

VULNERABILIDADES, JUSTIÇA E RESISTÊNCIAS NAS INTERAÇÕES COMUNICATIVAS

[organizadora]

Ângela Cristina Salgueiro Marques

1ª edição
2018



PPGCOM • UFMG

CAPÍTULO 1

Entre a política e a estética: uma abordagem comunicacional de questões de justiça

ÂNGELA MARQUES

Preâmbulo

Em um texto publicado em dezembro de 2017, Marielle Franco (socióloga, vereadora do PSOL, mulher, negra, mãe, favelada, defensora dos direitos LGBT) fala das várias assimetrias de poder e das formas de violência que ameaçam a integridade de mulheres negras e moradoras de favelas, destacando sua vulnerabilidade à violência e ao racismo:

Em escala internacional, guerras, interdições, perseguições, separações voltam a aparecer e se marcam como impedimentos e controles cada vez maiores do outro, da outra, do corpo que não compõe o grupo social de poder, que tende a ser “colocado para fora”, ou “impedidos”, pelas classes dominantes de conviver com suas “diferenças” na cidade. Com a falácia da narrativa de “crise econômica”, busca-se derrubar os direitos conquistados e, uma vez feito, serão as mulheres negras e pobres, moradoras das periferias, principalmente das favelas, que estarão ainda mais vulneráveis à violência e ao racismo institucional impregnado nos poros da formação social brasileira. Trata-se, portanto, de construir um bom senso e ações que superem as con-

dições colocadas e alterem a correlação de forças, tornando-as mais favoráveis à vida, aos direitos e à dignidade humana. Conquistar tal ambiente é fundamental para avanços democráticos, principalmente no momento atual. (2017, p.94-95)

O texto de Marielle nos oferece distintas dimensões das injustiças e vulnerabilidades que perpetuam assimetrias de poder e opressões ligadas à pluralidade, à diferença, ao gênero, à classe e à raça. Nessa primeira parte da reflexão que proponho, duas questões apontadas por ela requerem nossa atenção: primeiro, o modo como o imaginário político da crise econômica tende não só a derrubar direitos conquistados e minar possibilidades de conquista da cidadania, mas também a manter um entendimento de que a vulnerabilidade à violência de raça e gênero, por exemplo, deve ser entendida como raridade ou fraqueza, um acidente infortuito, uma condição imutável, uma ficção necessária que torna viável uma certa ordem social e política, confirmando exclusões, perpetuando desigualdades.

Vulnerabilidades e precariedades como dimensões de um pensamento acerca de justiça e injustiças

Faz parte desse imaginário, ou ficção de invulnerabilidade, o fato de que as leis, os enquadramentos midiáticos e sociais, as normas, os esquemas valorativos e avaliativos aos quais nos submetemos designam categorias de pessoas vulneráveis, definidas por sua suposta fragilidade física, sua condição precária quase que imutável e também por sua autonomia questionável ou falta de agência para decidir e fazer escolhas. As ciências sociais também contribuem para essa ficção ao produzir noções como risco, redefinindo a vulnerabilidade como uma zona de susceptibilidades a múltiplas causas, e ao aproxima-la a uma lógica de acumulação de deficiências sociais. A medicina trata demandas singulares a partir da categorização de tipos de corpos e as políticas sociais designam certas populações como alvo de proteções e medidas de cuidado e assim trabalham para criar essas populações (Ferrarese, 2016, p.151).

Assim, negar a vulnerabilidade e exaltar a invulnerabilidade tem se tornado objetivo maior das representações e enquadramentos sociais e midiáticos a serviço do capital e de um equilíbrio na correlação de forças que favoreça determinados sujeitos, grupos e instituições, enquanto relega outros ao ostracismo, à humilhação e à morte (Laugier, 2016; Mackenzie et al., 2014).

A vulnerabilidade seria, nesse quadro de fortalecimento da ideologia neoliberal, um conceito associado à pobreza, violência, desastres, mortes brutais, segurança, denotando um espectro de condições negativas, qualidades desabilitadoras e capacidades limitadas, incluindo subdesenvolvimento, pobreza abjeta, violação, injúria, fragilidade, deficiência, dependência, uma falha que impede a auto-realização e a realização coletiva. Condição a ser evitada ou problema a ser sanado com incrementação de segurança, investimento em iniciativas de empreendedorismo e redistribuição de riquezas (Cole, 2016, p.263). A frequente oposição entre vulnerável e invulnerável produz hierarquias sociais e de gênero bem rígidas que acompanham identidades sociais fixas e ancoradas em normas jurídicas. Tentativas de disciplinar e controlar aqueles apontados como vulneráveis são colocadas em prática por vários segmentos políticos neoliberais, culminando na culpabilização individual e isolada, e na produção de vítimas.

Judith Butler (2011, 2018), ao comentar acerca da distribuição desigual da vulnerabilidade entre indivíduos e grupos, destaca o descompasso entre uma noção de justiça pautada por ética discursiva (que contempla valores e princípios como a autonomia, a responsividade, a capacidade de reagir e argumentar com os outros) e a necessidade de um entendimento de justiça que englobe a responsabilidade derivada de nossas conexões, necessidades e vínculos. Para além da necessidade de nos guiarmos por regras e procedimentos (algo que ela não despreza, mas analisa criticamente) precisamos olhar com mais vagar e cuidado para as situações, os encontros, os afetos e as práticas que envolvem a outridade.

Nesse sentido, Butler recupera uma reflexão feita por Emmanuel Lévinas, na qual ele nos convida a pensar uma outra formulação do conceito de justiça, capaz de abrigar as regras universais e as singularidades e sutilezas do encontro, da experiência com a face do outro radical. Para Lévinas (2014, p.34), a justiça deveria fluir a partir da inquietação, do estranhamento e da não indiferença provocadas pela proximidade do estrangeiro, à quem oferecemos hospitalidade e acolhimento. Ele se posiciona entre a justiça normativa e racional e a singularidade das injustiças cometidas a alguém, fazendo “um apelo à ‘sabedoria’ do eu cujas possibilidades não comportam provavelmente nenhum princípio formulável à priori”. Eis, a nosso ver, uma importante dimensão estética e ética da política em Lévinas: para ele, a fonte da justiça não está somente no conjunto de normas e valores que conduzem as instituições, mas sobretudo, nas sabedorias, nas experimentações singulares proporcionadas pelo contato com a alteridade e que, por não serem captadas e mapeadas pela regra, suscitam novos modos de

vida fora da regulação disciplinar, atualizam o devir de um comum que, tentativamente, a comunicação busca construir.

Pensar uma articulação possível entre universalidades normativas e singularidades para configurar um entendimento de justiça requer também repensar o papel que a comunicação desempenha na constituição de uma reflexão sobre as vulnerabilidades e sua definição situada e relacional pela via da experiência. A interdependência e os processos intersubjetivos que constituem as interações comunicativas são a chave para uma abordagem da justiça que considere, ao mesmo tempo, as vulnerabilidades situadas que atravessam as experiências mais localizadas de sujeitos e grupos, e a busca pela construção da autonomia, aqui entendida como processo que combina oportunidades de desenvolvimento pessoal com reconhecimento social (Anderson; Honneth, 2005).

Vulnerabilidades situadas: comunicação e experiência

Vulnerabilidades ontológicas e sociais não são isoláveis e todas elas se manifestam e se constituem em situações: injustiças estruturais resultam do contexto e de práticas ordinárias, mas também de instituições, em seus arranjos e circunstâncias, que sempre protegem certos indivíduos enquanto expõem outros a diferentes formas de eventos e danos (Ferrarese, 2016; Mackenzie et al. 2014; Carneiro, 2005).

