolvidas pela cenas violentas de busca e apreensão, de polícia e ladrão; quadros de guerra que presenciamos diariamente se abrimos os olhos e os ouvidos para ver o que acontece com nossos conterrâneos mais distantes como é o caso, por exemplo, dos palestinos.

Mediante a tragicidade do mundo, a sensação que temos é do fracasso humano: fracassamos como humanidade, sem dúvida fracassamos. Mediante a tragicidade do mundo, a sensação que temos é de vergonha: sentimo-nos envergonhados por sermos quem somos, pela forma como conduzimos nossos conflitos políticos, pela maneira como rivalizamos com os outros dos quais interdependemos, estejam eles aqui ou acolá; sejam eles brasileiros ou estrangeiros. Se estamos minimamente conectados com o mundo, com esse “mundo que é nosso por não ser de ninguém”, como diz Maurice Blanchot em *La communauté inavouable* (BLANCHOT, 2012, p.51), então inevitavelmente nos ressentimos com a humanidade que somos, com a humanidade na qual nos tornamos.² Se estamos minimamente conectados com o mundo – e

¹ Basicamente, considero que as crises que nos assolam são “cosmo-etho-políticas” porque correspondem à relação que o si entretém consigo mesmo (ética) e à relação que o si entretém com os outros (política). Concebo que tanto a relação que o si entretém consigo, quanto a relação que o si entretém com os outros possui uma dimensão não apenas local, mas também global, na medida em que tais vínculos são transpassados pelo cosmos e, simultaneamente, constituem a trama cósmica. Para uma compreensão mais detalhada do conceito de “cosmo-etho-política” em meus trabalhos, cf. STEPHAN, 2021; 2022. Para um estudo sobre o local e o global no que se refere à atuação das organizações políticas, cf. NUNES, 2023. Para uma compreensão acerca das tramas ou malhas cósmicas do poder, as quais constituem tanto o pensamento cosmopolítico, quanto o ecológico, cf. MORTON, 2023a, pp.39-93; 2023b, pp.43-71. A partir de Morton gostaria de ressaltar, inclusive, que pensar os laços sociais, ou seja, a relacionalidade, para usarmos um termo butleriano, também é considerar a Terra – “superfície da Terra” (MORTON, 2023b, p.69), com a qual nos aproximamos na distância e nos distanciamos na proximidade, já que a familiarização e o estranhamento, a sedução e a repulsa são constitutivas da nossa interação mais que local com o cosmos que é “cambiante, um mundo de amor, de *philos*. Um mundo de sedução e repulsa em vez de autoridade.” (MORTON, 2023b, p.55) Ademais, a problematização da relacionalidade também abarca a interação entre os humanos, os não-humanos, as máquinas e a Terra no que se refere à relação como o espaço sideral, ou seja, com o Universo – isso pode ser apreendido das reflexões de Morton, mas também das de Rosi Braidotti na obra *The Posthuman* (2013, pp.81-95).

² Se articulamos o pensamento cosmopolítico ou cosmo-etho-político ao pensamento ecológico de Morton, talvez possamos admitir que aqui e agora, juntos a Butler, estamos habitando a primeira etapa do estranhamento em relação à violência social, estranhamento sem o qual não somos capazes de encarar a tragicidade do mundo. Morton afirma o seguinte: “Ecologicamente falando, acho que o percurso vai ser o da culpa à vergonha, e dali ao desgosto, e dali ao horror; e depois começa o ridículo, que morre na praia da melancolia, cuja química facilitadora é a tristeza; a tristeza, por sua vez, é condicionada pelo desejo, que implica alegria. No momento, as formas pelas quais falamos sobre ecologia permanecem presas no modo horror: desgosto, vergonha, culpa. Vai chegar uma hora em que as coisas ficarão tão horripilantes que alguém dirá ‘você tá de brincadeira comigo’”. (MORTON, 2023b, p.63) Percebam que pensar junto com Morton, a partir da proposta da ecologia, não é fugir do assunto que aqui se desenrola, o qual tem por escopo a violência entre humanos. Nesse sentido, parece ser possível afirmar, embora eu precise de mais esforço argumentativo para sustentar tal hipótese, que o pensamento ecológico é cosmo-etho-político e que o pensamento cosmo-etho-político é ecológico. Nesse sentido, discutir as violências entre humanos já é ecológico, pois “nós humanos estamos incluídos na biosfera como um ser entre outros seres.” (MORTON, 2023b, p.64) Morton não mobiliza a noção de tragicidade do mundo, já que, para ele, a tragédia pressupõe o inescapável (MORTON, 2023b, p.62). Contudo, como percebermos a partir de Butler, parece ser justamente a concepção de tragédia que nos aflora a tentativa de desvio em relação às violentas dinâmicas

por “conexão” compreendo uma ligação afetiva e não calculativa ou de mercado (pois isso não é e nunca será conexão) – então, inevitavelmente sentimos vergonha de sermos quem somos e de fazermos do mundo um lugar ultraviolento, fabricando compulsoriamente cenários catastróficos³, tanto a nível humano quanto não-humano. E muitos podem estar pensando: *mas eu não sou violento, não sou eu o responsável por catástrofes que entrelaçam humanos e não-humanos*. A esse indivíduo que acha que é individual, a esse indivíduo que ingenuamente concebe que seu eu não está coimplicado ao eu dos tantos outros com os quais ele compartilha e, paradoxalmente, constrói um mundo em ruínas, Butler diria: o fato, meu caro, é que eu “estou parcialmente contida fora de mim, em você, e isso que você joga em minha direção é carregado por mim. Portanto, há uma maneira pela qual residimos um no outro.” (BUTLER, 2020a, p.99) Essa afirmação butleriana, que encontramos no capítulo “To Preserve The Life of The Other” da obra *The Force of Nonviolence* (2020a), permite-nos imaginar a irrefutável, embora constantemente forcluída, hibridização do eu e do outro, do eu que também é outro e do outro que também sou eu.

Se o eu está parcialmente contido no outro e o outro no eu, então, podemos afirmar que os diferentes se interconstituem, de modo que, por exemplo, o policial reside no ladrão e o ladrão no policial; o judeu reside no palestino e o palestino no judeu. A imagem da hibridização identitária nos permite concluir, como explica Butler, que o “eu vive em um mundo em que a [inter]dependência só pode ser erradicada pela autoerradicação.” (BUTLER, 2020a, p.99) E aqui nos deparamos com o outro lado da moeda da tragicidade cósmica: a trágica ironia da interdependência corresponde à coimplicação entre a destruição do outro e a minha autodestruição. Isso significa, portanto, que a indiferença típica de um *eu* triunfalista não passa de uma grande ilusão que se fundamenta no ideário de uma identidade fixa e pura. O *eu* triunfalista é aquele que só se importa consigo ou, no máximo, com aqueles que lhe são semelhantes. Basicamente, a identidade fixa e absoluta pode ser instanciada pela convicção em uma semelhança essencial de tipo nacionalista, étnica ou religiosa. Mas também pode, se pensamos no *ethos* neoliberal, ser instanciada por uma convicção identitária ainda mais atrofiada, pois no neoliberalismo a identidade parece compreender o si e somente o si, estendendo-se apenas (e, convenhamos: isso nem sempre acontece) a um grupo muito limitado de familiares geralmente entrelaçados por consanguinidade. A fixação de identidades pretensamente puras parece dar ensejo a dois tipos de triunfalismo do eu, ou ainda, a duas formas de egoísmo: no primeiro caso, trata-se evidentemente do egoísmo de grupo e, no segundo caso, do egoísmo individualista de matiz consanguínea.

Mas, não adianta fugir: somos interdependentes e estamos constantemente coimplicados às catástrofes que entrelaçam os diferentes seres do cosmos, não há escapatória. Não há escapatória territorial, cultural, religiosa e tampouco psíquica. (BUTLER, 2020a, p. 87) Para visualizarmos a interdependência e a ambivalência ou a hibridização identitária apontada por Butler, também podemos recorrer a Edward Saïd. No artigo “Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler”, publicado em 1994, Saïd deixa claro que não há escapatória; que não há, por exemplo, escapatória territorial e cultural, visto que:

Historicamente, toda sociedade tem seu Outro: os gregos tiveram os bárbaros, os árabes os persas, os hindus os muçulmanos, e assim por diante. Mas desde que o séc. XIX consolidou o sistema do mundo, todas as culturas e as sociedades estão hoje misturadas. Nenhum país na terra é feito de nativos homogêneos; cada país tem seus

de poder-saber – tentativa que é levada a cabo independentemente dos possíveis resultados de tal ação. Ademais, vale dizer que as análises de Butler estão orientadas, mais especificamente, ao sujeito e à relação que este entretém com o âmbito social. Diferentemente, as análises de Morton estão orientadas aos hiperobjetos, isto é, ao próprio âmbito cósmico e sua infinita vastidão sem a intermediação do sujeito (como no caso de Butler). Apesar das grandes diferenças entre esses autores – diferenças ainda não mapeadas por mim –, concebo que em certo sentido eles se complementam, sobretudo no que corresponde à assimilação entre cosmopolítica e ecologia.

