

Judith Butler leitora de Walter Benjamin: para uma crítica das políticas progressistas e identitárias

Judith Butler reader of Walter Benjamin: towards a critique of progressive policies and identities

Benjamim Brum Neto

benjamim.brum@gmail.com
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: No presente artigo pretendemos mostrar de que forma Judith Butler se apropria de alguns conceitos bastante conhecidos pelos leitores de Walter Benjamin para tecer suas considerações a respeito de algumas políticas nacionais contemporâneas, com destaque para as políticas sexuais e as políticas seculares. Nossa hipótese é que o tema que perpassa todas as obras da filósofa é o da subversão ou crítica da identidade, seja ela usada como fundamento para o movimento feminista ou para políticas nacionais. Veremos de que forma Butler se apropria das noções de “história contínua”, “tempo vazio”, “violência mítica”, “violência divina”, “mandamento” e de messianismo, sobretudo em duas obras da filósofa, a saber, *Quadros de guerra e Caminhos divergentes*.

Abstract: In this article we intend to show how Judith Butler embraces concepts well known to readers of Walter Benjamin to elaborate on contemporary national policies, with emphasis on sexual and secular policies. Our hypothesis is that the theme that pervades all of the philosopher’s work is that of subversion or critique of identity, whether it is used as a foundation for the feminist movement or for national policies. We shall see how Butler appropriates the notions of “continuous history”, “empty time”, “mythical violence”, “divine violence”, “commandment” (*Gebot*) and “messianism”.

Palavras-chave: Judith Butler; Walter Benjamin; história; progresso; identidade.

Keywords: Judith Butler; Walter Benjamin; history; progress; identity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p101-114>

Introdução

Tanto em *Gender trouble*, de 1990, quanto em *Parting ways*, de 2012, Judith Butler lança mão de estratégias bastante semelhantes para realizar objetivos também parecidos, porém com temáticas e alcances surpreendentemente diferentes. O problema que permanece é o de um fundamento político identitário. Essa questão ocupa o cerne de ambos os livros e, quiçá, de toda sua obra. Nessa lógica, se a subversão da identidade nos estudos de gênero visava a uma política feminista mais plural, diversa e inclusiva, ao criticar o sionismo, Butler alcança o fundamento

identitário pretendido pela política nacionalista em geral, e do Estado de Israel em particular. Colocando-se contra um sionismo que confunde judaísmo e Estado de Israel, Butler busca no interior da tradição judaica elementos para pensar contra a exclusão de judeus não-europeus (como os *sefardim* e os *mizrahim*¹), bem como a de populações inteiras historicamente opostas ou supostamente heterogêneas ao judaísmo, como no caso dos palestinos e demais populações que estejam na condição de apátridas, imigrantes ilegais, exilados, enfim, em condições de vulnerabilidade. A nossa hipótese é a de que desde *Gender trouble* a filósofa mantém sua estratégia de crítica imanente,² razão pela qual dentre os autores caros às suas reflexões, agora pertinentes ao judaísmo - e, portanto, não apenas ao judaísmo³ -, encontramos Lévinas, Primo Levi, Martin Buber, Hannah Arendt⁴ e também Walter Benjamin. Então, se antes seus trabalhos se preocupavam em desconstruir os fundamentos identitários das concepções de gênero, Benjamin auxilia a filósofa norte-americana a puxar o freio de emergência e refletir sobre as temporalidades em jogo nos debates sobre a organização política, nacionalismo, imigrações, diferenças culturais, sexualidade, secularismo, religiosidade e modernidade. Ao mesmo tempo em que Butler parece ter aprendido muito com Benjamin, revisando e reformulando questões de seus escritos anteriores, creio que também os leitores de Benjamin teriam muito a aprender com o modo como Butler tem realçado a potencialidade ético-política do pensamento benjaminiano.

Para trazer esse diálogo à tona nos deteremos em dois textos em particular, de modo que nossa proposta não é esgotar a influência de Benjamin em Butler, mas apenas destacar a apropriação e o uso de alguns conceitos. Num primeiro momento nos deteremos no texto *Política sexual, tortura e tempo secular*, publicado em *Quadros de guerra*. Num segundo momento, nos deteremos em algumas passagens

1 Os “judeus *mizrahim*, cujas origens culturais são árabes, e os *sefardim*, cuja história de exílio da Espanha (ela própria um espaço limiar do imaginário europeu) resultou em entrelaçamentos culturais com várias outras tradições (grega, turca, norte-africana)” (Butler, 2017, pp. 23-24), razão pela qual tratam-se de um problema para um judaísmo que almeja uma pureza europeia.

2 “Como eu escrevi [no manuscrito de *Problemas de gênero*] eu entendi a mim mesma numa relação de combate e opositiva a certas formas de feminismo, mesmo entendendo o texto como parte do feminismo. Eu estava escrevendo na tradição da crítica imanente, que busca provocar um exame crítico do vocabulário básico do movimento de pensamento a que pertence” (Butler, 1990, p. vii, tradução nossa).