Quando Butler (2011) define a noção de vulnerabilidade, ela o faz tendo em vista a localização de um sujeito em um conjunto de relações marcadas por um campo de objetos, forças, processos vitais, instituições e seres que incidem sobre ele e o afeta de alguma maneira. A vulnerabilidade assim entendida nos revela um modo relacional de estar no mundo que se constitui entre nossa passibilidade (ser afetado pelos acontecimentos) e nossa capacidade de agência. Ser vulnerável não pode se confundir com a produção de uma vítima incapaz e passiva. É preciso permitir que o conceito oscile entre a passibilidade e a passividade, entendendo que ambas abrigam a contemplação e contemplar é um ato, um gesto que indica um trabalho em processo.

Tal definição de Butler me sugere uma aproximação com o conceito de experiência, tal como definido por Dewey.

Padecer

Em minha pesquisa de doutorado (realizada entre os anos de 2004 e 2007), intitulada *O Processo Deliberativo a partir das Margens: o programa Bolsa-Família*

na *mídia e na fala das beneficiárias*, os encontros com mulheres empobrecidas¹, em sua maioria negras e moradoras de periferias da região sudeste, beneficiadas pelo programa Bolsa-Família, me chamou a atenção o fato de que, enquanto eu procurava obstinadamente perceber, na situação de interlocução construída por grupos de discussão (grupos focais), o papel da conversação cotidiana na politização de sua agência, elas me ofereciam muito mais do que, naquele momento, eu conseguia perceber: ao perguntar a elas sobre suas experiências, recebia como respostas narrativas que descreviam como suas vidas dependiam da fabricação constante de um modo de existência que deveria combinar sofrimento, adoecimento, vínculos, respeito, precariedade, gambiarras.

A cada encontro, ficava mais claro que “fazer uma experiência” requer, muito mais do que uma reorientação consciente de conduta, mas, acima de tudo, o investimento constante e cotidiano na manutenção do funcionamento da casa (alimentação, organização das tarefas, cuidado com as crianças...) e das relações de sangue e de amizade. A emancipação e a realização de si não eram eventos extraordinários, conquistas possibilitadas pelas passagens abertas entre os âmbitos privado e público, oportunidades ligadas ao bom funcionamento de iniciativas redistributivas. A emancipação era um processo relacional do cotidiano, do ordinário, do lento trabalho de reparação das agressões, violências e humilhações sofridas, da articulação entre fazer e sofrer experiências a partir de danos os mais diversos. Elas buscavam a expressão adequada de suas experiências, procuravam a melhor palavra para traduzir suas experiências e traumas, numa elaboração reflexiva, crítica e criativa. É claro que esse trabalho miúdo do refazimento dos vínculos e mundos habitados por elas, envolve também um paciente trabalho sobre os percursos e passagens que estabelecem entre vida privada e vida pública, lar e aparelhos ligados à assistência social, identidade atribuída de mulher assujeitada e identificações contruídas com mulheres resistentes em suas vulnerabilidades.

A qualidade estética dessas experiências políticas poderia ser definida, para Dewey, a partir justamente da interseção entre ter, fazer e padecer uma experiência: dito de outro modo, as conexões entre “ter uma experiência” (ser afetado), “fazer uma experiência” (conexão entre sentimento e ação, reorientação de conduta) e “sofrer uma experiência” (agir reflexivo sobre as parcelas que

1. Para Robert Castel (1999), devemos insistir nos termos insegurança e vulnerabilidade, em vez de pobreza ou marginalidade, sugere que estamos diante de processos e não de estados já cristalizados, possibilitando oferecer (graças a essa dinamização da perspectiva) melhores ferramentas para intervir antes que a instabilidade da situação se solidifique em destino.

integram o movimento transacional). O fato de sermos afetadas e afetados não constitui em si a experiência, pois ela acontece quando o indivíduo consegue conectar uma ação ao que sente, além de transformá-la em uma ação dirigida e reflexiva. Assim, Dewey afirma que o traço estético da experiência não reside isoladamente na afetação em si, nem na conexão mecânica das partes da experiência, mas no intenso e reflexivo trabalho do padecer, que recupera o passado e antecipa o por vir em um laborioso exercício de construção e desconstrução.

Dito de outro modo, uma das coisas que aprendi com no processo da pesquisa com as mulheres beneficiárias do Programa, foi que as experiências, em sua dimensão estética e também política, configuram um processo transformativo constante que permite uma outra forma de ser (ou em um vir a ser). Marcou-me o fato de entender que as vulnerabilidades não tinham apenas uma origem, mas se sustentavam por uma rede complexa de relações que envolviam as agentes e os agentes da assistência social, os locais de moradia, as dificuldades de acessibilidade e mobilidade, a saúde (e sua ausência), a violência doméstica, o preconceito racial, as dificuldades financeiras, as fragilidades do corpo, as fragilidades dos vínculos, as avaliações morais que instituem o desrespeito e aprofundam as desigualdades e precariedade. Marcou-me enfim, o fato de que a expressão de seus sofrimentos e a minha escuta atenta podiam alterar várias das vulnerabilidades que as constrangiam, direcionando-as para novos caminhos, abrindo perspectivas, redefinindo suas formas de agência e percepções sobre o empobrecimento.

Ao procurarem, no encontro comigo, a expressão adequada e justa para suas experiências, anseios e traumas, elas me revelavam aspectos estéticos entranhados na política da fabricação da vida cotidiana, acentuando a percepção de que a vulnerabilidade é uma dimensão central de um conceito de justiça capaz de entrelaçar os códigos institucionais aos códigos maleáveis e moduláveis da experimentação cotidiana. Minha responsabilidade diante dessas mulheres que participaram das entrevistas e grupos de discussão foi ficando cada vez mais clara. Sobretudo quando era necessário escrever sobre elas e sobre suas narrativas. Como afirma Chardel (2002) e Moriceau (2018), o trabalho da escritura precisa permitir a escuta do dizer do outro no texto: o eco de um outro que se aproxima e que nos faz um apelo muitas vezes anterior ao discurso. É preciso se manter à escuta dessas vozes e demandas no trabalho de elaboração do texto escrito, preservando a assimetria irredutível entre pesquisador e sujeitos pesquisados. É preciso deixar falar um dizer a partir do qual o encontro ético pode se firmar. Estar exposto e vulnerável à interpelação do outro é o primeiro passo para o contato responsável com a alteridade.

Assim, as vulnerabilidades morais, físicas e econômicas eram os traçados que davam contorno às situações interacionais sobre as quais eu me debruçava e nas quais estava também implicada. Ou seja, as injustiças dificilmente poderiam ser avaliadas e tratadas a partir de códigos e leis universais, sem que fossem também consideradas as experiências do cotidiano das mulheres em suas práticas mais ordinárias. E mais, sem que fossem também consideradas as formas de expressão e nomeação de danos e violências múltiplas, num uso singular da linguagem e suas texturas.