³Segundo Morton, e aqui podemos estabelecer mais um ponto de contato com Butler, “catástrofe” é um conceito mais apropriado para nossa situação global do que “desastre”, pois: “um desastre não deixa testemunhas. Desastres são eventos que você testemunha de fora. Catástrofes envolvem você, então você pode fazer algo.” (MORTON, 2023b, p.63-64)

imigrantes, seus “Outros” internos, e cada sociedade, muito semelhantemente ao mundo em que vivemos, é um híbrido. (SAÏD, 1994, p.11)

Nesse mesmo artigo, Saïd também deixa claro que não há escapatória político-identitária ou psíquico-identitária. Na tentativa de materializar quão ambivalente e controversa é a sua identidade, ou melhor, a identidade do seu eu, Saïd nos conta o seguinte:

Como muitos outros, pertenço a mais de um mundo. Sou um árabe palestino e também sou um norte-americano. Isso me proporciona uma estranha, para não dizer grotesca, perspectiva dupla. Além disso, sou, é claro, um acadêmico. Nenhuma dessas identidades é à prova d'água; cada uma influencia e exerce um papel sobre a outra. O que complica as coisas é que o Estados Unidos acabou de travar uma guerra destrutiva contra um país Árabe, o Iraque que, por sua vez, ilegalmente ocupou e para todos os efeitos tentou eliminar o Kuwait, outro país Árabe. O Estados Unidos também é o principal patrocinador de Israel, estado que, como um palestino, assimilo ao processo de destruição da sociedade e do mundo no qual nasci. Israel agora administra uma ocupação militar brutal nos territórios palestinos da Cisjordânia e de Gaza. Então, sou obrigado a negociar as diferentes tensões e contradições implícitas em minha própria biografia. (SAÏD, 1994, p.12)⁴

Negociar com as tensões e contradições de nossas identidades não-puras e não-fixas é compreender os jogos de interdependência que nos circunscrevem, mas também é negociar com a ambivalência dos afetos que atravessam e transbordam tais tensões e contradições: é negociar com o amor e com o ódio, com a preservação e a destruição, inclusive no que concerne à nossa atitude como intelectuais. Esse detalhe, que não deve passar despercebido, fez-me recordar do primeiro ato do podcast “Ouvindo vozes”, publicado no Youtube em 17 de novembro de 2022 pela Rádio Novelo.⁵ Na ocasião, um pesquisador brasileiro que teve acesso ao acervo de gravações do Superior Tribunal Federal da época da ditadura afirma que o papel do pesquisador intelectual deve ser de neutralidade mediante as violências históricas, ou seja, que o intelectual não tem por função denunciar as crueldades perpetradas no passado ou no presente. De acordo com o pesquisador, o acadêmico da denúncia não é um intelectual, mas um altruísta. Tal distinção parece outorgar ao intelectual o papel e a função da neutralidade e objetividade científica, ou seja, é como se o intelectual fosse desprovido de identidade ou, ao menos, é como se, enquanto intelectual, ele tivesse que ser desprovido de identidade; ou ainda, é como se a identidade do intelectual fosse justamente essa que postula a neutralidade e a objetividade territorial, histórica, étnica e afetiva.⁶ Com base no que fora

⁴ O conceito de “hibridismo” ou “hibridização” trabalhado por Saïd ressoa, assim como proponho no presente texto, no conceito de “ambivalência” trabalhado por Butler e parece ressoar no de “simbiose” e de “fenótipo estendido” propostos por Timothy Morton. A partir de Morton, contudo, talvez seja possível afirmar que a simbiose e o fenótipo estendido têm proporções mais amplas do que o hibridismo e a ambivalência porque colocam em questão as zonas fronteiriças entre o vivo e o não-vivo. Butler e Saïd ainda parecem pensar a ambivalência e a hibridização sob o escopo do conceito de “vida”. No caso de Butler, isso se torna manifesto quando lemos: “as vidas estão implicadas umas nas outras desde sempre, e essa percepção indica um caminho para compreendermos que, qualquer que seja a ética que adotarmos, ela não será suficiente para distinguirmos entre o preservar a si mesmo e o preservar o outro.” (BUTLER, 2020a, p.87) Poderíamos questionar, com Butler, quem são os vivos e o que é vida, mas tal intento foge do nosso atual escopo. Seja como for, faz-se interessante apontar que as noções de “simbiose” e de “fenótipo estendido” estão explicitamente comprometidas com a superação categorial do binarismo entre vivo e não-vivo, é o que podemos constatar a partir de Morton quando lemos: “Veja, por exemplo, a simbiose. (...) As mitocôndrias e os cloroplastos têm seu próprio DNA e realizam sua própria reprodução assexuada. No nosso estômago vivem bactérias benígnas e amebas inofensivas. Os cupins dependem das bactérias e das amebas em seu estômago para quebrar a celulose (eles se alimentam dos produtos residuais). (...) E a simbiose não é nem metade da conversa. A hipótese de Dawkins sobre ‘o fenótipo estendido’ é que o DNA atua à distância em organismos que estão fora de seus veículos particulares (como você e eu). (...) Alguns parasitas e simbiontes são tão íntimos que não dá para dizer onde começa o organismo ou termina seu habitat, até o nível do DNA. (...) O genoma humano contém sequências endógenas derivadas de retrovírus, e uma delas, a ERV-3, pode conferir propriedades imunossupressoras à placenta, permitindo que os embriões coexistam com o corpo da mãe.” (MONTON, 2023a, p.58-60)

⁵ O podcast “Ouvindo Vozes” está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V9zNR7Q1_gw&t=1110s

⁶ Para a presente discussão, inspiro-me nas reflexões de Michel Foucault acerca do intelectual. Não as abordarei nesse ensaio, mas concebo que Butler e Saïd podem ser articulados a partir das trilhas abertas por Foucault no que se refere à postulação crítica do intelectual específico, que está completamente implicado no tempo presente e não com uma postura universalizante ou salvacionista, mas sim com uma postura problematizadora. Em 1978, na entrevista concedida a D. Trombadori, originalmente

argumentado até aqui, parece-me possível afirmar que Butler e Saïd não coadunam com tal perspectiva, tendo em vista que, para ambos, do mesmo modo que não há identidade pura, não há identidade neutra, não há identidade absolutamente objetiva e, tampouco, não-identidade. Isso significa, em certa medida, que as investigações acadêmicas, sobretudo aquelas de cunho ético e político, passam pela negociação das tensões e contradições identitárias que nos interconstituem nesse “mundo misturado”, como afirma Edward Saïd na obra *Dans l'ombre de l'Occident*⁷, que reúne três entrevistas por ele concedidas entre os anos 80 e 90 (SAÏD, 2017, p.64).

Dito de outro modo, as investigações acadêmicas não estão distanciadas desse mundo. Diferentemente, elas estão conectadas a ele e, muitas vezes, permitem-nos que nos reconectemos a ele, isto é, que nos conectemos de outra forma, dando ensejo a uma espécie de reparação histórica que se modula, sobretudo, como salvaguarda ético-política, a qual deve ser entendida, a partir de Butler, como a tentativa de nos proteger e de proteger o mundo de nossas tendências destrutivas. Essa tentativa vislumbra a garantia das condições de possibilidade não só do tempo presente, mas também do futuro, o qual não compõe o amanhã, mas é composto pelo agora que demora. Parece-me, pois, que tanto para Butler quanto para Saïd, o intelectual é aquele que denuncia a crueldade do passado e do presente. O intelectual é, portanto, aquele que res-sente e que ampara a reparação como salvaguarda nesse ressentimento de tipo histórico à medida que o elabora criticamente.⁸ O intelectual é aquele que constantemente negocia suas próprias tensões e contradições afetivo-identitárias, já que ele também é requisitado a negociar com as tensões e contradições desse mundo misturado que o abarca e ao qual ele pertence, afinal de contas “tudo sobre o

intitulada “Conversazione con Michel Foucault”, Foucault nos explica que o seu papel, enquanto intelectual, não é o de oferecer soluções rápidas, concretas e finais aos problemas éticos, políticos e sociais levantados filosoficamente. Para Foucault, o papel do intelectual é o de “efetivamente colocar questões, de colocá-las verdadeiramente, com o maior rigor possível, com o máximo de complexidade e dificuldade, de maneira que uma solução não surja de imediato da cabeça de qualquer intelectual reformador ou ainda da coordenação do gabinete político de um partido.” (FOUCAULT, 2001, nº 281, p. 906) Butler e Saïd parecem concordar com essas premissas foucaultianas, já que ambos denunciavam, através de uma complexa e difícil problematização do tempo presente, a crueldade e a violência explícita e implícita dos sistemas de poder aos quais estamos subjugados; e nenhum dos dois faz isso por altruísmo passivo ou paternalista. Pelo contrário, eles criticam fortemente a passividade altruísta e o paternalismo tipicamente colonial, cuja manifestação depende da eterna e insuperável hierarquização entre o protegido e o que protege. Em outras palavras, Butler nos explica que o paternalismo se alimenta da subalternização do outro a ser protegido (BUTLER, 2020a, pp.71-72). Ademais, para recuperar a conexão experimental que estou tentando estabelecer entre o pensamento cosmopolítico de Butler e Saïd e o pensamento ecológico de Morton, caminhando nas trilhas abertas por Foucault, podemos dizer que o intelectual universal é aquele que afirma a tragicidade do mundo na via do desastre, colocando-se do lado de fora da malha social da Terra, ao passo que o intelectual específico é aquele que enfrenta a tragicidade do mundo na via da catástrofe, pois, diferentemente do diagnóstico do desastre – que é sempre feito de forma testemunhal e, portanto, objetiva –, “as catástrofes envolvem você, então você pode fazer algo.” (MORTON, 2023b, p.64)

⁷ Agradeço Anissa Haddadi, colega franco-argelina que conheci no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* em 2019, pelo livro de Saïd. Um dia, Anissa deixou em minha mesa de estudos, na biblioteca da Abbaye d'Ardenne, a obra *Dans l'ombre de l'Occident*. Anissa me incentivou a ler Saïd após eu a ter contado que minha família por parte de pai veio do Líbano. Esse gesto de Anissa ficou marcado em meu coração.