3 Como fica claro ao longo do livro, a genealogia praticada em *Caminhos divergentes* é imanente à tradição judaica, mesmo que o autor chame que dá o impulso à toda reflexão de Butler seja palestino-árabe (Edward Said). Ao visar à destruição do princípio identitário sionista, Butler mostra que o não-judaico é constitutivo à vida e ao pensamento judaico. E isso fica bastante claro na figura de Moisés, um egípcio, fundador do povo judeu. Butler pretende explicar como ela deriva princípios políticos universais a partir de culturas singulares, como no caso do judaísmo, a partir de uma noção também cara a Benjamin de tradução. Nesse sentido, a história do judaísmo, sobretudo a que Butler nos conta tomando seus caminhos divergentes em relação à narrativa oficial sionista pós-1948, serve de paradigma para se pensar políticas de fundamentos plurais, isto é, anti-identitários. Cf. Butler, 2017, pp. 18-27.

4 Sobre as apropriações de Arendt por Butler ver Duarte, 2016.

de *Caminhos divergentes*, sobretudo em dois capítulos onde o debate com Benjamin aparece em destaque. Vale notar que o terceiro capítulo desse livro consiste numa versão revisada de um importante artigo de Butler intitulado *Critique, coercion and the sacred life in Benjamin's critique of violence*, publicado originalmente em *Political Theologies: public religious in a post-secular world* em 2006.

Políticas sexuais e políticas seculares

Embora Butler reconheça que Benjamin estava menos diretamente preocupado com os fundamentos da cidadania e os arranjos do Estado, é justamente isso que será pensado pela filósofa ao articular as críticas ao progresso feitas pelo filósofo berlinense às reflexões de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. De acordo com Butler, “a homogeneidade da história segundo Benjamin parece internamente relacionada à homogeneidade do Estado-nação” (2017, p. 106). Isso significa que o eixo central das reflexões políticas da filósofa norte-americana recai sobre o “problema dos refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita” (Arendt, 2012, p. 11) o qual estaria ligado, como veremos adiante em mais detalhes, à história dos oprimidos de Benjamin. Com isso estamos querendo sobrelevar que seu objetivo é atacar a concepção de modernidade hegemônica no ocidente,⁵ amparada na narrativa do progresso e numa retórica da liberdade, com o propósito bastante concreto de pensar as violências sofridas por minorias e imigrantes, com destaque para a islamofobia: esses são os sujeitos históricos que vivenciam os verdadeiros instantes de perigo no cenário internacional contemporâneo. Tendo em vista essa pretensão, a própria filósofa nos oferece um resumo dos dois níveis da crítica benjaminiana que lhe serão úteis nesse sentido:

tento entender como Benjamin se baseia em fontes judaicas e não judaicas para oferecer (a) uma crítica da violência do direito - o tipo de violência que os Estados cometem precisamente por meio de sua estrutura jurídica - e (b) uma crítica daquelas formas de história progressiva segundo as quais um ideal se realizaria com o passar do tempo - uma perspectiva com implicações críticas claras para o sionismo (Butler, 2017, p. 75).

Ambos os aspectos mencionados por Butler, a saber, o da crítica da violência de

⁵ Butler afirma que seu interesse não é pensar uma teoria da modernidade, tendo em vista a pluralidade de concepções existentes nos mais diversos campos, mas apenas os *usos discursivos* do conceito. Seu interesse é o de mostrar como as teorias sobre a modernidade disponíveis influenciam argumentos. Ao se debruçar sobre os usos discursivos da noção de modernidade, Butler tem em vista o fato de que “o conceito não parece funcionar como significante de multiplicidade cultural ou de esquemas normativos que estão dinâmica ou criticamente em fluxo, e certamente não como um modelo de contato, tradução, convergência ou diversidade cultural” (Butler, 2016, p. 161), razão pela qual seus usos devem ser criticados.

Estado e a crítica do progresso são úteis para um questionamento, por exemplo, do que de fato está em jogo nas políticas sexuais vigentes. Segundo a filósofa, sobretudo contemporaneamente, as políticas sexuais consideradas progressistas afetam de forma direta a possibilidade de certas minorias religiosas obterem cidadania, além do fato de reforçarem estereótipos e de varrerem para baixo do tapete intolerâncias e preconceitos dos países que as promovem, assim como com os países em relação aos quais haveria, supostamente, uma homogeneidade de valores. O problema, segundo Butler, é quando a retórica da liberdade se serve da noção de progresso para perpetrar a violência. Nos termos de Benjamin, o perigo é o de “deixar-se transformar em instrumento da classe dominante” (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 65). Esse é o caso, por exemplo, de Israel, que apesar de não ser ilibada de violências contra corpos gays, negros e trans, assume o lugar da dominação e reivindica para si o status de capital da diversidade, sobretudo Tel Aviv, conhecida como o “oásis gay do oriente médio”, ocultando dessa forma suas constantes violações de direitos humanos sob esse discurso liberal e progressista de liberdades individuais, que por sua vez atraem a simpatia e o apoio das sociedades e governos ocidentais - esse é o famoso *pinkwashing*.⁶