Braga (2016), ao tentar definir o que pode ser apreendido a partir de materiais e situações que interessam a uma pesquisa em Comunicação, afirma que “ao observarmos um processo interacional, em sua complexidade e associado a tais outros objetivos sociais, podemos perceber aí imbricados aspectos e características que mostram a comunicação em ação” (p.88). Assim, ao destacar a importância da descrição das situações interacionais investigadas, Braga define uma cena comunicacional, construída pelo olhar e pelo método, uma cena que depende das interações,

[...] para sua manutenção ou ruptura; para negociação ou enfrentamento; e, basicamente, para o encontro entre as diferenças presentes, em qualquer modalidade, de harmonização, tensionamento ou opressão. A busca de tais aspectos se volta para um entendimento crescente do fenômeno comunicacional, partindo das lógicas internas do episódio para alcançar processos historicamente transversais.” (2016, p.89)

Uma cena comunicacional episódica, construída no contato tenso entre pesquisador e sujeitos pesquisados, envolve o cuidadoso trabalho de articulação das perspectivas e das experiências desses sujeitos, entendendo-os como entes políticos que não se produzem em isolamento, mas que alcançam sua soberania através dos encontros e embates com os outros (sejam eles agentes da sociedade civil ou do Estado). Sob esse aspecto, é importante não perder de vista o fato de que as lógicas que se entrecruzam para dar forma a uma cena podem ser ressaltadas, na escrita, a partir de descrições que reconstruam, tentativamente, a partir de detalhes e vestígios, sua organização interna e suas relações com contextos e outras situações mais amplas.

No que se segue, quero fazer uma tentativa de entrelaçar vulnerabilidades e resistências a partir de episódios interacionais específicos e que nos oferecem pistas de como a estética e a política podem ser pensadas juntas quando se trata de buscar uma concepção de justiça na qual universalidade e singularidade não sejam tomadas como opostos.

O papel dos enquadramentos na definição do encontro ético com a alteridade

Quando Butler (2011) nos apresenta o conceito de vida precária, ela destaca que os sujeitos e os grupos sociais são diferentemente expostos à injúria, à agressão, à rejeição e à morte. Ela afirma que a vulnerabilidade não é unicamente uma condição ontológica, mas uma situação contingente que pode ser modificada e, assim, alterar o estatuto dos sujeitos e grupos, sobretudo se considerarmos as transformações que se dão por meio dos vínculos e das condições (materiais, simbólicas, humanas) que nos permitem viver e criar uma vida digna. Podemos, assim, falar de vulnerabilidades no plural, pois elas não são imutáveis, mas contingentes e situadas. As vulnerabilidades não possuem uma origem única, mas resultam de uma rede complexa de múltiplas relações. Elas evidenciam uma maneira relacional de ser no mundo que se constituem entre a passibilidade (ser afetado pelos acontecimentos, mas também ser despossuído de si pelo outro que se aproxima) e a passividade.

Como vimos, na ideologia neoliberal os adjetivos vulnerável e precário servem geralmente para para estigmatizar e regular (muito pela sintaxe do risco e do auto-governo/auto-contrôle). Contudo, o sujeito político vulnerável não é vítima, dependente, destituído de agência. Vulnerabilidade não é essencialmente sobre sofrimento, nem de estar susceptível ao dano. Há potencialidade e ambiguidade nesse conceito. Uma dessas potencialidades reside no trabalho em processo que oscila entre a passividade e a passibilidade e coloca em cena o gesto de contemplação, de desaceleração do tempo necessário para dar lugar ao acolhimento da alteridade e, com isso, à própria desidentificação dos sujeitos com relação às identidades sociais impostas.

Como categoria heurística, a vulnerabilidade parece atender a esforços mais amplos de politizar a injúria e o sofrimento. Mas tem que ser traduzida como demanda sobre injustiça. Para Butler, a noção de vulnerabilidade e os processos ligados à sua constante modificação estão no centro de uma proposta ética que sustenta sua abordagem acerca da justiça e do reconhecimento social.

É possível dizer que Butler (2015, 2018) desenvolve uma teoria do reconhecimento baseada sobre uma crítica das formas de apreensão sensível que tornam certos corpos e certas vidas ilegíveis. Ela afirma que os modos de aparecimento social são regulados por normas de reconhecimento que impõem que somente certos tipos de sujeitos e de seres pode ser apreendidos como dignos de atingir o estatuto de humanidade.

[...] as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem. Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea pela condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância. (Butler, 2018, p.44).

É importante notar aqui que a noção de norma ainda se encontra no centro do pensamento de Butler, mas agora ela passa das normas definidoras do gênero para as normas de reconhecimento dos modos de vida.

A preocupação com o aparecimento dos sujeitos está ligada ao modo de sua regulação: um sujeito ou grupo “aparecem” no espaço público quando atendem a normas de reconhecimento hierárquicas e excludentes. Aparecem, portanto, depois de ter atuado sobre eles as imposições biopolíticas que anseiam por apagar as inconsistências e desencaixes que não combinem com o que foi definido e naturalizado como uma “vida vivível”. Entretanto, Butler argumenta que “modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (2018, p.50).

As normas que definem o aparecer são baseadas sobre formas de apreensão e de julgamento de modos de vida. Didier Fassin (2009, 2015), por exemplo, destaca o papel desempenhado pelas economias morais na apreciação das vidas e modos de existência. Economias morais atuam como quadros de sentido ou avaliações morais que podem nos restituir ou nos destituir do *status* de sujeitos moralmente dignos de respeito e reconhecimento. Fassin (2015) nos alerta para o fato de que apreciamos e avaliamos as vidas enquanto tais de um ponto de vista que considera muito mais os afetos do que os princípios morais que estabelecem o que é bom, justo e correto. Assim, julgamos o valor de um indivíduo baseando-nos num conjunto de avaliações compartilhadas – mas raramente enunciadas de modo explícito – que abrangem sentimentos que definem gradualmente um tipo de senso comum capaz de definir quem é ou não digno de reconhecimento, visibilidade e escuta.

Os sujeitos aparecem, assim, depois da imposição biopolítica de normas de reconhecimento que terminam por ocultar as inconsistências e desajustes que não são adequados ao que foi definido e naturalizado como “uma vida credível,

passível de ser apreciada”. O enquadramento, para Butler, define os termos e os limites da inteligibilidade humana, tornando espreado e legítimo o discurso de desumanização de certas vidas e modos de vida. Nesse sentido, os enquadramentos sociais e midiáticos a serviço do capital e das empresas capitalistas que estabelecem uma distinção entre grupos, instituições e sujeitos, definem aqueles que são obrigados a viver no ostracismo, na humilhação e na exposição à morte, poupando aqueles reconhecidos como “seres humanos”.

Os enquadramentos midiáticos e a sobrevivência dos sujeitos estão intimamente ligados, pois o enquadramento está na base de uma partilha do sensível que define qual vida pode ser considerada como digna de ser apreciada ou não. Essas operações de enquadramento nos revelam os dispositivos através dos quais o discurso público é construído. E mais: são os quadros de sentido e suas relações estreitas com os afetos e moralidades consensuais que modelam o aparecer de um sujeito, orientando não só sua legibilidade e escuta no espaço público, como também as respostas produzidas para suas demandas.

Butler afirma (2017, p.27) estar em busca de maneiras de formular a ética que comecem com a questão das condições para receber mensagens, injunções ou comandos de outra esfera discursiva, uma esfera que não é prontamente integrada à nossa. Sob esse aspecto, o dizer do rosto só pode ser escutado sob a condição de serem traduzido “[...] nas circunstâncias concretas em que se vive, no ambiente dotado de sentido histórico e geográfico, nas cenas de violência que permeiam a vida cotidiana”. Em suma, as operações de enquadramento podem ser compreendidas como a repetição de normas e de modos de inteligibilidade que produzem a ideia de humano e torna os sujeitos aptos ou inaptos ao reconhecimento.