⁸ A noção de “crítica” aqui empregada se ampara, mais uma vez, no pensamento de Foucault, o qual é reatualizado tanto por Judith Butler quanto por Edward Saïd. Nesse sentido, penso que Butler e Saïd confluem com Foucault no que se refere à dimensão ético-política do pensamento crítico, o qual está a serviço da reflexividade, que pergunta pela relação entre as formas de poder-saber operantes na atualidade e a violência no mundo. Além disso, a dimensão ético-política da crítica está a serviço da imaginação política, a partir da qual somos capazes de *fabricar* a história “como que por ficção”, para recuperarmos a importante passagem da conferência *Qu'est-ce que la critique ?*, apresentada por Foucault em 1978 e retomada por Butler no ensaio *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, publicado em 2000. A partir disso, parece-me possível afirmar que Butler e Saïd, ao denunciarem, sob o bojo da problematização crítica, a crueldade e a violência dos sistemas de poder, comprometem-se com a fabricação, *como que por ficção*, de um outro imaginário político, isto é, de um contra-imaginário político, que é contra, de acordo com Butler, justamente porque se choca com a realidade de nosso *status quo*, a qual é populada por fantasmagorias que alimentam o medo e, portanto, a lógica paranoica da violência em detrimento da salvaguarda dos laços de solidariedade. (Cf. FOUCAULT, 2015, p.48; BUTLER, 2000, p.15; sobre as fatasmagorias do medo, cf. também BUTLER, 2024, pp.259-260)

que falamos é uma mistura, estamos em um mundo de sociedades interdependentes, variegadas. Essas sociedades são híbridas, impuras.” (SAÏD, 2017, p.83) Ainda sobre o intelectual, Edward Saïd afirma:

(...) creio que o papel do intelectual é essencialmente o de elevar a consciência, de estar por dentro das tensões, das complexidades e de tomar por si mesmo a responsabilidade por toda uma comunidade. É um papel de não-especialista, trata de questões que são transversais às disciplinas profissionais. Pois sabemos o que acontece com o discurso profissional. Ele rapidamente se torna um jargão, o discurso está lá apenas para informar, os outros são colocados em um estado de consentimento e se trata sobretudo de promover sua própria posição até o fim. É algo que considero odioso, porque me parece que a sociedade é feita de dois tipos de pessoas. Há os conservadores, os que mantêm as coisas como são, e há os intelectuais que provocam a diferença e a mudança. (SAÏD, 2017, p.71)

Não posso deixar de sublinhar que Butler parece concordar com Saïd quanto ao trabalho do intelectual, que está longe de ser uma tarefa profissional ou profissionalizante de tipo neutra e objetiva. O possível entrelaçamento perspectivístico entre Saïd e Butler se torna evidente quando recorremos às leituras que a filósofa faz de Melanie Klein acerca da potência ético-política do ressentimento, o qual, amparado pela crítica, pode ser elaborado na direção de uma negociação afetivo-identitária. Trata-se da negociação entre o amor – que recebemos, mas perdemos ou que nunca tivemos –, e o ódio – que sentimos por aquilo/aqueles que, porventura, destituíram-nos do amor que um dia tivemos ou por aquilo/aqueles que nunca nos deram amor. Butler recorre a Melanie Klein no intuito de assimilar as reflexões da filosofia moral às da psicologia moral. Basicamente, o objetivo é compreender a dimensão trágica do mundo do qual participamos, do mundo que fabricamos, mas também, tanto no que concerne ao nosso fazer acadêmico-intelectual quanto no que concerne às relações que entretemos com os outros de modo geral, o que significa negociar criticamente com nossas tendências criativas e destrutivas.

Partindo do imaginário da equanimidade social instanciado pelo princípio que postula que as vidas têm e devem ter igual direito ao luto (isto é, que as vidas não podem ser reduzidas a números, estatísticas e tampouco ser compreendidas, tanto em níveis micro quanto macro políticos, como danos colaterais, seja de um vírus que atravessa fronteiras ou de guerras que, muitas vezes, fazem parte dos intentos imperialistas da racionalidade de mercado, a qual, em nome do mercado que, oportunamente se mistura à luta pelo sagrado e por sua pureza étnica, dispensa vidas do mundo) – partindo de tal imaginário, Butler parece lançar mão daquilo que eu tenho chamado de “cosmopolítica do luto”. Mais precisamente, para combater a racionalidade de mercado, que “aceita a morte de muitos (...)”, o sacrifício de vidas como um preço razoável a se pagar, como uma norma razoável” (BUTLER, 2022, p. 96), Butler propõe a cosmopolítica do luto, a qual se ancora em uma “aspiração normativa” que descreve e prescreve a “formulação de um imaginário político de igualdade radical no direito ao luto.” (BUTLER, 2020a, p.74) E vale notar que, de acordo com essa cosmopolítica, há uma diferença entre “uma pessoa ser digna de luto e essa mesma pessoa portar, já em vida, a característica do direito ao luto.” (*Ibidem.*) Para Butler, as governamentalidades neoliberais se valem tanto da distribuição desigual de bens e de recursos, quanto da distribuição desigual do direito ao luto, de modo que frequentemente a distribuição desigual de bens e recursos ou, ainda, a não-distribuição de recursos (como acontece no caso de genocídios belicamente orquestrados) se justificam pela presunção ético-política da dispensabilidade de certas vidas, de certas existências. Sim, o cálculo mercadológico é cruel, profundamente cruel. Essa crueldade não se deve necessariamente ao ressentimento, mas talvez à falta de ressentimento criticamente elaborado, como nos explica Butler a partir de Melanie Klein na tentativa de compreender duas questões que estão co-implicadas e que, de acordo com Butler, só podem ser respondidas com o apoio da psicologia moral ou da psicanálise politicamente informada. As questões são as seguintes:

- 1) O que nos leva a preservar e proteger vidas que poderíamos destruir?
- 2) O que nos leva a destruir vidas que poderíamos preservar e proteger?

É assim que “Amor, culpa e reparação”, de Melanie Klein⁹, ensaio primeiramente publicado em 1937, entra em cena na obra *The Force of Nonviolence*, de Judith Butler. Mas, antes de darmos sequência à leitura que Butler desenvolve de Melanie Klein, gostaria de abrir um parêntesis sobre o trabalho intelectual de Butler, que denuncia a crueldade e a violência explícita e implícita dos sistemas de poder aos quais estamos subjugados.

Um parêntesis: (é preciso desconfiar do paternalismo)

Ora, não me parece que Butler desenvolve seu trabalho intelectual por altruísmo passivo, entendido como lamentação vazia frente à facticidade do desastre, ou por paternalismo, compreendido como o altruísmo que nutre e é nutrido pela subalternização do protegido. Pelo contrário, ela critica fortemente a passividade altruísta e o paternalismo tipicamente colonial, cuja manifestação depende da eterna e insuperável hierarquização entre o protegido e o que protege. Em outras palavras, Butler nos explica que o paternalismo se alimenta da constante restauração da subalternização do outro a ser protegido (BUTLER, 2020a, pp.71-72). Não entrarei nos detalhes dessa discussão, mas para quem quiser problematizar o assunto, sugiro a série documental *Complexo de Salvador* (2023), disponível na HBO Max, que relata criticamente a história de Renne Bach, uma missionária norte-americana acusada da morte de centenas de crianças em Uganda, onde ela administrava uma espécie de clínica pré-natal financiada por cristãos estadunidenses.

De modo geral, para Butler, a precariedade parece ser um dos elementos da dimensão trágica do mundo, pois precária é a vida que depende de outras vidas para se manter viva. A marca da vulnerabilidade é, nesse sentido, a interdependência. Assim sendo, segundo Butler, sua tarefa, como intelectual, é justamente a de pensar “a suscetibilidade e vulnerabilidade primárias a partir de uma teoria do poder e do reconhecimento. Essa é, sem dúvida, uma forma pela qual um feminismo psicanalítico politicamente informado poderia proceder.” (BUTLER, 2020b, p. 67). Com efeito, Butler afirma que os laços de interdependência são constitutivos da sociabilização. Contudo, ela também nos alerta para o fato de que a interdependência não pode ser compreendida através da chave hierárquica da dependência do outro pelo si. Interdependência é diferente de depender. Dito de outro modo, a interdependência repousa no reconhecimento da conexão recíproca entre a vida do si e a vida do outro, ao passo que a dependência, fundada na fantasmagoria do triunfalismo do eu, ancora-se tanto na concepção segundo a qual o si independe do outro, embora o outro dependa do si (paternalismo salvacionista), quanto na concepção segundo a qual a preservação da vida do si depende da eliminação da vida do outro (paranoia sociopolítica).