No texto intitulado *Política sexual, tortura e tempo secular*, publicado em *Quadros de guerra*, Butler se propõe a reconstruir o que ela considera como uma antinomia do discurso liberal, que diz respeito à relação entre as liberdades sexuais e as liberdades religiosas. A filósofa nos aproxima de dois casos, o da Holanda⁷ e o da França, a fim de apontar os limites de suas políticas exteriores supostamente inclusivas. O que ela evidencia é que as políticas sexuais, que a seu ver não operam às margens, mas antes bem no centro das políticas migratórias, servem a um propósito implícito de manter a Europa branca e afastar o perigo do islamismo. Sua desconfiança em relação às políticas sexuais se deve ao fato de terem origem dentro do poder do Estado, produzindo noções opostas de minorias sexuais e de comunidades de imigrantes dentro de uma trajetória temporal que fariam da Europa e de seu aparelho estatal o avatar tanto da liberdade quanto da modernidade. O problema que verdadeiramente está sendo colocado na mesa é o da oposição entre uma cultura liberal ocidental progressista e sociedades pré-modernas. E esse domínio acrítico, isto é, esse modo de colocar a questão - “ou um ou outro”

6 “O *pinkwashing* é baseado em duas mentiras: uma, a de que a população LGBT em Israel vive em plena liberdade, livre de preconceitos; outra, a de que a população LGBT na Palestina e no mundo árabe em geral vive subjugada e perseguida” (Oliveira, 2017). Cf. <https://vos.social/igualmente/precisamos-falar-sobre-pinkwashing/>

7 Os dois exemplos citados por Butler, Holanda e França, já passaram por modificações desde 2008. O que nos interessa, no entanto, é a forma como o debate surge e os expedientes de que os Estados têm lançado mão para dificultar o acesso à cidadania por parte de minorias religiosas. No caso da Holanda, ver Butler, 2016, pp. 156-157. Atentar para as notas dos tradutores, que apontam precisamente para as modificações legislativas que não existiam ao tempo da escrita do artigo de Butler.

- performado pelo discurso liberal serve de base cultural para sancionar formas de ódio e de abjeção de cunho cultural e religioso. O que a filósofa nos mostra é que a lógica do discurso liberal cria muitos problemas por fomentar um enquadramento que privilegie uma “ideia restritiva de liberdade pessoal associada a uma concepção restritiva de progresso -, então parece não haver pontos de contato cultural entre os sexualmente progressistas e as minorias religiosas que não sejam encontros de violência e exclusão” (Butler, 2016, p. 163).

Nesse sentido, o que se questiona é a ideia de cultura superior, adiantada, moderna e civilizada reivindicada pelas nações ocidentais, útil à justificação e demonização de culturas que segundo os seus critérios - no caso, políticas sexuais - não adentraram a modernidade e estariam presas a registros temporais que somente numa concepção linear de *continuum* histórico podem ser concebidas como pré-civilizadas, como primitivas. E essa crítica, como se vê no caso da França, deve incluir a noção de secularidade,⁸ que pode ela mesma servir a propósitos dogmáticos, os quais geralmente são atribuídos às religiões. O problema é que o secularismo, segundo Butler, sempre se apresenta como um rompimento com um legado religioso específico; no caso da França, um suposto rompimento com a tradição católica, mas que, sob uma falsa aparência de pós-religioso, legitima e sustenta o repúdio contra outras tradições religiosas. É por isso que ela afirma que “de fato, uma perspectiva crítica não se alinha bem com a distinção entre o pensamento religioso e o secular” (Butler, 2017, p. 178). Nossos conceitos, tradições e modos de agir e pensar não podem existir de modo autônomo em relação às matrizes discursivas de nossas histórias.

O raciocínio de Butler parece estar muito próximo aqui à imagem que Benjamin nos dá para explicar o lugar da teologia em suas reflexões. Da mesma forma que a teologia serve ao pensamento de Benjamin como o mata-borrão para com a tinta, para Butler a religião não é um mero conjunto de crenças e valores dogmáticos, capaz de fabricar inexoravelmente um tipo de sujeito. Teologia e religião aqui, apesar de sua necessária distinção conceitual na economia do pensamento de Butler e Benjamin, podem ser aproximados. Pois o que está em questão é que tanto um quanto o outro deixam uma constelação de marcas, signos, manchas e sinais no pensamento dos indivíduos, de modo a ser um erro político não os considerar também ao se refletir sobre política. A armadilha na qual podemos facilmente cair é acreditar que exista algo como um progresso, seja histórico, sexual, secular ou liberal que esteja livre de preconceitos e amparado numa racionalidade universal, o que não significa dizer que não existe nenhuma forma de progresso. O problema é quando o enquadramento secular e a missão civilizatória se articulam e contribuem com o disfarce de discursos racistas e xenófobos. Nesse sentido também Butler se aproxima de Benjamin, entendendo que convicções políticas de esquerda não