Vidas precárias e o gesto de romper o silêncio: desempregados na região do Isère (França)

O contato com as vidas precárias se intensificou no pós-doutorado e nos encontros com os “precários” da região do Isère, na França. Em encontros e entrevistas realizadas para a pesquisa “*La reconnaissance sociale des citoyens défavorisés au Brésil et en France: frontières et points communs: le programme Bolsa Família et le RMI en perspective comparative*”, entre os anos de 2007 e 2008, com pessoas desempregadas que moravam à época na cidade de Grenoble e arredores, marcou-me, primeiramente, a dificuldade de distanciar-me de certos pressupostos e estigmas que fazem com que o apelo entrelaçado às narrativas compartilhadas

pelo outro seja equivocadamente classificado, nomeado e silenciado em nome do que julgamos ser o “mais adequado” ou “menos adequado” à sua situação.

É importante salientar que, àquela época, eu tinha como herança dos encontros com as mulheres beneficiárias do programa Bolsa-Família, a certeza de que o sofrimento do outro é revelado em um contexto particular de encontro, que nos exige uma reorientação (temporal, espacial e corpórea) em direção à busca de condições para uma escuta atenta e ciente de sua incapacidade de apreender e representar a alteridade. O outro que me demanda atenção e resposta, sofre e existe em um contexto específico, marcado por vulnerabilidades que oscilam e se transformam a depender dos recursos (materiais, emocionais, culturais, políticos e relacionais) e dos contatos de que dispõe para produzir arranjos que o levarão à agência desejada.

Minha experiência mais marcante com os precários do Isère aconteceu junto à Associação GALLO (*Groupement Activités Locales Libres Ouvertes*). Seu fundador, Christian Devaux, me contou em entrevista que o objetivo da Associação (criada em 2003) era o de ajudar os desempregados de longa duração a se reconstruírem e a reencontrarem a confiança e a estima necessárias para se reinserirem nas tarefas comuns da cidade. A principal forma de ação do grupo eram os ateliers de escrita e criação artística. No segundo semestre de 2007, depois de muito pensarem e refletirem conjuntamente, o participantes dos ateliers decidiram romper o silêncio que caracteriza o desemprego e o sofrimento moral: eles negociaram a montagem de uma exposição de seus trabalhos e de retratos deles próprios junto ao *Musée de la Résistance et de la Déportation de l'Isère*. A exposição *Rompres le silence. Mémoires de chômeurs et précaires en Isère, 1975 - 2007* contou com os textos, quadros, retratos e testemunhos elaborados no contexto dos ateliers de escritura e criação, solicitando o engajamento e a intervenção dos visitantes. Anotei, de um dos encartes que circulavam acerca da exposição, a seguinte citação de Catherine Page, realizadora (com Alain Massonneau), do documentário *La rue est dans la nuit comme une déchirure*, que conta a história da Associação pelo olhar de Christian Devaux:

Participamos das oficinas de escrita. Aqui estava acontecendo alguma coisa em torno do ato de escrever ... algo inesperado vindo de mulheres e homens assim ... que muitas vezes nós condenamos a serem apenas estatísticas, custos. Mulheres e homens assim em precariedade, desempregados há muito tempo ... dos quais não se espera nada além de provas para fornecer, documentos para preencher ... “Desempregado” não é uma identidade, não é uma família, não é um povo. É um “mais” e um

“mais”... Um rosto, outro rosto e outro, que me questiona e que me ordena e para quem eu sou, somos infinitamente responsáveis.²

De certa forma, meu encontro com eles intensificou a percepção de que o árduo trabalho de emancipação subjetiva se configura em duas frentes bem marcadas: a dimensão das leis, da justiça formal, dos direitos e códigos normativos; e a dimensão da linguagem, da criação com a linguagem, com o corpo e suas performatividades e com uma série de materiais do universo das artes, da literatura e da música. O trabalho de escritura nos ateliers reforça a dimensão política da estética, uma vez que “as novas formas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção dos afetos determinam novas capacidades” (Rancière, 2010, p.65).

Os ateliers eram fonte de criação de resistências a partir da estima social que desafiava o sofrimento social e redefinia as condições de visibilidade dos sujeitos a partir de um jogo de enunciação e de invenção da cena polêmica na qual as palavras se tornam audíveis e os sujeitos podem ser reconhecidos. Era uma operação de criação, de fabulação pelo trabalho com a linguagem em busca de novas formas de inventar valorizações sociais e auto-valorizações.

A estima social é uma forma de reconhecimento intimamente ligada a um sistema de referências e códigos que permitem “situar as qualidades específicas dos indivíduos em uma escala de valor que vai do menos ao mais, do pior ao melhor” (Honneth, 2007, p.139). Dito de outro modo, um indivíduo obtém estima social quando demonstra que está suficientemente qualificado para contribuir para a realização de projetos coletivos e dos fins perseguidos como importantes para a sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar que a estima social está diretamente ligada aos esquemas de divisão de recursos, e ao tipo de trabalho realizado pelos indivíduos (Lallement, 2007).

Renault (2004) salienta que o sofrimento moral está em grande parte ligado à integração do sujeito em relações sociais desqualificantes, dando origem a uma experiência da injustiça que raramente é objeto de lutas sociais, uma vez

2. Do original : “Nous avons alors assisté à des ateliers d'écriture. Ici quelque chose se passait autour de l'écriture... quelque chose d'inattendu de la part de femmes et d'hommes comme ça... que trop souvent on condamne à n'être que des statistiques, des coûts. Des femmes et des hommes comme ça en précarité, ai chômage depuis longtemps... dont on n'attend plus rien que des justificatifs à fournir, des papiers à remplir... Chômeur ce n'est pas une identité, ce n'est pas une famille, ce n'est pas un peuple. C'est un plus, et encore un plus... Un visage, un autre visage, et encore un autre, qui me demande et qui m'ordonne et envers lequel je suis, nous sommes infiniment responsables”.

que a naturalização das relações de exploração e depreciação impedem sua tematização como problema. Para ele, a dominação ideológica dificulta aos indivíduos explorados o acesso a ferramentas simbólicas capazes de nomear o vivido como abuso ou violência. A ausência dessas ferramentas, ou melhor, as limitações para fabricá-las, também interferem na capacidade de imaginar, de habitar outros mundos possíveis, de trabalhar a linguagem para criar e recriar possibilidades.

Se considerarmos a Vulnerabilidade como condição da vida (precariedade comum a todos) e vulnerabilidades situadas em estruturas específicas de poder (precário), temos que destacar que “Romper o silêncio” envolve: (a) Ter ciência da exposição diferenciada à injúria, agressão, rejeição, à morte; (b) O questionamento do medo de mostrar-se vulnerável, coadunando o avanço da governamentalidade biopolítica; (c) O processo de enquadramento institucional e pelo governo dos corpos através de enquadramentos subalternizantes que constituem mecanismos de controle e subexposição, conduzindo à desaparecimento social, à impessoalidade e à desumanização; (d) A tensão entre identidades sociais e políticas, e as tentativas de desidentificação; (e) A não concretização da passagem da voz à fala/escuta.

A visibilidade social é, segundo Honneth, garantida por interações nas quais os gestos expressivos dos interlocutores são expressos e considerados reciprocamente. Fazer-se ouvir não é simplesmente difundir a palavra endereçando-a a ouvidos pretensamente interessados, mas é acionar uma resposta do outro, instaurar um ato de fala, um ato comunicativo situado. Esse é justamente o argumento de Butler ao retomar a noção de rosto em Lévinas (2011): o rosto fala e demanda uma resposta, instaurando uma cena de interpelação recíproca e concreta.