No primeiro caso, a precariedade da vida do si recai na esfera do irreal e do irrealizável. Já no segundo caso, a precariedade da vida do si é entendida como real em detrimento da realização da vida do outro, considerada (*quase que a priori*) não tanto como uma vida, mas sim como uma ameaça a ser exterminada. Em ambos os casos, a miserabilidade da quase-vida ou da não-vida do outro é mantida em operação para alimentar as diferentes modulações do triunfalismo do eu. Para o eu salvacionista, a vida que aquele outro vive quase não é vida (que vida é essa?! benevolentes diriam atônitos). Para o paranoico, a vida que aquele outro vive não é vida e nem deve se tornar vida, pois se pressupõe que a instauração e garantia da vida do outro está diretamente atrelada à morte ou eliminação do si. A lógica salvacionista e a da paranoia, que por vezes se conjugam, parecem alimentar, portanto, a desrealização da violência, seja ela social (entre indivíduos), seja ela estatal (policial e ou militar). Vale dizer também que a desrealização da violência é, pois, sua naturalização, a qual sustenta e é sustentada pela desrealização da morte das vidas outrora

⁹ Os ensaios de Melanie Klein foram recentemente traduzidos pela editoria Ubu em parceria com a editora Imago em dois tomos: *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-1945* (2023a, pp.382-424), onde encontramos o ensaio com o qual Butler trabalha, e *Inveja e gratidão e outros ensaios 1946-63* (2023b).

violentadas, ou seja, pela dispensabilidade dessas quase-vidas ou não-vidas, as quais são, no esquema do triunfalismo do eu, consideradas indignas de luto.¹⁰ (BUTLER, 2020b, pp.39-72)

Então, como disse e repito: ao denunciar a crueldade, ou melhor, a violência humana e, portanto, a potência destrutiva que nos habita, Butler não conclama o altruísmo passivo e tampouco o salvacionismo paternalista. Diferentemente, o que ela vislumbra é a radical transformação social e, para Butler, uma modificação desse tipo se faz nos entremeios da ética e da política e no redirecionamento crítico de nossas potências destrutivas. Portanto, parece-me que, conforme Butler, assim como para Saïd, a transformação se deve às negociações e renegociações críticas com nossas tensões e contradições afetivo-identitárias, tensões que refletem e são refletidas pelas mesmas tensões que atravessam um mundo misturado. Sem mais delongas, passemos ao ressentimento, à reparação e à solidariedade (ou simpatia genuína) na leitura que Butler desenvolve de Melanie Klein.

Judith Butler, leitora de Melanie Klein: uma análise da reivindicação ético-política de Edward Saïd

Para começarmos a compreender os principais elementos da leitura que Butler desenvolve de Klein, recorramos mais uma vez a Edward Saïd, convidado de honra do presente ensaio. Mais especificamente, recorramos à entrevista concedida por Edward Saïd em 20 de novembro de 2001 a Charlie Rose em seu talk-show homônimo, transmitido pelo canal norte-americano PBS. Na ocasião, Charlie Rose diz o seguinte a Saïd: “Israel tem razões para acreditar que há palestinos que não reconhecem o seu próprio desejo de existir e para acreditar que se Israel não tivesse poder e apoio do Estados Unidos, os palestinos os jogariam no mar.” (SAÏD & ROSE, 2001, 8m13) Saïd responde o seguinte a Rose:

Para palestinos, o fato central de suas vidas, independentemente de onde eles estejam, é o fato de que eles foram desenraizados e expropriados em 1948 e ainda não têm uma pátria estabelecida. Há refugiados – quatro milhões deles – assentados nas fronteiras. Há os territórios ocupados. E há um milhão e meio de palestinos que são cidadãos israelenses de segunda classe. Eu apostaria minha última moeda no seguinte – o principal problema para os palestinos é profundamente emocional e político. Por favor, escute-me. Penso que para nós o maior problema com Israel não é o que Israel fez, mas o fato de que isso nunca foi reconhecido. Penso que o que precisamos (...). Penso que o que é necessário – (...) e que a paz nunca acontecerá sem isto – é que um líder de Israel tem que manifestar um gesto de compaixão e reconhecimento ao povo palestino. Tudo o que temos é uma sensação, bem... uma sensação de “nós não temos responsabilidade pelo que aconteceu. Tudo o que vocês fizeram é problema de vocês.” Enquanto o que penso ser absolutamente necessário é que os israelenses – indivíduos o fazem, mas precisamos de um reconhecimento do governo de Israel da responsabilidade do que aconteceu com o povo palestino. Não há segredo nisso. Todo mundo sabe que a destruição da sociedade palestina foi o resultado da determinação do estado de Israel. É simples assim. Você precisa se livrar de uma sociedade no intuito de implantar outra. (SAÏD & ROSE, 2001, 8m53; 10min)

Tendo essa discussão em mente, comecemos com uma análise butleriana da fala proferida por Rose, da qual desponta a longa e complexa resposta de Edward Saïd.

¹⁰ Aquilo que chamo de “cosmopolítica do luto” em Judith Butler não corresponde a uma perspectiva vitalista, segundo a qual a vida deve ser mantida a qualquer custo e segundo a qual tudo – no sentido mais totalizante e absolutamente universalizante – é vida. Butler não patologiza e tampouco criminaliza o suicídio e o aborto, por exemplo. Imagino também que ela não patologizaria ou criminalizaria a eutanásia (para problematizar tais assuntos, cf. BUTLER, 1997, pp.63-82 e pp.132-150; 2005, pp. 41-82; 2020, pp.108-121 e pp.151-183). Ademais, penso que, de um ponto de vista butleriano, a caça, assim como praticada por ameríndios, estaria em confluência com a cosmopolítica do luto, o que não acontece no caso da caça praticada por esporte ou no genocídio dos animais não-humanos perpetrado pelo agronegócio e pela indústria da carne (sobre a caça no caso dos coletivos ameríndios, cf. FONTES, 2023, pp.84-114). Isso também parece valer para o pensamento ecológico ou para ecologia sombria de Timothy Morton, que opta por trabalhar com a noção de “malha” para pensar a interconectividade, ou ainda, a simbiose/fenótipo estendido. Conforme Morton, a noção de “malha”, diferentemente da de “rede” ou “teia”, não resvala em vitalismos, isto é, na crença em uma substância viva que perpassa todo o universo. (MORTON, 2023a, pp.51-58; 2023b, pp.57-59)

A paranoia

Com base em Judith Butler, poderíamos dizer que a percepção retratada por Charlie Rose corresponde, em certa medida, a uma exercitação moral de verniz consequencialista na qual “imaginamos nosso próprio ato como um ato alheio, um ato potencialmente destrutivo que pode ser recíproco ou se reverter contra nós.” (BUTLER, 2020a, p.79) A princípio, esse exercício deveria nos distanciar do nosso próprio ato potencialmente violento, impedindo-nos de agir de tal forma, ou seja, bloqueando a violência em potencial dessa ação hipotética na qual não mais me vislumbro e com a qual eu não gostaria de sofrer. Contudo, como nos mostra Butler, esse tipo de hipostasiação moral, ao invés de mitigar nossas tendências destrutivas, tende a enfatizá-las em virtude da incitação da paranoia, que se ancora na fantasia do inimigo – fantasia que desponta justamente do meu ou do nosso alheamento em relação à ação potencialmente destrutiva: “Se o ato está ali, o ato de qualquer pessoa, e não é meu, de quem ele é? Assim começa a paranoia.” (BUTLER, 2020a, p.79) A paranoia depende de uma convicção (mais ou menos) velada na reciprocidade da destruição e de uma convicção (mais ou menos) velada de que a vida do outro, em comparação à minha, não vale nada e nem pode valer alguma coisa, isto é, que o outro deve ser encarado como uma criatura monstruosa indigna de vida justamente porque coloca em risco a vida do si que, fundado em seu próprio triunfalismo ideológico-fantasmático, simplesmente pressupõe que o outro é um risco para sua existência. Convencer-se da reciprocidade na destruição não é reconhecer no outro o vínculo de interdependência que constitui os laços sociais. Encarar o outro como uma criatura monstruosa indigna de vida e, portanto, de luto é justificar e fundamentar a desrealização da violência contra esse outro. Em termos gerais, para o paranoico, não há violência atrelada à destruição do outro porque esse outro não é uma vida e nem merece ser ou ter uma vida – esse outro é um monstro sem rosto, um não-sujeito, um monstro de cujo extermínio depende o triunfalismo do paranoico. Como disse, encarar o outro como o monstro (que deve ser exterminado) não é reconhecê-lo na interdependência que nos conecta e que nos interconstitui em meio aos enleios sociais. Isso tampouco significa que o reconhecimento, em termos butlerianos, repousa na mecânica identitária que conecta aqueles que supostamente seriam essencial ou substancialmente iguais. Para Butler, o reconhecimento depende, em certa medida, do estranhamento e da diferenciação entre o si e o outro sem jamais relegar, como faz o paranoico a partir de sua fantasmagoria do inimigo, o outro ao lugar da não-vida ou do não-sujeito, comumente simbolizado pelo monstro que deve ser destruído.