⁸ Na França, o debate gira ao redor da noção de *laïcité*.

são de princípio incompatíveis com convicções religiosas, podendo, na verdade, se nutrirem e se fortaleceram em conjunto. No caso de Benjamin isso fica bastante evidente na articulação entre marxismo e teologia presente sobretudo nas *Teses*. Se Gagnebin e Löwy estão de acordo que para uma apreensão global do pensamento de Benjamin é preciso de uma abordagem conjunta de aspectos teológicos e políticos⁹ (Gagnebin, 2014, pp. 183-184), no caso de Butler a própria autora pode nos servir de autoridade para confirmarmos essa dimensão de seu pensamento ético-político. Em uma palestra conferida em 2012 em Munique, Butler afirma categoricamente essa dimensão teológica de seu pensamento. Em resposta a uma pergunta, ela diz: “então sim, há uma dimensão teológica em meu pensamento sobre a ética” (Butler, 2018a, minha tradução). Aparentemente, pensar a interpelação ética a que todos estamos sujeitos pressupõe uma reflexão de caráter teológico que ainda esperamos que seja elaborado teoricamente pela autora, mas que há algum tempo vem deixando rastros em suas reflexões. Nesse sentido, opondo-se ao discurso liberal - do progresso, do secularismo, fomentador de exclusões e incompatibilidades e apaziguador de conflitos -, Butler defende que seria mais estratégico nos concentrarmos sobre a crítica da violência estatal e de seus mecanismos coercitivos - o que inclui suas estratégias discursivas -, para que seja possível outra concepção de modernidade e outra concepção de tempo, sobretudo do “agora” no qual vivemos.

É claro, a partir de uma análise superficial da crítica de Butler poder-se-ia argumentar que, ao querer estender a cidadania a pessoas que não compartilham dos mesmos “valores” que as nações europeias, ela estaria abrindo mão de direitos e garantias que com muita luta foram conquistados. Mas é precisamente aí que reside a sutilidade de sua postura crítica. Ela afirma que sua “proposta não é, certamente, abandonar a liberdade como norma, mas questionar seus usos e considerar como ela precisa ser repensada a fim de que possamos resistir à sua instrumentalização¹⁰ coercitiva no presente e também para que ela assuma outro significado que possa ser útil para uma política democrática radical” (Butler, 2016, p. 156). Isto é, a virtude da crítica (Butler, 2018b) nunca deve deixar de ser posta em prática. Uma vez conquistadas as liberdades, é preciso que se continue a questionar sobre sua instrumentalização para que elas não reforcem uma base homogênea e monolítica cultural que sirva de pré-requisito para a cidadania. Butler destaca que o pressuposto desse uso retórico da liberdade para selecionar cidadãos é o de que “a cultura é uma

9 Há uma importante diferenciação a ser feita entre religião e teologia, conforme assinala Gagnebin, mas não trataremos disso neste momento. Deixo apenas a citação seguinte para demarcar essa relevante distinção: “Defendo, pois, a hipótese de que o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, ‘impregnado’, como ele mesmo diz, por motivos oriundos da tradição teológica, sobretudo judaica, mas também cristã (...); em contrapartida, seu pensamento mantém uma importante distância crítica em relação à religião e ao religioso” (Gagnebin, 2014, p. 188).

10 Butler explora a ideia de uma instrumentalização e de um apagamento da memória dos oprimidos no capítulo 7 de *Caminhos divergentes*, dedicado a Primo Levi.

base uniforme e vinculante de normas, e não um campo aberto para contestação e temporalmente dinâmico” (idem, p. 160). Sua proposta, como fica mais claro em *Caminhos divergentes*, e em particular quando comenta *Eichmann em Jerusalém*, é de que ela apoia uma noção de democracia radical, amparada por sua vez nas noções arendtianas de coabitação e pluralidade, segundo as quais não podemos escolher com quem habitamos a Terra¹¹ - seja no sentido existencial ou cívico; e também que o pressuposto político não pode ser o da homogeneidade ou o de uma certa noção de “comum”, ou de comunitarismo, isto é, de uma qualidade específica que serviria de denominador comum a todos os indivíduos pertencentes àquela sociedade (Butler, 2017, pp. 131-132). Uma política radicalmente democrática operaria pela noção de convergência, que se fundamenta no princípio da pluralidade e da coabitação que caracterizam a proximidade, a adjacência e o enfrentamento inerentes à vida social e política, de modo a nos deixarmos ser interrompidos e constituídos pela memória do anseio e do sofrimento de outras pessoas (idem, p. 134). Segundo Butler:

A barbárie em questão aqui é a barbárie da missão civilizatória, e qualquer política anti-imperialista, sobretudo a feminista e a homossexual, deve se opor a ela sempre. Porque o objetivo é estabelecer uma política que se oponha à coerção estatal, e construir um enquadramento no qual possamos ver como a violência praticada em nome da conservação de uma determinada modernidade e construto da homogeneidade ou da integração cultural constituem atualmente as ameaças mais sérias à liberdade (Butler, 2016, p. 192).