Estar “apto a ser ouvido” significa sobretudo duas coisas: que o “subalterno” não usa o mesmo código dos dominantes (não segue as linhas colocadas pelas estruturas institucionais oficiais da representação) e que estes se recusam a acolher a palavra estrangeira e inquietante, o rosto daquele que se apresenta diante deles a exclamar seu sofrimento. Honneth (2007) argumenta a ausência de reconhecimento, a depreciação e a injúria moral estão relacionadas a experiências de injustiça perpetuadas por quadros simbólicos que, por permanecerem geralmente implícitos e naturalizados, dificultam o questionamento das operações sociais, políticas e econômicas destinadas a qualificar ou desqualificar os indivíduos.

De modo a escapar dessa sintaxe biopolítica, filósofos como Lazzarato (2006) propõem um entendimento outro da noção de precariedade. Em vez da

destituição da capacidade de agência ou que grande parte de nossas capacidade e esforços de ação seriam desenvolvidos contra uma vulnerabilidade inevitável, Lazzarato propõe que uma vida possa ser definida como “precária” não somente no sentido de uma destituição material e simbólica, mas como alguém cuja identidade oscila entre vários nomes e, por isso mesmo, escapa aos mecanismos classificatórios que definem as vidas que merecem ou não ser apontadas como dignas. Esse autor considera que o sujeito precário é muitas vezes descrito como parte de um conjunto de dados indicativos de pobreza, desemprego, fracasso. Contudo, para ele, o precário permanece na indefinição, na zona fronteira entre o trabalhador e o desempregado, o artista e o bricoleur, configurando um modo de vida no qual “as relações não estão codificadas, pois elas são, de modo contraditório e simultâneo fonte de assujeitamento político, de exploração econômica e de ocasião a ser aproveitada” (Lazzarato, 2006, p.218).

Segundo ele, o precário resta ainda um sujeito não totalmente codificado pelo neoliberalismo e, por isso mesmo, não foi institucionalizado e normatizado, possuindo a chance de construir múltiplas lutas por suas identidades em devir. O precário é mostrado como um sujeito que não é “contável” em uma ordem que classifica e organiza os sujeitos segundo sua serventia ao capital: ele é o excesso, existe entre identidades, sobrevive e escapa à tentativa de ser capturado. Por isso, ele teria chance de construir lutas pelas identidades em devir pela experimentação.³

A política da escritura e a potência estética disruptiva em Rancière

A convivência com os participantes dos ateliers da Associação GALLO me revelaram como a escrita literária têm o poder de desestabilizar as evidências dos registros discursivos dominantes: a criação dos enunciados representa o exercício do trabalho com a linguagem artística, da bricolagem com signos, materiais e enunciados, proporcionando outras formas de apreender o sensível, o visível e sua significação.

Talvez, uma sintaxe que, ao mesmo tempo conecta e desconecta as palavras de seu uso habitual, que opera mostrando o que pode ser dito e o que não pode. Uma sintaxe que revela o valor coletivo da enunciação que forja os meios de colocar em prática uma sensibilidade solidária e insurgente.

3. “A criatividade das ações deve ser tomada como a fonte da capacidade social de produzir o novo, de desatrelar as formas de vida da opressão, inventando novos desejos e novas crenças, novas formas de associação e de cooperação” (Pelbart, 2003, p.23).

A desterritorialização e a bricolagem promovidas pela “arte menor” teria como função devolver a sonoridade ao silenciamento do cotidiano, a espessura aos espaços e tempos achatados pela repetição, a visibilidade e enunciação às relações de força interiorizadas. Ela pode promover a libertação da palavra de seus fluxos habituais de produção e circulação e na igualdade que se instaura quando qualquer um pode dela se assenhorar, sem a necessidade de seguir um roteiro ou fórmulas específicas de enunciação. Trata-se de uma igualdade sensorial e expressiva em vez de uma igualdade apenas legal ou econômica.

O trabalho com objetos do cotidiano, tintas, papel, lápis, caneta, retalhos, etc. nos permite ver como objetos e artefatos precários podem auxiliar sujeitos empobrecidos a falarem de si e, assim, a “apropriarem-se de si”, transformando-se em sujeitos de suas próprias práticas e construindo a si mesmo a partir de uma perspectiva ética que se busca distanciar-se das regulações e normatividades do Estado, escapando às formas biopolíticas de produção do indivíduo.

Ao manipular objetos e construir com eles performances e enunciados, os sujeitos precários acionam afetos, falam de si e de suas escolhas: falam da vivência singular dos padrões de opressão (que organizam representações e potencializam formas de autoidentificação, de identificação dos outros e pelos outros); falam de padrões e valores caracterizam e identificam esses sujeitos na mesma medida em que constroem e hierarquizam; revelam a relação entre suas identidades, preferências aprendidas e opressão.

Ao mesmo tempo, a experimentação estética mostra que a vulnerabilidade possui uma dimensão política que requer que pensemos o corpo e suas formas de aparição na esfera política, no espaço urbano e nas redes; nos chamando a atenção para a necessidade de uma aproximação entre as formas usuais de enunciação em processos políticos e a expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades; e a possibilidade de percebermos a existência de sujeitos políticos vulneráveis.

A formação de um povo, segundo Butler (2018), depende a reunião dos corpos em assembléia. Reunidos em aliança, os corpos de sujeitos precários dão origem a um povo, mas não por causa de sua unidade, mas porque performam um ato de expressão e de exposição que pode desestabilizar os enquadramentos biopolíticos de gestão, pois “quando agimos e falamos, é possível modificar os esquemas que tornam legíveis e que determinam quem pode falar. Isso coloca em xeque os esquemas normativos e contestam sua hegemonia” (Butler, 2015, p.167).

Para Rancière (2004) e Butler (2018) o povo não é uma identidade pré-definida, mas o processo político por meio do qual os sujeitos se tornam corpos

coletivos que se fortalecem nos prolongamentos e desdobramentos dos atos, da inventividade, do ruído e das vozes que se tornam palavras, capazes de serem compreendidas, escutadas e consideradas no espaço público. Um povo resiste por suas gambiarras, bricolagens e astúcias, enfim pela inventividade que desafia as normas no mesmo momento de sua reiteração.

Um exemplo de bricolagem que subverte os sentidos consensuais de circulação da palavra é a elaboração de cartazes escritos à mão para manifestações de rua. Os insurgentes, ao tomarem para si o gesto de inventar e fazer circular suas próprias palavras, colocam em prática o mesmo gesto dos operários que tiveram suas cartas analisadas por Rancière: um modo de circulação da palavra escrita que pertence à partilha democrática do sensível. O cartaz certamente é uma arte minoritária extremamente potente, pois envolve a criação de uma sintaxe alternativa, “incorreta”, que circula à revelia do controle que zela pela preservação dos enunciados legitimados.

É interessante Deleuze e Guattari se demorem na explicação de que a sintaxe incorreta é da ordem do grito, justamente porque uma das mais potentes aparições dos povos nas ruas articula corpos que gritam e que portam cartazes, numa composição em movimento que percorre a cidade outramente. A desterritorialização e a bricolagem promovidas pela arte menor do cartaz teria como função devolver a sonoridade ao silenciamento do cotidiano, a espessura aos espaços e tempos achatados pela repetição, a visibilidade e enunciação às relações de força interiorizadas.