Como explica Butler, ao emprestar os termos da ética de Lévinas, o rosto do outro, enquanto outro, interpela-me de modo a romper com a confortável configuração do triunfalismo do eu: “o rosto do outro chega até mim pelo lado de fora e interrompe esse circuito narcisista. O rosto do outro me puxa para fora do narcisismo em direção a algo mais importante, enfim.” (BUTLER, 2020a, p.168) Direciona-me à compreensão da interdependência, fazendo com que eu me volte a mim mesmo já habitado pela interconectividade social, que torna a relação do si consigo mesmo ex-tasiante e não fechada em uma intimidade absoluta habitada (quase que exclusivamente) por fantasmas que sustentam o medo e a paranoia. Nesse sentido, ao reconhecer o outro do outro, o si se transforma a ponto de precisar, agora, reconhecer novamente a si mesmo. Como nos explica Bulter, ao emprestar os termos da teoria hegeliana do reconhecimento:

(...) sou invariavelmente transformado pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. (...) o encontro com o outro realiza uma transformação do si mesmo da qual não há retorno. No decorrer dessa troca reconhece-se que o si mesmo é o tipo de ser para o qual a permanência dentro de si prova-se impossível. O si mesmo é obrigado a se comportar *fora de si mesmo*; descobre que a única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si, exterior a si (...). (BUTLER, 2005, pp.27-28)¹¹

¹¹ Não sei afirmar em que medida as interpretações de Butler são fidedignas aos termos que ela empresta de Lévinas, Hegel e da própria Melanie Klein. A fidelidade aos autores não parece corresponder aos objetivos de Butler que mobiliza tais pensadores em vista de problemáticas éticas e não em vista de problemáticas típicas da história da filosofia. Butler chega a afirmar em *Giving an Account of Oneself* que a relação que estabelece com todos esses autores é eclética: “Faço uso eclético de vários filósofos e

As convicções (mais ou menos) veladas dos sujeitos triunfalistas, que acreditam na reciprocidade da destruição e, portanto, na necessidade de destruir os inimigos em potencial, impedem que eles façam a experiência ex-tasiante do reconhecimento. Afirmo que tais convicções são (mais ou menos) veladas porque elas se dão, conforme Butler, na dissociação do sujeito paranoico em relação à ação violenta, a qual passa a ser peremptoriamente atribuída ao outro do outro, ao diferente, ao inimigo: mais precisamente, violento é o outro que coloca em risco a minha existência – eu, que simplesmente me defendo, não sou violento, já que o que destruo não é uma vida, mas um monstro altamente perigoso. Sob o bojo de uma exercitação moral de verniz consequencialista, o paranoico se questiona: *se o ato violento está ali e não é meu, de quem ele é?* Para o paranoico, o ato de violência sempre é do outro, do outro cuja diferença o eu triunfalista é incapaz de reconhecer. Embora essa ação destrutiva seja fantasmaticamente atribuída, pelo paranoico, à materialidade do outro, a contenção dessa ação violenta é decodificada por esse mesmo paranoico como aquilo que está sob sua alçada, sob sua responsabilidade de tipo heroica. Tanto é assim que, ao atribuir a violência ao outro do outro, e afirmar convictamente que o outro é o violento, o paranoico rapidamente justifica a importância da exterminação do inimigo, postulada, nesse imaginário persecutório, como contenção de danos em nome da autodefesa de uma pessoa, de um grupo, de uma etnia, de um povo, de um Estado, de uma nação.¹²

Para Butler, o que está em questão na paranoia é a própria tendência destrutiva do paranoico, pois o medo em relação ao inimigo nasce da compreensão (mais ou menos) velada e (nem sempre) forcluída do dano que o próprio paranoico fez, pode ou poderia fazer com o outro do outro. Mais precisamente, na reiteração do círculo narcísico que o protege, o paranoico projeta no outro do outro o seu próprio potencial de destruição. Segundo Butler, esse tipo de exercitação moral (triumfal-consequencialista) vai na contramão da constituição de um *ethos* da não-violência. A paranoia, que parece ser um componente do racismo de Estado e do colonialismo¹³, incita a violência para com o outro, para com o inimigo, tendo em vista que, como afirmei acima, sob a ótica da paranoia e do paranoico, o ato de extermínio da diferença é decodificado como contenção de danos, como proteção das vidas dos supostamente ameaçados pelo inimigo e, assim, como autodefesa.

O recinto da fantasia paranoica é o narcisismo exercido na forma do egoísmo, seja ele de grupo ou individualista. Portanto, a fantasia paranoica não opera por meio da inspiração da interdependência, pois o paranoico supõe que a preservação de sua vida e da vida de seu grupo depende da contenção da ação do outro ou, mais radicalmente, da extinção da não-vida do outro. A extinção, nesse caso, não é assimilada como perda, tendo em vista que, para o paranoico, esse outro nunca fora dotado de uma vida a ser perdida e nem mesmo poderia sê-lo; então se trata, em nome da contenção de danos, de extinguir a não-vida do outro e de impedir toda e qualquer possibilidade para tal reconhecimento no futuro – não é à toa que algumas iniciativas genocidas de interesse mercadológico e de cunho higienista incidem sobretudo na destruição de escolas, hospitais e abrigos, impedindo o abastecimento de água e de comida em faixas completamente

teóricos críticos nesta investigação. Nem todas as suas posições são compatíveis entre si e não busco sintetizá-los aqui. Embora a síntese não seja meu objetivo, quero sustentar que cada teoria sugere algo de importância ética (...).” (BUTLER, 2005, p.21)

¹² O outro do outro é tão outro, no caso da lógica do paranoico, que uma negociação extasiante e hibridizante ou simbiote com o si seria impossível. Convicto de que o eu é fechado e sempre igual, o eu do paranoico encara o outro do outro como uma coisa – e quando isso não ganha proporções materialmente trágicas, assim como notamos nas guerras movidas por interesses econômicos e ideológicos, ganha contornos altamente estapafúrdios e risíveis, para retomarmos mais uma vez Timothy Morton: “vai chegar uma hora em que as coisas ficarão tão horripilantes que alguém dirá ‘você tá de brincadeira comigo’, como aquele personagem do filme de John Carpenter, *A Coisa*, olhando para a última mutação do monstro de simulação feminizado.” (MORTON, 2023b, p.63)

¹³ Para a discussão sobre racismo de Estado, cf. FOUCAULT, 2005, pp. 75-98 e pp.285-316. Para uma discussão sobre colonialismo, cf. FANON, 1968; SAÏD, 2007; SPIVAK, 1993; BUTLER, 2024, pp.221-237.

sitiadas pelas injunções da paranoia e dos paranoicos. Tal estratégia atinge em cheio a vida de crianças e infantes que, observados desde a mira do paranoico, não têm vida hoje e nem podem ter vida amanhã.¹⁴

Isso significa que a fantasia paranoica se ancora na distribuição desigual do direito ao luto. Parece-me, então, que com a “formulação de um imaginário político de igualdade radical no direito ao luto” (BUTLER, 2020a, p.74), Butler visa romper com a lógica paranoica que atualmente estrutura as relações sociais, as quais se desenrolam tanto no âmbito da micro quanto da macro política, tanto no âmbito do local quanto do global. O rompimento da lógica paranoica depende, é claro, da constituição e exercitação de subjetividades não egoístas, capazes de compreender suas tendências destrutivas e de controlá-las em nome da complexificação das interdependências cósmicas.¹⁵ Mas, como isso é possível? Se é que possível? E aqui chegamos à interpretação butleriano-kleiniana da resposta que Edward Saïd direcionou à afirmação de Charles Rose.

O *ethos* da não-violência

Butler afirma que “nenhuma posição contra a violência pode se dar ao luxo de ser ingênua: tem de necessariamente levar a sério o potencial destrutivo que é parte constitutiva das relações sociais ou do que chamamos de ‘laço social.’” (BUTLER, 2020a, p.86) Parece-me que Saïd concordaria com Butler no que se refere à postulação não-ingênua do *ethos* da não-violência. Como podemos perceber, na resposta concedida a Rose, Edward Saïd clama, em nome dos palestinos, por reconhecimento e compaixão. A reivindicação de Saïd coaduna com a postulação butleriana do *ethos* da não-violência, na medida em que o reconhecimento e a compaixão, a qual também pode ser entendida como “simpatia” e “solidariedade”, conceitos empregados por Butler sob influência de Melanie Klein, são elementos da constituição e da exercitação de subjetividades não egoístas, dispostas à preservação da interdependência cósmica.¹⁶ Penso

¹⁴ Para refletir sobre isso, vale a pena cf. o artigo “Dia da criança Palestina: Israel causou quase 14 mil mortes evitáveis em Gaza e número deve subir”, publicado em 5 de abril de 2024 pelo *Brasil de Fato*.

¹⁵ Para uma reflexão sobre a interdependência ou a interconectividade a partir da proposta do pensamento ecológico, a qual parece coadunar, em certos aspectos, com a dimensão cosmo-etho-política do pensamento que tento propor aqui, cf. MORTON, 2023a, pp.64-80.

¹⁶ O intento da preservação da interdependência cósmica, a qual abarca os laços sociais entre humanos e não-humanos na superfície da Terra, mas também para além dela (se pensamos em nossas interações com o Universo), efetivamente não dispensa a morte e nem mesmo o dissenso ou o conflito. A preservação dos laços de interdependência e a dignificação das vidas pelo luto rompem, contudo, a lógica salvacionista e paranoica do triunfalismo do eu, de modo que o dissenso, o conflito e a própria experiência da morte não se orientam ou são orientadas pela fantasmagoria narcísica do heroísmo, seja ele presunçosamente benfeitor ou protetor-exterminador. No contexto da cosmopolítica do luto, o dissenso, o conflito e a experiência da morte são criticamente orientados pela afirmação da nossa precariedade, entendida como a vulnerabilidade que nos conecta aqui e acolá, agora, outrora, doravante. Isso significa que na cosmopolítica do luto, a interdependência, um dos componentes da dimensão trágica do mundo, ganha uma valência afirmativa. Em outros termos, não devemos negar a interdependência por meio da inculcação fantasmagórica do triunfalismo, que aflora o caráter destrutivo do sujeito protegido pela redoma simbólica do recinto narcísico. No contexto da cosmo-etho-política do luto, trata-se de afirmar a interdependência em sua grandeza, incomensurabilidade e em sua mutação, a qual se assimila, inclusive, à experiência da finitude das vidas e relações. Contra-utopicamente, sob a égide da afirmação da interdependência, o dissenso, o conflito e a morte não se manifestariam como subalternização e extermínio. Diferentemente, eles poderiam ser revertidos, em nome da preservação dos laços sociais, em interações mais criativas e menos destrutivas, em interações mais poéticas, para pensarmos com Morton (2023a, pp.64-80). Então, preservar a interdependência não é promover e manter a integração holisticamente uniforme entre o si e o outro. A preservação dos laços de interdependência depende da ruptura da uniformidade – esse não é o fio condutor da relacionalidade cosmo-etho-eco-política, pois, se o fosse, não estaríamos apontando para nada de novo. A uniformidade, na medida em que integradora, sempre corre o risco de recair em totalitarismos estéticos, morais e políticos. A afirmação da interdependência se articula à afirmação das diferenças que promovem a abertura do si ao outro do outro. Não se trata, assim, de temer os monstros, mas de abrir-se a eles através de um jogo ex-tasiado que incessantemente reativa a dinâmica do reconhecimento, mostrando-nos que os monstros que conosco habitam esse mundo também nos habitam, já que compõem o fundo falso de nossas almas. Isso quer dizer que, nas vias abertas pelo pensamento cosmo-etho-eco-político, o reconhecimento é, mais do que dialético, disjuntivo-perspectivístico? Bem, ainda não sei responder tal questão. Seja como for, afirmar a interdependência não significa afirmar, de forma ingênua, a amizade ou o amor universal, já que “do ponto de vista do