Butler leitora de Benjamin: caminhos convergentes

A partir dessas considerações, Butler ressalta que as críticas de Benjamin à violência estatal e ao progresso devem servir de base para se pensar uma teoria da

11 “Segundo Arendt, Eichmann achava que ele e seus superiores *podiam escolher* com quem coabitar a Terra, e falharam em não perceber que a heterogeneidade da população da Terra é uma condição irreversível da própria vida social e política. Essa acusação contra ele revela a firme convicção de que nenhum de nós deveria ter condições de fazer tal escolha. As pessoas com quem coabitamos a Terra nos são dadas, antecedem nossa escolha e por isso antecedem quaisquer contratos sociais ou políticos que possamos fazer de acordo com a vontade deliberada. Na verdade, se aspirarmos fazer uma escolha onde não há escolha, estamos tentando destruir as condições de nossa própria vida social e política. No caso de Eichmann, o esforço para escolher com quem coabitar a Terra era um esforço explícito para aniquilar parte da população - judeus, ciganos, homossexuais, comunistas, os deficientes e os doentes, entre outros. Desse modo, o exercício de liberdade no qual ele insistia era genocídio. Se Arendt estiver correta, então não só não podemos escolher com quem habitamos a Terra, como também devemos preservar e afirmar ativamente o caráter de não escolha da coabitação inclusiva e plural: além de vivermos com quem nunca escolhemos e com quem podemos não ter nenhum senso social de pertencimento, também somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade da qual fazem parte. Nesse sentido, normas políticas concretas e prescrições éticas surgem do caráter de não escolha desses modos de coabitação. Coabitar a Terra antecede qualquer comunidade, nação ou vizinhança possível. As vezes podemos escolher onde viver, com quem viver ou perto de quem, mas não podemos escolher com quem coabitar a Terra” (Butler, 2017, p. 130).

responsabilidade que tem em seu núcleo um *esforço contínuo* pela não violência¹² (Butler, 2017, p. 81), tema que ela articula também às suas leituras de Lévinas. “A não violência não é, precisamente, uma virtude nem uma posição, e certamente não é um conjunto de princípios a ser aplicado universalmente” (Butler, 2016, p. 241); ela é antes uma convocação ética para assumir a responsabilidade de viver uma vida que conteste o poder determinante dessa produção (idem, p. 240). Isso significa que é preciso que nos recusemos a pensar a política a partir de uma estrutura mítica - seja em sua forma jurídica ou qualquer outra -, conforme caracterizado por Benjamin em *Para a crítica da violência*¹³, mas, ao contrário, que insistamos numa ideia de política fundada em um chamado ético que interpele os indivíduos para que eles ajam de modo responsável, isto é, para que não se procure purgar ou negar a violência existente e constituinte de nós e do mundo a nossa volta, mas que com ela se estabeleça uma relação dinâmica de luta (*struggle*). Na contramão de um legado kantiano, portanto, Butler parece recusar o dever de “instaurar-se o estado de paz” (Kant, 2008, p. 10). A tradição com a qual Butler está dialogando entende que a paz se constitui numa luta ativa com a violência, de modo a não existir paz sem existir uma violência que ela procura combater. Muito diferente de um “estado” ou “situação” a ser instaurada, a paz é o nome da tensão existente entre a violência e a violência contra a violência (Butler, 2017, p. 65).

A apropriação feita por Butler da crítica do mito em Benjamin parece estar de acordo então com a leitura feita por Gagnebin, que o compreende não como uma época superada e arcaica da humanidade, e ainda oposta à racionalidade, mas como um “fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando essas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não

12 Vale notar que um esforço pela não violência não se confunde com uma pretensão pacifista.

13 Uma das principais distinções feitas por Benjamin nesse ensaio é a de violência mítica e violência divina. De modo sintético e oposicional, ele afirma: “Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta” (Benjamin, 2011, p. 150). Butler também se atém a essa distinção, e a interpreta da seguinte maneira: “A violência mítica estabelece o direito sem nenhuma justificativa. Só depois que o direito é estabelecido é que podemos começar a falar sobre a justificativa. De maneira crucial, o direito é fundado sem justificativa, sem referência à justificativa, mesmo que faça referência à justificativa possível como consequência de sua fundação. Primeiro o sujeito é vinculado pelo direito, depois surge um quadro legal para justificar o caráter vinculante do direito. Como consequência, produzem-se sujeitos que têm o poder de responder pelo direito perante o direito, que passam a se definir por sua relação com a responsabilização legal. Tendo em conta esse campo do direito em suas duas instâncias, a fundadora e a preservadora, Benjamin postula uma ‘violência divina’, uma violência que visa o mesmo quadro de referência que estabelece a responsabilização legal. A violência mística é desencadeada contra a *força coercitiva* desse quadro legal, contra a responsabilização que vincula o sujeito a um sistema legal específico e o impede de desenvolver um ponto de vista crítico, quiçá revolucionário, sobre esse sistema legal (Butler, 2017, p. 78).