Feito no calor da hora, composto de materiais diversos, escrito de próprio punho, o cartaz (empunhado e carregado junto aos corpos em movimento) revela o modo como os insurgentes fabricam uma escrita desgarrada das redes sociais (que, por mais liberdade que promovam, estão minadas pelos fluxos controladores do capital) e da mídia tradicional. O próprio gesto de feitura do cartaz e de carregá-lo junto a si é político uma vez que a política da escrita consiste em uma forma de experiência estética baseada na libertação da palavra de seus fluxos habituais de produção e circulação e na igualdade que se instaura quando qualquer um pode dela se assenhorar, sem a necessidade de seguir um roteiro ou fórmulas específicas de enunciação. Trata-se de uma igualdade sensória e expressiva em vez de uma igualdade apenas legal ou econômica.

[...] temos o poder de colocar em mais palavras em circulação, palavras sem uso e desnecessárias, que excedem a função ou designação rígida. Segundo, porque essa habilidade fundamental de proliferar palavras é contestada incessantemente por aqueles que consideram que

“falamos corretamente”, ou seja, pelos mestres da designação e classificação que, pela virtude de querer reter seus status e poder, negam essa capacidade de fala. (Rancière, 2000a, p.115)

O registro escrito e criativo das demandas dos manifestantes em cartazes pode ser avaliado, na perspectiva de Rancière (1995), como um ato que associa o corpo insurgente à palavra proferida, libertando o enunciado dos modos legítimos do falar e do ouvir. As palavras escritas nos cartazes podem ser apropriadas por qualquer um, configurar nova cena de fala, colocar-se à disposição, além de caracterizar a indeterminação simultânea da referência original do enunciado e da identidade do enunciador. A escrita menor embaralha qualquer relação ordenada do fazer, do ver e do dizer.

É através do trabalho com a linguagem (assim como a literatura), da bricolagem e gambiarra com os códigos (o corpo da letra e os corpos insurgentes), que percebemos uma poética de criação de cenas dissensuais nas quais sujeitos e objetos antes não figurados se tornam visíveis e têm suas palavras consideradas.

Sob esse prisma, a política da estética (Rancière, 2012) está intrinsecamente ligada ao modo como, a estética pode ser entendida enquanto ação. Ela destaca a qualidade dos homens enquanto seres falantes, que tomam a palavra para gerar intervenções na ordem do sensível que divide o mundo comum entre regimes de visibilidade e invisibilidade, criando pontos de resistência ao inaugurar cenas dissensuais e polêmicas nas quais os indivíduos se constituem como sujeitos políticos. Nesse sentido ampliado, Rancière fala de como arte e política se integram:

Arte e política se sustentam mutuamente como formas de dissenso, operações de reconfiguração da experiência comum do sensível. Há uma estética da política⁴ no sentido em que todos os atos de subjetivação política redefinem o que é visível, o que se pode dizer disso e que sujeitos são capazes de fazê-lo. Há uma política da estética no sentido de que as formas novas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas (Rancière, 2010, p.65).

A existência de uma base estética para a política remete, por seu turno, à invenção da cena polêmica de “aparência” e interlocução na qual se inscrevem

4. “[...] uma estética da política para indicar que a política é, acima de tudo, uma batalha sobre o material sensível/perceptível que uma comunidade considera que devem ser observadas como importantes, e os indivíduos apropriados para observá-las, julgá-las e decidir sobre elas. (Rancière, 2000b, p.11-12).

as ações, a palavra e o corpo do sujeito falante, e na qual esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, poética e argumentativa a partir da conexão e desconexão entre os múltiplos nomes e modos de “apresentação de si” que o definem. É um tipo de subjetivação⁵ que envolve o jogo de enunciação e a forma como os indivíduos aparecem na cena pública dissensual (Tassin, 2012).

A fim de entrar na troca política é preciso inventar a cena na qual palavras ditas se tornam audíveis, objetos se tornam visíveis e indivíduos podem ser reconhecidos. Essa atividade de invenção permite uma redescritção e reconfiguração do mundo comum da experiência. É nesse sentido que podemos falar da poética da política (Rancière in Panagia, 2000a, p.116).

Em sua obra *A noite dos proletários*, Rancière (1988) investiga cartas e documentos escritos por operários franceses no século XIX, utilizando o tempo que teriam para dormir para criar, ler e trabalhar a própria linguagem. Segundo ele, um operário alcança, com a leitura e a escrita, a capacidade de se conectar a uma comunidade sensível parcial, aleatória e que não se vincula necessariamente à classe social, mas que permite pequenas invenções no ato mesmo de fazer circular histórias, objetos e enunciados, multiplicando as racionalidades disponíveis no gesto de conferir uma forma singular à capacidade de fazer e dizer que pertence a todos. A poética do conhecimento consiste, então, em uma operação na linguagem e com a linguagem que retira os objetos, narrativas e corpos de um *status* que a história social ou cultural atribuiu a eles, permitindo a emergência de um excesso de nomes, palavras e usos.

O método de Rancière assenta-se justamente no modo como ele escolhe ler os arquivos e cartas escritos pelos operários: como narrativas que guardam muito em comum com a produção literária e a história ficcional, sendo, por-

5. Rancière ressalta que por subjetivação entende-se “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis em um campo de experiência dado, cuja identificação está ligada à reconfiguração do campo da experiência” (1995, p.59). Segundo ele, a subjetivação deve ser associada à desidentificação, pois produz cenas polêmicas nas quais não mais há uma correspondência exata entre nomes e indivíduos, identidades sociais e identidades políticas. “A lógica da subjetivação política não é jamais a simples afirmação de uma identidade, ela é sempre, ao mesmo tempo, a negação de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial. A polícia deseja nomes exatos, que marquem para as pessoas o lugar que ocupam e o trabalho que devem desempenhar. A política, por sua vez, diz de nomes “impróprios” que apontam uma falha e manifestam um dano.” (Rancière, 2004, p.121)

tanto, dotados de uma literaridade. Ele insiste em mostrar que não leu os textos por eles escritos como documentos que expressavam a condição ou cultura dos trabalhadores (ou seja, não se tratava de recolher documentos que detalhavam problemas expressos na linguagem do povo). Em vez disso, procurou lê-los como textos literários e filosóficos, marcas de uma luta por cruzar as fronteiras entre linguagens e mundos.

Na *Noite dos Proletários* foi necessário que eu extraísse os textos dos trabalhadores do status que a história social ou cultural atribuiu a eles: uma manifestação de uma condição cultural particular. Eu olhei para esses textos como invenções de formas de linguagem similares a todas as outras. A procura de sua valência política estava na sua reivindicação da eficácia da literalidade, nos poderes igualitários da linguagem, indiferente com relação ao status do falante (Rancière, 2000, p.116).

Nas palavras dos operários, Rancière procura distinguir uma forma de construção de sentido que revela a fabulação, que depreende a construção ficcional do “como se” e seu agenciamento político nas descrições de objetos, ações e acontecimentos.

É possível identificar um “como se” envolvido no “é o modo como as coisas são”. [...] Esse é o modo como extraio minhas pequenas narrativas da fábrica da história social, onde elas tinham o status de expressões de uma certa “cultura dos trabalhadores” a fim de fazer com que apareçam como proferimentos sobre e como ocorrem mudanças na partilha do sensível. Histórias sobre “estar lá” e as razões para se “estar lá” (Rancière, 2009, p.280-281).