que em termos kleinianos, tal que empregados por Judith Butler, poderíamos dizer que o clamor de Saïd não é neutro, objetivo e distanciado, tendo em vista que sua identidade é co-constituída pela identidade palestina. Poderíamos dizer, assim sendo, que a reivindicação de Saïd é ressentida e que seu ressentimento repousa, parafraseando nosso autor, sobre o fato de que *os palestinos foram violentamente desenraizados e expropriados de suas terras em 1948 e de que eles ainda não têm uma pátria estabelecida*. (SAÏD & ROSE, 2001, 8m53)

Saïd sente diariamente em sua pele, bem como o sentem seus conterrâneos, a agressão ou o ódio do extermínio advindos do recinto narcísico do triunfalismo de certos eu(s). Dito de outro modo, ele res-sente a agressão ou o ódio do extermínio que se funda na paranoia constitutiva da estratégia racista e colonizadora comum ao imperialismo. De acordo com a leitura ético-política que Butler desenvolve da psicanálise de Melanie Klein, o ressentimento não é algo propriamente negativo; ele possui uma assertividade crítica que é capaz, em certa medida, de negociar com nossas tensões afetivo-identitárias. O ressentimento parece ter uma composição perceptiva – constituída pela assimilação entre afeto, imaginação e reflexão – que pode desencadear simultaneamente a desidentificação e a identificação. Em geral, o que acontece (ou pode acontecer, sobretudo sob o amparo da crítica) é o seguinte: sabendo que eu poderia agredir o outro da mesma forma que o outro me agride ou agrediu, eu (o agredido) me desidentifico do outro (o agressor) e me identifico a um outro alternativo ou fantasmático que corresponde a um cenário contrarealista. Nesse cenário, o outro alternativo ou fantasmático não age com agressão, mas sim com amor, com o amor que perdi e ou com o amor que nunca tive e que, sem dúvidas, eu deveria ter tido. Vale ressaltar que o processo de desidentificação em relação ao agressor não é emocionalmente neutro, mas sim movido pelo ódio. No entanto, esse ódio, ao ser contrabalanceado pela imagética contrarealista do amor, ao invés de alimentar o *status quo* da paranoia, desmobiliza-a, dando ensejo à reparação e não à repetição do comportamento agressivo. A reparação nada mais é do que a salvaguarda dos laços sociais outrora miserabilizados pela violência, pois o ressentimento criticamente elaborado parece se orientar justamente pela afirmação da interdependência – e não pela lógica triunfalista da subalternização e do extermínio.

Butler nos explica que, no ensaio “Amor, culpa e reparação” (2023, pp.382-424), Klein foca no ressentimento e que, para Klein, “(...) o ressentimento só faz sentido à luz da alegação de que houve privação no passado. A privação pode vir na forma da perda (já tive o amor e não o tenho mais) ou na forma de acusação (nunca recebi amor e deveria tê-lo recebido).” (BUTLER, 2020a, p.92) Concebo, a partir desse quadro de referência, que os dois tipos de privação tangenciam a experiência de Saïd e dos palestinos, por exemplo. Isso acontece porque os sobreviventes do colonialismo ou do racismo de Estado são duplamente privados: por um lado, são privados *na forma da perda do amor que já tiveram e não têm mais*, isto é, dos amores de suas esposas, filhas, filhos, maridos, pais, avós, avôs, tios, tias, primos, amigos e, até mesmo, do amor que davam e recebiam de seus animais de co-domesticação, sejam eles gatos, cachorros, ovelhas, vacas, galinhas, cavalos e assim por diante; por outro lado, também são privados *na forma da acusação*, já que os que os acusam, de acordo com uma lógica tipicamente paranoica, de terroristas, de violentos, de inimigos, são aqueles que jamais os amaram. É com base nessa dupla ramificação da perda que a reivindicação criticamente ressentida de Edward Saïd, reivindicação por compaixão e por reconhecimento, desponta na resposta que ele concede a Charles Rose.

Como afirmei anteriormente, o ressentimento não é neutro, ou seja, ele é energizado pelo ódio em relação à agressão sofrida e contrabalanceado pela imagética contrarealista do amor, o que inibe a lógica paranoica,

pinguim, as focas são monstros perigosos. Mas, do ponto de vista da foca, o monstro é a orca ou o humano com um porrete.” (MORTON, 2023a, p.65) Pinguins, focas, orcas e humanos coexistem necessariamente – eis a tragicidade da interconectividade, cuja valência afirmativa se articula, em certo sentido, à sabotagem humana de algumas ferramentas demasiadamente humanas – como é o caso da fantasmagoria do herói e do heroísmo. Nenhum animal não-humano se concebe herói: nem o pinguim, nem a foca, nem a orca. Com base nisso, pergunto-me: será que continuamos humanos se largarmos o porrete?

da qual despontaria a sede de vingança. De acordo com a interpretação butleriana de Klein, a culpa é o elemento que permitirá a negociação entre os afetos de amor e de ódio. Antes de indicar, contudo, como a culpa opera, faz-se importante sublinhar que as análises de Klein acerca da relação entre o ressentimento, a culpa, a reparação e a solidariedade se restringem ao contexto das dinâmicas familiares que concernem ao vínculo conjugal e parental. Já Butler se vale das análises kleinianas no intuito de nos conceder uma possível interpretação dos laços sociais de modo geral. Em outras palavras, a Klein de Butler ganha uma dimensão sociopolítica, na medida em que o ressentimento, a culpa, a reparação e a solidariedade se tornam aparatos da ética butleriana da não-violência. No entanto, o recurso kleiniano de Butler não é fortuito, pois, embora Klein não explique de modo geral os laços sociais – restringindo-se, ao menos em “Amor, culpa e reparação” (2023, pp.382-424), ao campo da vida privada –, ela nos indica, em uma nota de rodapé do referido ensaio trabalhado por Butler, que a compreensão do funcionamento do amor e do ódio na constituição psíquica da criança é de extrema importância para a compreensão da forma pela qual o indivíduo entretém suas relações sociais na fase adulta. Klein diz o seguinte:

É importante perceber que o desenvolvimento da criança depende de sua capacidade de descobrir uma maneira de suportar as frustrações inevitáveis e necessárias, assim como os conflitos de amor e ódio que são até certo ponto causados por elas (sendo em grande parte moldado por essa capacidade): ou seja, trata-se de encontrar um caminho entre o ódio, que é alimentado pelas frustrações, e o amor e o desejo de reparação, que trazem junto consigo o sofrimento dos remorsos. A maneira como a criança se adapta a esses problemas em sua mente forma os alicerces de todas as suas relações sociais posteriores, de sua capacidade de amar quando adulta e de seu desenvolvimento cultural. (KLEIN, 2023a, p. 394, nota 8)

Butler não está necessariamente interessada nessa ligação fundacional e estruturante entre a infância e a fase adulta. Diferentemente, Butler se interessa pela dinâmica do amor, do ódio, do ressentimento, da culpa ou remorso, da reparação e da solidariedade tal que diagnosticadas por Melanie Klein; e é justamente essa dinâmica que nos permite compreender as negociações afetivo-identitárias sobre as quais fala Saïd (cf. SAÏD, 1994, p.11) e pelas quais ele reivindica compaixão e reconhecimento na entrevista concedida a Rose (cf. SAÏD & ROSE, 2001, 8m53; 10min). Dito isso, passemos à análise da culpa na leitura butleriana de Klein.