sobre decisões tomadas por sujeitos que arriscam a agir histórica e moralmente” (2014, p. 57-58). Gagnebin nos lembra que a obediência às convenções sociais - como o casamento, a tolerância, a nobreza, enfim, todos esses elementos presentes já em *As afinidades eletivas* - é o que atrai a atenção de Benjamin, pelo fato de que elas induzem o sujeito à uma observação passiva de seu arredor. Ao deixar-se levar pelas edificações da civilização, os sujeitos perdem sua capacidade de lutar pelos seus desejos de emancipação e de felicidade (idem, p. 56). Ao mesmo tempo angustiante e mítica, a conformação aos quadros de referências sociais vigentes serve apenas à manutenção do *status quo*, sem impulsionar os homens a assumir o risco de agir moral e historicamente.

E é também nesse contexto que Butler parece inserir a noção de “violência divina” de Benjamin, aquela que pretende ser letal sem, no entanto, derramar sangue. Ao que tudo indica, Butler compreende essa violência divina ou mística como um voltar-se contra o quadro legal - mas não apenas o legal - sempre que necessário, como uma espécie de chamado ao indivíduo ao cultivo de uma responsabilidade e de uma postura crítica em relação a um sistema específico que pretende decidir por todos e cada um quem pode e quem não pode fazer parte de uma sociedade democrática, quem pode e quem não pode ter direitos de cidadania, ou ainda, que tipo de vidas são passíveis de luto, que tipos de corpos são aceitáveis, que tipos de crenças são dignas de serem toleradas. Butler chega a mencionar uma espécie de relação anárquica com a lei - legal ou social -, mediada por uma exigência ética. A violência divina aparece, então, como uma postura crítica em relação à naturalização operada pelo mito, isto é, pelas normalizações e convenções sociais. Em vez de se adequar aos enquadramentos (*frames*) que nos são socialmente impostos, ela visa antes ao questionamento dos predicados imutáveis que são atribuídos aos indivíduos em sociedade. Ela se volta contra, podemos assim dizer, a determinação de uma identidade, que encobre as diferenças e neutraliza as possibilidades de formas de vida por meio de sua força representativa (idem, pp. 52; 54). A violência divina em Butler consiste no questionar dos enquadramentos que nos tornam legíveis e na construção de enquadramentos cada vez mais opostos às violências da homogeneidade e da identidade.

Mas além de se deter na noção de violência divina, Butler destaca o que poderia ser uma espécie de segunda linha de fuga à nossa subjugação ao direito positivo. Segundo ela, a noção de mandamento (*commandment, Gebot*)¹⁴ presente

14 Segundo Butler, “costumamos pensar que o mandamento divino funciona como algo imperativo, que determina nossa ação e já se mostra preparado com um conjunto de reações punitivas caso não obedeçamos. Benjamin, porém, se utiliza de um entendimento judaico diferente sobre o mandamento, que separa estritamente o imperativo articulado pelo direito e a questão de sua obrigatoriedade. O mandamento transmite um imperativo justamente sem ter a capacidade para, de algum modo, impor o imperativo que comunica. Ele não é a vocalização de um Deus furioso e vingativo, e, nessa visão, o direito judaico, de maneira mais geral, decisivamente *não* é punitivo;

no ensaio de Benjamin invoca essa imagem de uma interpelação ética que escapa ao direito, isto é, que não se impõe aos indivíduos de forma despótica ou coercitiva, ou ainda, sob a forma de um imperativo ou de um comando (*statement, Befehl*) (cf. Agamben, 2017, pp. 89-112). Nas palavras de Benjamin: “o mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta” (Benjamin, 2011, p. 153). Nesse sentido, a responsabilidade dos indivíduos é a de se colocarem permanentemente de forma crítica face ao quadro de referência que produzem todos os modos de vida existentes, porém que selecionam normativamente aqueles cujas vidas devem ser preservadas e aqueles cujas vidas podem ser descartadas. Nessa lógica, se o grau de exposição e vulnerabilidade ao qual uma vida está sujeita depende da forma de pertencimento em relação a uma comunidade política, então “embora (...) todo mundo tenha o direito de pertencer, os modos de pertencimento existentes não fundamentam ou justificam esse direito” (Butler, 2017, p. 104) de modo que o chamado ético à reflexão contemporânea deve se voltar com força e criticamente aos modos de pertencimento, como no caso dos fundamentos nacionais, religiosos ou mesmo numa ideia de liberdade analisada por Butler a partir das políticas sexuais.