Diante do exposto, Rancière (2000a e b) concebe um método baseado em uma operação dissensual que retira objetos e discursos de seu lugar habitual no cotidiano e nos quadros interpretativos convencionais e os desloca para o campo das invenções de formas diversas de linguagem, de manifestação e argumentação - invenções que caracterizam a comunicação como uma rede de traduções e contratraduções. Ele procura propor uma forma polêmica de reenquadrar o comum: um reenquadramento que depende da subversão de uma dada distribuição do sensível a partir da criação de um lugar polêmico, uma cena de “confrontação entre sentidos comuns opostos ou modos opostos de enquadrar o que é comum” (2009, p.277).

A literatura e a arte, para Rancière, guardam relação com a política quando permitem justamente um desencaixe entre a identidade social atribuída ao sujeito e aquilo que ele é capaz de fazer, de criar, de inventar. Pude ver, no árduo trabalho com a linguagem, como os precários instauravam a possibilidade de resistência contra a reprodução e governo dos modos de vida e das consciências pré-aprovadas, fazendo surgir, no interior da máquina social de produção de subjetividades adestradas, novas formas de inventar valorizações e autovalorizações.

A exposição *Rompres le silence* era um gesto contra o desenho de políticas públicas sociais que desempenham hoje um papel fundamental no gerenciamento biopolítico dos corpos e dos modos de ser, caracterizando uma governamentalidade que corresponde à racionalização da arte de governar e valorizar o que Fassin chama de *biolegitimidade*⁶.

Exibir-se, exibir a precariedade, relatá-la em narrativas, formulários padronizados e entrevistas com assistentes sociais são exemplos de processos *biolegitimadores* em que também o corpo é usado como “fonte de direitos”, numa espécie de exigência a priori, de pré-condição para o acesso a políticas sociais. Quanto mais deteriorados forem os corpos e os locais de moradia, mais aptos parecem estar os sujeitos a receberem benefícios. Os agentes institucionais não raro exigem provas narrativas ou físicas das provações, dos fracassos e da inaptidão para justificar a necessidade, misturando mérito e compaixão. Afetos e leis, piedade e justiça passam a ser delineados em cada “caso” analisado. Instaura-se uma modalidade de governo biopolítico no qual corpos precários são fundamentais. Sob esse aspecto, Fassin (2014) argumenta que uma combinação entre políticas gerenciais e políticas de sofrimento (pautadas pela requisição e coleta de narrativas de fracasso, associadas a um tratamento compassivo) conduz a uma redefinição da economia moral⁷ de nosso tempo. Nessa redefinição, as imagens e seu potencial político ganham especial destaque.

6. Fassin (2006) chama de *biolegitimidade* o modo como se dá atualmente a produção de direitos, de reconhecimento e de acesso a serviços e atendimento por parte do Estado. O governo dos corpos coletivos e o modo como esses corpos reivindicam coisas, estão atreladas, para Fassin, ao modo como o Estado disponibiliza atendimento aos sujeitos precários, ou seja, exigindo deles enunciados e formulários que atestem um status, uma condição, uma internalização da dependência e uma total rendição aos aparelhos de correção e controle.

7. “Economias morais representam a produção, circulação e apropriação de valores e afetos acerca de uma questão. Caracterizam um momento histórico particular e um mundo social específico no qual essa questão é construída através de julgamentos e sentimentos que definem gradualmente um tipo de senso comum e um entendimento coletivo sobre o problema. Economias morais não caracterizam um grupo específico ou atividade, mas um fato social” (Fassin, 2015, p.9).

As fotografias dos précaros do Isère que integravam a exposição e as imagens fotojornalísticas (Marques, 2017, 2018) que mostram as mulheres beneficiadas pelo Programa Bolsa-Família, nos levam a pensar acerca de como a imagem pode desempenhar um papel importante na construção de uma abordagem ética do encontro com a alteridade.

Rancière e a política das imagens

Um dos problemas em associar política e imagem, segundo Rancière, está na crença de que existe um modo específico de representar, assim como um roteiro previamente estabelecido de leitura, interpretação e posicionamento diante das imagens. Rancière, contudo, afirma que a política das imagens não está necessariamente no conteúdo representativo por elas expresso e nem se concretiza como uma instrução para olhar para o mundo e transformá-lo através da tomada de consciência de relações opressoras. A imagem, segundo ele, não pode ser confundida com um guia para a ação política e nem um instrumento de conscientização massiva, apesar de muitas vezes atuar alimentando a produção da consciência crítica e modos de agência individual e coletiva.

A imagem política, segundo Rancière (2012), não nos remete a nós mesmos e nossas biografias⁸, mas nos interpela através de sua inquietante estranheza. Sob esse aspecto, uma imagem é política quando deixa entrever as operações e relações que a definem e que influenciam na interpretação daquilo que vemos. São as relações que definem as imagens, isto é, as relações que se estabelecem dentro e fora do âmbito artístico, que pré-configuram enunciados, que montam e desmontam relações entre o visível e o invisível, o dizível e o silenciável.

De acordo com Rancière (2012), o trabalho político das imagens apresenta-se na construção de outras realidades, outras relações entre espaço e tempo num gesto de criação, presente sobretudo na ficção. Esta “não consiste em contar histórias, mas em estabelecer relações novas entre as palavras e as formas visíveis, a palavra e a escrita, um aqui e um alhures, um então e um agora” (2012, p.99). O reenquadre, em suma, explicita o método de extrair narrativas

8. “É preciso renunciar à empatia identificatória e psicológica que, diante das obras de arte, nos conduziria à nossa própria existência, à nossas próprias histórias, a nossas recordações de infância ou à forma conhecida de nossos sentimentos. É preciso pensar uma outra empatia: uma empatia da coisa impessoal e da memória sem lembranças. Uma empatia que nos olha e nos massacra a partir de sua diferença soberana, sua estranheza, sua duvidosa “impessoalidade””. (DIDI-HUBERMAN, 1999, p.161)

de uma ordem policial de articulações do tempo e espaço e fazê-las aparecer como proferimentos que promovem uma nova partilha do sensível.

Assim, uma imagem é política não porque expressa a injustiça ou o sofrimento, mas porque revela como o tecido significativo do sensível se encontra perturbado, a ponto de fazer com que indivíduos, palavras e objetos não possam mais ser inseridos no quadro sensível definido por uma rede de significações, nem encontrem mais seu lugar no sistema de coordenadas policiais onde habitualmente se localizam (Marques, 2014).

Nas imagens, operações constituem regimes de visibilidade capazes de regular e constringer o “aparecer” dos sujeitos, além de construir regulações para a distância do espectador com relação à obra de modo a evitar um contínuo confuso onde se perde toda a probabilidade de alteridade e estranhamento.

No movimento e gesto políticos de exposição ligados ao “aparecer”, os indivíduos se transformam em sujeitos dotados de rosto, capazes de desenvolver capacidades enunciativas e demonstrativas de reconfigurar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos. A imagem convida à aproximação ao outro, ao mesmo tempo em que assegura uma separação: se ela “produz uma ligação entre sujeitos separados, entre sujeitos da desligação, ela assegura a distância que os separa, preservando-os de qualquer fusão identificadora ou massificante” (Mondzain, 2011, p. 124). Mondzain (2012) define a imagem como uma operação ou operadora de construção de relações entre os olhares de corpos que vêem e que se mantêm disponíveis à troca e a mútua afetação. A potência política de uma imagem, para ela, está na sua capacidade de produção de um “olhar político”, ou seja, a capacidade da imagem de nos colocar em contato com, de deslocar para as fronteiras da alteridade, do sofrimento e da alegria alheia. O gesto da imagem é aquele que promove a multiplicidade de mundos e formas de experimentação que não são as nossas e, por isso mesmo, nos habilitam a pensar, a dizer o mundo e a refletir sobre ele.