A culpa

De acordo com as interpretações que Butler desenvolve de Klein, a culpa é o elemento que permite a negociação entre o ressentimento e a reparação, o ódio e o amor. Parece-me que essa negociação se dá da seguinte forma: o ressentimento da perda causada pelo agressor faz com que o agredido fantasie o contra-ataque violento. Ao fantasiar o contra-ataque ou a vingança, o agredido, tomado de ódio, percebe – e não se trata de uma percepção completamente refletida, mas de uma percepção que também é, ao mesmo tempo, imagética e afetiva – que partilha das mesmas tendências destrutivas do agressor, ou seja, percebe que poderia ser e agir do mesmo modo que o agressor. Simultaneamente, em decorrência da memória do amor que teve e perdeu e ou da projeção do amor que nunca teve mas deveria ter tido, o agredido vislumbra um cenário acolhedor e afetivo cuja imagem entra em tensão com a fantasia do contra-ataque violento, isto é, da vingança. Ao fantasiar os cenários de amor, o agredido percebe que suas tendências criativas talvez sejam aquelas que o desidentificarão do agressor, com o qual ele não coaduna e não quer coadunar. A elaboração crítica do ressentimento se dá pela experiência desse tipo de percepção ambivalente, de modo que a culpa surge em seu entremeio.¹⁷ No caso da criança, como explica Melanie Klein, a culpa

¹⁷ Talvez seja possível afirmar que a crítica de herança foucaultiana, a qual pode ser definida como “a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2015, p.39), é retrabalhada por Judith Butler de forma tridimensional, já que os componentes da crítica que orientam o ressentimento na direção da elaboração da salvaguarda são a reflexão, a imaginação e o afeto. Mas, essa é apenas uma suposição que não desenvolverei no presente ensaio. De todo modo, parece que a potência criativa do ressentimento depende de sua elaboração crítica, a qual também mobiliza a culpa ou o remorso. Confesso que ainda não sei muito bem como todos esses elementos interagem na esquemática psicologicamente implicada oferecida por Butler. Mas, ao que tudo indica, na trama que estou tentando compor a partir de Butler, Saïd e Klein, o agredido pratica a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida quando se desidentifica do agressor. Isso não quer dizer que o agredido permanecerá sempre

se manifesta como remorso em relação ao ódio que sentira pela mãe ou pelo pai em um momento de frustração. De modo geral, a criança sente remorso porque, em sua fantasia odiosa, ela teria agredido aqueles que ao mesmo tempo ama. Acerca do assunto, Melanie Klein afirma:

Meu trabalho psicanalítico me convenceu de que, quando surgem conflitos entre amor e ódio na mente do bebê, e o medo de perder o objeto amado entra em ação, ocorre um avanço muito importante no desenvolvimento. Esses sentimentos de culpa e de sofrimento surgem como um novo elemento na emoção do amor. Eles se tornam uma parte integrante do amor, influenciando-o profundamente em termos de qualidade e quantidade. (KLEIN, 1975, p. 311)¹⁸

No caso das crianças que são amadas, o apaziguamento do ódio pelo remorso é mais evidente. A criança se culpa por ter odiado, em determinado momento, aqueles que ela ama em reciprocidade, isto é, nesses casos, as crianças amam os pais porque eles também as amam, embora nem sempre as satisfaçam. Já no caso das crianças que não são amadas, o apaziguamento do ódio pelo remorso não é evidente. Parece-me, pois, que esse é o ponto nerval do ressentimento, a saber, a falta de reciprocidade que se manifesta como privação por perda (perda dos amores que teve e não tem mais) ou por acusação (falta do amor que deveria ter recebido). Em contextos como esse, o amor que a criança sente pelo agressor se dá na forma da reparação – reparação em relação ao amor do qual ela própria está ou foi privada. Ademais, é interessante notar que, na perspectiva do agredido, o remorso atrelado à dinâmica da reparação possui um caráter projetional e, em certa medida, impessoal, pois ele não é motivado pelo medo da perda de um amor recíproco ou pelo arrependimento em relação ao que se fez, como normalmente acontece com a experiência da reparação por parte do agressor. De modo geral, o caráter projetional e impessoal do remorso vivenciado pelo agredido desponta do ressentimento em relação à ação agressiva e corresponde, nesse sentido, ao bloqueio da ação agressiva que, se perpetrada, identificar-lhe-ia ao agressor.

Nesse sentido, Butler nos explica que a reparação vivenciada pelo agredido, que reverte seu ressentimento em solidariedade, isto é, em amor, deve ser entendida, em decorrência do seu caráter projetional e fortemente ético, como salvaguarda. A salvaguarda é, portanto, uma disposição da reparação que acomete aquele que ressentido a agressão sofrida e, ao mesmo tempo, culpa-se pelo contra-ataque que não levou a cabo, que jamais levará e que jamais levaria, pois sua identidade é mais fortemente constituída pelo ideal do amor (dos amores perdidos e ou nunca tidos) do que pelo fantasma da paranoia, nutrido sobretudo pelo ódio que sustenta o ataque travestido de contenção de danos. A partir de Butler, podemos afirmar que, no caso do sobrevivente da agressão ou da privação, o ressentimento, na medida em que criticamente elaborado, desencadeia a reparação como salvaguarda, pois “a questão não é apenas de encontrar formas de reparar o dano que causamos (embora isso seja importante, é claro) ou mesmo o dano que acreditamos ter causado, mas prever e evitar o dano que *ainda está por vir*.” (BUTLER, 2020a, p.100)

calado ou que ele não se valerá, em determinadas circunstâncias, de táticas de guerrilha para se manifestar na revolta contra sua subalternização e extermínio. Entretanto, mesmo nesses casos mais evidentemente conflituosos, o agredido não agirá como o agressor, tendo em vista que o que o motiva não é a paranoia, mas sim a reivindicação por reparação dos danos irreparáveis. Faz-se interessante lembrar que o paranoico age para conter possíveis danos fantasmáticos; por outro lado, o agredido é aquele que reivindica a reparação dos danos que o agressor perpetrrou no grande campo das relacionalidade. Como afirmei, esses danos são irreparáveis: por isso, eles são reivindicados como salvaguarda dos laços sociais para o futuro, que não deve ser compreendido como um problema do amanhã, mas sim do agora que demora. A reivindicação do agredido surge, como afirma Butler, “precisamente porque ela não é presumida, precisamente porque ela não é honrada em nenhuma das instâncias”. (BUTLER, 2020b, p.65)

¹⁸ Para Klein, mesmo as crianças parecem dispor de certa aptidão reparatória em relação ao ressentimento. Essa aptidão ou atitude não é necessariamente refletida, já que ela é desencadeada inconsciente ou irrefletidamente. Nesse caso, a aptidão reparatória desencadeada pela culpa não é amparada por um processo analítico-reflexivo de dar-se conta de si, ou ainda, de autocritica. No contexto inconsciente das crianças e de alguns adultos, a aptidão reparatória se manifesta na forma do “desejo de deixar as pessoas felizes (...)” (KLEIN, 2023, p.388) A partir disso, valeria a pena questionar: para Butler, a crítica, embora reflexiva, depende da comunicação inconsciente ou irrefletida com aquilo que desejamos? Levanto a questão sem a pretensão de tentar respondê-la nesse ensaio.

A salvaguarda

A salvaguarda só pode ser colocada em operação por meio do enfrentamento da tragicidade do mundo, tragicidade que linguisticamente se manifesta na exclamação “‘que tipo de mundo é esse no qual esse tipo de coisa pode acontecer!’” (BUTLER, 2022, p.24) A manifestação exclamativa da tragicidade do mundo é, ao mesmo tempo, um clamor ou reivindicação ressentida que contém o reconhecimento da precariedade, da nossa própria precariedade e da precariedade de todos os outros que conosco habitam o cosmos, ele próprio precário, já que interdependente de nós que também interdependemos dele. Então, se recorremos, mais uma vez, ao caso de Saïd, o enfrentamento da tragicidade do mundo no que se refere à violência sofrida pelos palestinos incita uma postura intelectual que alinha a acuidade epistemológica à intervenção ético-política da salvaguarda, de modo que, no bojo do ressentimento, o pesquisador se torna, ao mesmo tempo, militante, pois se posiciona frente ao tempo presente e na direção de sua modificação. Essa dinâmica que vislumbramos em Saïd é muito comum entre feministas, animalistas, ecologistas, antirracistas e corresponde de certo modo a uma forma de se fazer filosofia, de se praticar arte e literatura, mas também de ensinar a ciência.

A reparação como salvaguarda se ancora na imagética contrarealista do amor e se atrela ao desejo por felicidade que emerge a partir desse quadro fantasmático. A felicidade desejada no âmbito experiencial da salvaguarda não é egoísta, tendo em vista que ela é alimentada pela imagem do amor recíproco. Trata-se, assim, do desejo de fazer do mundo um lugar feliz e de interromper, dessa maneira, o eterno retorno da violência vinculada à paranoia, que alimenta o extermínio do que é considerado não-vida, e ao altruísmo paternalista, que alimenta a subalternização do que é considerado quase-vida. A ruptura contrarealista em relação à paranoia e ao paternalismo depende do comprometimento criticamente ressentido com a felicidade de todos e de qualquer um, em todo e qualquer lugar, em todo e qualquer tempo. Como explica Butler, “Klein sustenta que o desejo de fazer as pessoas felizes está associado a ‘um forte senso de responsabilidade e preocupação’ e que a ‘solidariedade genuína [simpatia genuína] envolve nos colocarmos no lugar das outras pessoas.’” (BUTLER, 2020a, p.87) No entanto, não se trata de se colocar no lugar do outro de maneira a privilegiar somente nossas tendências criativas, amorosas; trata-se também de vislumbrar-se, por meio desse deslocamento imagético, no lugar do agressor com toda a sua potencialidade destrutiva. Com base nisso, para Butler:

A tarefa parece ser a de encontrar um modo de viver e de agir com a ambivalência – um modo no qual a ambivalência seja entendida não como um impasse, mas como uma partilha interna que clama por uma orientação ética e prática. Pois, somente a prática ética que conhece seu próprio potencial de destruição terá a chance de resistir a ele. (BUTLER, 2020a, p. 172)

Se nos valem das ferramentas conceituais butlerianas, que incorporam as ferramentas conceituais kleinianas, para analisar a reivindicação de Edward Saïd, reivindicação que clama pela compaixão e pelo reconhecimento do povo palestino por parte do governo de Israel, somos capazes de compreender que o comprometimento da salvaguarda para com a felicidade dos outros não envolve o sacrifício da reciprocidade amorosa (como se o agredido tivesse que amar incondicionalmente o agressor, sem esperar nada em troca). A reparação como salvaguarda não renuncia à reciprocidade do amor; diferentemente, ela o demanda. Então, para que a felicidade das pessoas possa ser instituída e, portanto, o dano que ainda está por vir evitado, uma tensão política não-violenta se instaura, pois o contra-ataque atrelado ao clamor ressentido, que vislumbra a prática política da salvaguarda, manifesta-se na força não-paranoica da reivindicação por compaixão e reconhecimento. Uma reivindicação desse tipo só é possível no âmbito da prática da solidariedade genuína ou da simpatia genuína, que rompe com a fantasmagoria paranoica do inimigo por meio da desidentificação em relação à agressão outrora sofrida, seja pelo golpe de um governo tirânico de ímpeto colonizador e etnocida ou pela benfeitoria subalternizante travestida de benevolência. Aquele que salvaguarda é incapaz de desejar a violência, tudo o que ele deseja é a felicidade do mundo e para o

mundo, mas para que esse desejo se torne realidade, aquele que salvaguarda também precisa reivindicar a reciprocidade na compaixão ou na solidariedade, bem como o reconhecimento da indispensabilidade de sua própria vida e da vida de todos os outros no mundo – os outros não podem morrer como se nunca tivessem tido uma vida digna de ser vivida ou sem nunca terem tido uma vida digna de ser vivida. É isso que está em jogo aqui.