É também à luz dessas reflexões que as *Teses sobre a filosofia da história* são invocadas por Butler. Talvez o ponto mais relevante das *Teses* destacado por ela seja o da articulação da “ideia de um progresso da humanidade” e o de “um tempo vazio e homogêneo”¹⁵ (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 116). Questionar o progresso, segundo Benjamin, requer explodir o *continuum* da história e, interpreta Butler, dar vazão “às múltiplas temporalidades que não podem ser reduzidas nem a um pluralismo cultural nem a um discurso liberal sobre os direitos” (Butler, 2016, p. 194). A explosão da história linear, como bem sabe Butler, se dá pelo esforço ético e político para redimir os oprimidos. No registro da preocupação com refugiados, apátridas e imigrantes, essa redenção se daria a partir do exílio.¹⁶ Nesse sentido, ela afirma:

além disso, o mandamento associado ao Deus judaico aqui *se opõe* à culpa, até busca uma expiação da culpa, que, segundo Benjamin, é uma herança específica das tradições míticas ou helênicas. Na verdade, o ensaio de Benjamin oferece, em forma fragmentada e potencial, a possibilidade de refutar uma compreensão equivocada do direito judaico que o associa à vingança, à punição e à indução da culpa. Em oposição à ideia de um direito coercitivo e que induz a culpa, Benjamin invoca o mandamento como uma ordem apenas para que o indivíduo lide com a determinação ética comunicada pelo imperativo. Esse imperativo *não* impõe, mas *deixa em aberto* os modos de sua aplicabilidade e suas possibilidades de interpretação, incluindo as condições em que pode ser recusado” (Butler, 2017, p. 79). A nota das páginas 79-80 é também muito importante, pois Butler atribui essa concepção de mandamento presente em Benjamin a Franz Rosenzweig. Conferir também página 86.

15 Na XIII tese, encontramos: “A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (Benjamin, *apud* Löwy, 2005, p. 116).

16 A questão do exílio é central nos trabalhos mais recentes de Butler. Cf. Butler, 2017.

É preciso repensar a própria redenção como o exílico, sem retorno, uma ruptura da história teleológica e uma abertura para um conjunto convergente e interruptivo de temporalidades. Talvez secularizado, esse messianismo afirma a dispersão da luz - isto é, a condição exílica - como a forma não teleológica que a redenção agora assume. É uma redenção *em relação à* história teleológica (Butler, 2017, p. 128).

Além disso, como já se depreende dessa última citação, há também uma apropriação do messianismo de Benjamin por Butler para pensar a questão da rememoração, enquanto inversão da história progressiva. O messiânico, segundo a filósofa, “depende de uma noção de dispersão ligada à heterogeneidade social e às temporalidades convergentes, e ambas contestam aquelas formas de nacionalismo político que dependem de formas fundadoras e continuadas de expulsão e subjugação” (idem, p. 103). Butler interpreta o messianismo benjaminiano no sentido de um “esforço contradoutrinal de romper com os regimes temporais que geram a culpa e a violência, ampliam a violência do direito e encobrem a história dos oprimidos” (idem, p. 76). Esse messianismo, que parece ser integrado à própria reflexão da filósofa de forma ativa, nos coloca na posição de questionar a noção de história amparada no progresso, na medida em que ele é compreendido como um movimento de destruição, derrota e apagamento dos oprimidos, o que por si só deveria ser visto como uma desorientação do próprio progresso. Isto é, se o progresso pressupõe a supressão de outras histórias, então esse progresso é um progresso extremamente limitado e excludente. O judaísmo diferente¹⁷ e responsável de Benjamin seria aquele, portanto, que se volta contra o monopólio do tempo na forma de uma história contínua, nos abrindo, dessa forma, um horizonte de pluralidade e de crítica exigido pelo exercício político democrático dos pressupostos identitários e enquadramentos. É preciso que, junto com Benjamin, se proporcione as condições para que “a memória da desposseção rache a superfície da amnésia histórica e nos reorienta na direção das condições inaceitáveis dos refugiados” (idem, p. 133) para que possamos, sugere Butler, *seguirmos adiante* sem recairmos nos problemas práticos e teóricos do progresso.¹⁸ É por essa razão que também Butler irá argumentar por uma reflexão pautada muito mais no tempo de agora do que numa perspectiva de progresso:

Separar o “tempo do agora” dessas pretensões de modernidade é eliminar o enquadramento temporal que sustenta de maneira acrítica o poder estatal, seu efeito legitimador e suas instrumentalidades coercitivas. Sem uma crítica da violência do Estado e do poder que ela tem para construir o sujeito da diferença cultural, nossas

17 Butler defende que Benjamin é representante de um judaísmo que não “endossa um conceito de Deus ou uma concepção de direito baseados na vingança, na punição ou na inculcação da culpa” (Butler, 2017, p. 81).

18 A própria autora realiza uma distinção entre “seguir adiante” e “progresso” (Butler, 2017, p. 108). Apesar de ela não se deter sobre essa distinção, creio que podemos compreendê-la como uma forma de pensar o progresso sem incorrer em seus problemas práticos e teóricos, como o do apagamento de outras histórias ou o da instrumentalização de liberdades e garantias para perpetrar outras formas de violências e exclusões.

reivindicações de liberdade correm o risco de sofrer uma apropriação pelo Estado que pode nos fazer perder de vista todos os nossos demais comprometimentos. Apenas mediante uma crítica à violência do Estado é que teremos a possibilidade de identificar e reconhecer as alianças já existentes e os pontos de contato com outras minorias a fim de considerar sistemicamente como a coerção busca nos dividir e manter nossa atenção desviada da crítica da violência propriamente dita (Butler, 2016, p. 195).

Como pudemos ver na citação acima, tanto para Benjamin, sobretudo nas *Teses*, quanto para Butler em seus escritos mais recentes, a crítica à violência de Estado parece estar conectada a uma crítica da temporalidade implícita a ela. Fica bastante claro em ambos os autores que a toda política subjaz o problema do tempo, e que no limite talvez a crítica mais fundamental que se possa fazer a alguma política seja a relativa à sua temporalidade. Isso porque a questão do tempo aliada à questão da política necessariamente tem repercussões espaciais. Como pudemos observar ao longo do texto, a narrativa do progresso pressupõe uma temporalidade contínua e homogeneizante, que dá origem a discursos parciais e cerceadores de direito e humanidade. Essa narrativa pressupõe uma unidade não só de tempo, mas também de cultura, de identidade e, sob a forma do Estado-nação, um território que só poderá ser habitado por um povo. Oras, a destruição desses postulados é precisamente o que Butler e Benjamin parecem ter em mente, cada um à sua maneira, como resposta aos problemas urgentes de seus tempos, que podem na verdade dizer respeito a um mesmo tempo de agora. Pois se estamos falando em temporalidades plurais e descontínuas, é bastante possível que o instante de perigo em que vivem os refugiados, imigrantes e apátridas contenha fragmentos de temporalidades passadas que nos impelem a agir e a combater para evitar a repetição. E é aí que reside a importância da rememoração. Não tanto contar uma história, consultar os arquivos, ou monumentalizar o passado, mas uma rememoração que nos impulsione a agir agora, histórica e moralmente motivados, pelos oprimidos de hoje.

Conclusão

Após todo o exposto, podemos concluir que Butler está longe de ser uma comentadora de Benjamin, mas sim, como o faz com inúmeros outros autores, uma leitora interessada, que suscita questões para si mesma, para nós, leitores, e também para o próprio autor que está lendo. Neste pequeno artigo procuramos trazer à tona sobretudo o potencial político das críticas de Benjamin ao progresso, mas também apreender uma espécie de atualização feita por Butler das críticas do filósofo berlinense para pensar questões políticas do século XXI. Dentre nossas principais preocupações estavam a ideia de crítica ao progresso e a de crítica da identidade que, quando voltadas a uma problematização do Estado-nação, articulam-se perfeitamente no sentido de uma crítica do fundamento identitário nacional que

impede o acesso à cidadania por parte de refugiados e apátridas. Também procuramos mostrar ao longo do artigo que Butler se situa no lado oposto do liberalismo político. A estratégia empregada por ela em seus textos, que pode ser chamada de crítica, mas também de genealógica, impede que ela recaia em alternativas dadas pelo discurso liberal, mas por outro lado permite que ela questione os usos discursivos e retóricos de nossos direitos e garantias. Essa visada crítico-genealógica de Butler se volta contra os apagamentos e instrumentalizações de nossas conquistas operados pelo Estado. Além disso, quisemos apontar para uma dimensão teológica do pensamento de Butler que não deixa de ser materialista. Ao negar a possibilidade efetiva da paz e redefini-la como uma tensão, Butler nos interpela a uma vida voltada a um esforço contínuo de luta contra todos os tipos de violências. Não para acabar com ela, mas para que possamos viver de um modo mais inclusivo, democrático e feliz.

Referências

- Agamben, G. (2017). “Che cos’è un comando?” In. *Creazione e anarchia: l’opera nell’età della religione capitalista*. Vicenza: Neri pozza.
- Arendt, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras.
- Benjamin, W. (2011). “Para uma crítica da violência”. In: . _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- _____. (2016). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* São Paulo: Civilização brasileira.
- _____. (2017). *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2018a) »Gehört der Zionismus zum Judentum?« Micha Brumlik im Gespräch mit Judith Butler. Disponível em: <https://youtu.be/VsTlsWZld7s?t=5365>. Em: 1h29min. Último acesso: 29.06.2018.
- _____. (2018b) *What is a critic? An essay on Foucault’s virtue*. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en/print>. 2018. Último acesso: 29.06.2018.
- Duarte, A. (2016) *Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política*. Cesar Candiotta e Jelson Oliveira (org.). Curitiba: PUCPress.
- Gagnebin, J. M. (2014) *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34.
- Kant, I. (2008) *A paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Lusofiapress.

Löwy, M. (2005) *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.

Oliveira, S. (2017). Precisamos falar sobre Pinkwashing. Recuperado de: <https://vos.social/igualmente/precisamos-falar-sobre-pinkwashing/>. Último acesso: 29.06.2018.

Recebido em: 15.01.2019

Aceito em: 30.03.2019

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