Fim provisório

O fim é sempre provisório, um fim não pode ser um fim em si mesmo, sobretudo no que se refere ao movimento obsessivamente incessante do pensamento que se volta a esse mundo que é nosso por não ser de ninguém, a esse mundo que, na verdade, tem-nos sob sua morada, alçada, malha. Apesar disso, é preciso concluir. Então, minha conclusão comporta apenas uma retomada do que fizemos até aqui.

Comecei pela problematização do papel do intelectual frente à tragicidade do mundo. Para tanto, mobilizei Butler e Saïd com o objetivo de mostrar que o comprometimento do intelectual com tal tragicidade não o transforma em um altruísta. Em seguida, tentei pensar a reivindicação de Saïd por reconhecimento e compaixão a partir do aparato analítico de Butler, que empresta algumas ferramentas conceituais de Melanie Klein. Esse momento do ensaio se dividiu em quatro etapas que me permitiram indicar a relação entre a paranoia e a violência, a dinâmica crítica do ethos da não-violência, a maneira pela qual a culpa opera na elaboração do ressentimento como salvaguarda e o que é a reparação como salvaguarda dos laços sociais. Por fim, não posso deixar de mencionar que o presente artigo foi atravessado por uma discussão paralela acerca das possíveis proximidades entre o pensamento cosmo-etho-político, atrelado à cosmopolítica do luto em Judith Butler, e o pensamento ecológico, assim como proposto por Timothy Morton. A discussão desenrolada em algumas notas de rodapé desse ensaio é de suma importância para a caracterização não necessariamente antropocêntrica dos problemas éticos e políticos do tempo presente. Então, com base em Butler e em Morton, concebo que os problemas humanos não são demasiadamente humanos e que eles precisam ser problematizados por meio da exercitação do pensamento cosmo-etho-eco-político que abarca a malha da interconectividade ou interdependência, bem como o hibridismo identitário do si que se mistura ao outro e do outro que se mistura ao si a partir de uma mecânica ex-tasiante que nos permite reconhecer o fato de que somos simbióticos ou simbiontes.

Post Scriptum

Sei que a proposta da salvaguarda soa demasiado ingênua, demasiado descolada da realidade vingativa que compõe a lógica da paranoia, a qual estrutura o racismo de Estado, mas também as armadilhas da colonização.

Na tentativa de oferecer uma contraprova a esses que assimilam a salvaguarda à ingenuidade, finalizo minha reflexão com o relato do jornalista palestino Mohammed Alaloul (@malaloul), cuja família foi vítima de um ataque aéreo de Israel no campo de refugiados Al Maghazi, na Faixa de Gaza, em 5 de novembro de 2023. Mohammed estava trabalhando quando soube do ocorrido.¹⁹ O relato de Alaloul foi traduzido do árabe para o inglês por Isra Chaker (@israspeaks), militante síria-americana, e postado no Instagram do jornalista Shaun King (@shaunking), um dos responsáveis pelo projeto *The War Crimes*, levado a cabo por líderes palestinos e governos no mundo inteiro. Mohammed postou seu relato no Instagram no dia 7 de novembro de 2023, dois dias após o assassinato de seus entes queridos. Mohammed Alaloul disse:

¹⁹ Para saber mais, cf. o artigo “Palestinian journalist loses sons, brother after Israel airstrike hits refugee camp”, publicado em 5 de novembro de 2023 pelo *The New York Post*.

“Obrigado Deus por tudo. Obrigado Deus pelo que me deu e pelo que me tirou.
Deus me deu força durante minha tragédia, e fez com que o bem emergisse disso tudo.
Obrigado Deus.

O que aconteceu comigo eu não desejo que aconteça com nenhum ser humano, com nenhuma pessoa. Perdi minha família, minha casa, minhas memórias, minhas crianças, minhas sobrinhas e sobrinhos, perdi os bebês... pessoas que estavam seguras, que estavam dormindo, dormindo em nossa casa.

Mesmo que eu tivesse vivido um milhão de anos, eu jamais imaginaria, jamais consideraria que isso poderia acontecer com minha casa e família. Perdi meus quatro filhos como mártires, meus quatro irmãos como mártires, as três crianças de meu irmão, eu as perdi como mártires... que Allah possa ter misericórdia deles, meus amigos que estavam em casa também se foram, eles estavam conosco no campo de refugiados, vocês entendem o que um campo de refugiados é?

Obrigado Deus, obrigado Deus pelo bem e pelo mal... nós tínhamos sonhos, meus filhos tinham sonhos, meu filho tinha muitos sonhos, ele jogava futebol e queria ser fotógrafo...foi ele quem me disse para eu parar, parar de trabalhar.”

(Mohammed Alaloul, 7 de novembro de 2023)²⁰

²⁰ Para o post com a tradução do árabe para o inglês, acessar: <https://nypost.com/2023/11/05/news/palestinian-journalist-loses-sons-brother-after-israel-airstrike-hits-refugee-camp/>

Referências bibliográficas

- Obras e artigos

- BLANCHOT, M. 2012. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BRAIDOTTI, R. 2019. *The Posthuman*. 13ª ed. London: Polity.
- BUTLER, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- BUTLER, J. 2024. *Quem tem medo do gênero?* São Paulo: Boitempo.
- BUTLER, J. 2020a. *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. New York: Verso Books.
- BUTLER, J. 1997. *The Psychic Life of Power: theories in subjection*. California: Stanford University Press.
- BUTLER, J. 2020b. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- BUTLER, J. 2001. *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*. [Online]. Transversal Texts. Disponibilidade: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>. [26 de junho de 2024].
- BUTLER, J. 2022. *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press.
- FANON, F. 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FONTES, G. 2023. Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, La Plata, vol.10, n.1, pp.84-114.
- FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2005. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976).
- FOUCAULT, M. 2015. *Qu'est-ce que la critique / La culture de soi*. Paris: Vrin.
- KLEIN, M. 2023a. Amor, culpa e reparação. In: KLEIN, M. *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-45*. São Paulo: Ubu editora / Imago.
- KLEIN, M. 2023b. *Inveja e gratidão e outros ensaios 1946-63*. São Paulo: Ubu editora / Imago.
- MELITO, L. 2024. *Dia da criança Palestina: Israel causou quase 14 mil mortes evitáveis em Gaza e número deve subir*. Brasil de Fato. [Online]. Disponibilidade: <https://www.brasildefato.com.br/2024/04/05/dia-da-crianca-palestina-israel-causou-quase-14-mil-mortes-evitaveis-em-gaza-e-numero-deve-subir>. [7 de abril de 2024].
- MORTON, T. 2023a. *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- MORTON, T. 2023b. *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- NUNES, R. 2023. *Nem vertical Nem horizontal: uma teoria da organização política*. São Paulo: Ubu.

REYES, R. 2023. *Palestinian journalist loses sons, brother after Israel airstrike hits refugee camp*. The New York Post. [Online]. Disponibilidade: <https://nypost.com/2023/11/05/news/palestinian-journalist-loses-sons-brother-after-israel-airstrike-hits-refugee-camp/>. [6 de novembro de 2023].

SAÏD, Edward. 2017. *Dans l'ombre de l'Occident*. Paris: Payot.

SAÏD, E. 1994. Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler. *Boundary 2*, Durham, vol. 21, n.3, pp.1-18.

SAÏD, E. 2003. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. 15ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

SAÏD, E.; ROSE, C. 2001. *Edward Said examines the deep conflict in the Middle East, democracy, and the Arab world*. Charlie Rose Talk-show, PBS. [Online]. Disponibilidade: <https://charlierose.com/videos/4916>. [22 de março de 2024].

SPIVAK, G.C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

STEPHAN, C. 2021. *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita.

STEPHAN, C. 2022. Por modos de vida outros: o mundo plural. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 19, n. 3, pp.86-107.

Documentário e podcast

COMPLEXO DE SALVADOR. Direção: Jackie Jesko. Produção: Jackie Jesko. Distribuição: HBO. Estados Unidos, 2023. Série documental.

OUVINDO VOZES. Direção: Vitor Hugo Brandalise. Produção: Rádio Novelo. Brasil, 2022. 54min22.

Contas de Instagram

Isra Chaker (@israspeaks)

Mohammed Alaloul (@malaloul)

Shaun King (@shaunking)