Esse olhar político que nos coloca em estado de disponibilidade e escuta seria uma afronta às imagens produzidas pelo capitalismo predatório que, segundo Mondzain, nos enfeitam com fórmulas prontas e hábeis em produzir alternativas palatáveis à dita crueza do real. Assim, como em Rancière, não é o conteúdo político das imagens que as torna políticas, mas as transformações sensíveis que produzem na maneira de olhar, pensar e viver de quem as olha.

Sob esse prisma, Mondzain afirma que as imagens que contribuem para a construção de um olhar político - e adicionamos, pela perspectiva levinasiana, um olhar político contornado pela ética - são aquelas que respeitam a distância

entre quem é visto e quem vê, preservando-os de uma relação de enquadramento que torna o contato uma fonte de separação, de imposição de limites e não de acolhimento.

A boa distância ou o lugar do espectador é uma questão política. A violência reside na violação sistemática da distância. Esta violação resulta das estratégias espetaculares que misturam, voluntariamente, ou não, a distinção dos espaços e dos corpos para produzir um contínuo confuso onde se perde toda a probabilidade de alteridade (Mondzain, 2009, p.43).

Assim, quem fotografa, quem é fotografado e o espectador precisam se aproximar sem que essa relação triádica seja de intrusão. A operação relacional posta em marcha pelas imagens precisa demandar ao espectador acolhimento às alteridades, habilitando-nos a pensar, a ver e dizer o mundo outramente, permitindo-nos fazer parte do(s) mundo(s) que elas deixam entrever, permitindo-nos um tempo para encontrar um lugar em meio a essas imagens. O acolhimento e a hospitalidade teriam a ver com o posicionamento do espectador em dois lugares: o da passividade (afetação pelo estranhamento que não se deixa reduzir à familiaridade) e o da passibilidade (criação da própria experiência, emancipação pela releitura, tradução e resposta à interpelação produzida por uma justa distância, convite para criar comunidades sensíveis)⁹. Nesse sentido, a política das imagens para Mondzain envolve três elementos: distância, distinção e hospitalidade.

Podemos retomar essa relação entre política e hospitalidade a partir do conceito de rosto em Lévinas (2007). O rosto não se confunde com a face humana e é descrito como forma de “aparição”, exposição íntegra, sem defesa, abrindo-se para a perspectiva da transcendência, sem deixar-se confundir com aquele que está além. Lévinas aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente (como demanda ética endereçada ao outro), descrevendo sua manifestação como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Assim, o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão (o visível), mas é, sobretudo,

9. “Separar, criar distância é também colocar palavra, imagens e coisas em uma comunidade mais ampla de atos de pensamento e criação, de palavra e de escuta que se chamam e se respondem. Não é desenvolver bons sentimentos junto aos espectadores, mas de lhes convidar a entrar no processo continuado de criação dessas comunidades sensíveis” (Rancière, 2007, p.209).

uma voz, um clamor que permanece em devir no aparecer incapturável do outro que se dirige a nós (o sensível).

Partimos das considerações de Lévinas e Butler, que nos auxiliam a perceber como o rosto-verbo, evento de palavra, pode associar-se à fotografia da face, do corpo humano e de paisagens, assumindo caráter comunicacional e político, ético e estético. Butler (2004), influenciada pelo pensamento de Lévinas, define o rosto como uma interpelação ética feita pela alteridade através da vocalização de uma agonia, um clamor que nos implica no reconhecimento da precariedade da vida de todos nós. No livro *Precarious Life*, ela menciona que algumas expressões humanas podem ser significadas (substituídas por signos) a partir do rosto humano: figura que representa a dor, um clamor, uma demanda, uma finitude. Mas, ainda assim, a representação da face não dá conta de expressar o humano. O que há de irrepresentável no rosto não pode ser capturado por um dispositivo de visibilidade que tente apagar sua falha em representar a alteridade. Assim, segundo ela, uma representação bem-sucedida do rosto deveria falhar em capturar o referente e evidenciar essa falha.¹⁰

A perda do rosto de que nos fala Butler se configura de modo mais evidente pelo processo de enquadramento institucional e pelo governo dos corpos através de enquadramentos subalternizantes que configuram mecanismos de controle e subexposição¹¹, conduzindo à desaparecimento social, à impessoalidade e à desumanização.

10. “É importante fazer distinção entre casos de não representatividade. Em primeira instância, há a visão levinasiana segundo a qual existe um “rosto” que nenhum rosto pode exaurir completamente, o rosto entendido como um clamor do sofrimento humano do qual não é possível ter uma representação direta. Aqui, o “rosto” é sempre a figura de algo que não é literalmente um rosto. Outras expressões humanas, entretanto, parecem ser representáveis como um rosto, embora não sejam rostos, mas sim sons ou emissões de outra ordem. O clamor que é representado por meio da figura do rosto é um que confunde os sentidos e produz uma comparação claramente imprópria: isso não pode estar certo, uma vez que o rosto não é um som. E, mesmo assim, o rosto pode figurar como som justamente por não ser o som. Nesse sentido, a figura delinea a incomensurabilidade do rosto com qualquer que seja aquilo que ele represente. Estritamente falando, portanto, o rosto não representa nada, no sentido de que falha na captura e entrega daquilo a que ele se refere.” (Butler, 2011, p.26)

11. “A subexposição priva-nos dos meios para ver, pura e simplesmente, aquilo que poderia estar em causa. (...) Mas a sobreexposição vale pouco mais: demasiada luz cega. Os povos expostos à ruminação estereotipada de imagens são, também eles, povos expostos a desaparecer. (...) Se os povos estão expostos a desaparecer, deve-se isso também ao fato de se terem formado discursos para que, já não vendo nada, possamos ainda crer que tudo se mantém acessível, que tudo permanece visível e, como se costuma dizer, sob controle”. (Didi-Huberman, 2011, p.41 e 45)

A imagem fotográfica pode conferir rosto a um indivíduo, tornando-o sujeito audível a nossos olhos: erguer o rosto. E, por isso, por permitir sua aparência, faz emergir o lugar da política. Esse lugar de exposição e emergência do rosto e, ao mesmo tempo, de criação de uma cena na qual se dá a subjetivação, nos permitiu observar que o sensível revelado pela fotografia não equivale ao visível: o importante é que a representação permita a emergência de um “olho à escuta” (Didi-Huberman, 2012, p.38), uma vez que a dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto e responde a ele construindo uma relação política, ética e comunicativa de acolhimento e hospitalidade a partir da precariedade comum que nos enlaça.

Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. (Bulter, 2011, p.19)

A dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto. Contemplar o rosto numa imagem ou o rosto da imagem significa estabelecer com ela uma relação ética, uma relação de implicação, de afetação e de interpelação que nos torna disponíveis à escuta, ao diálogo e à reciprocidade, instaurando uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo – o que configura a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de comunicação, de constituição de comunidades sensíveis que, como aponta Rancière (2007), se estabelecem entre objetos e imagens, entre imagens e vozes, entre rostos e palavras, entre espaços longínquos e um lugar de exposição.

De modo breve, a imagem permite ver uma série de operações que constituem os regimes de visibilidade capazes de regular o “aparecer” de sujeitos e de configurar regulações para a distância entre o espectador e a imagem. É preciso, como vimos, assegurar tal distância para que a hospitalidade possa tomar parte e guiar o encontro ético com a alteridade radical. A distância permite a despossessão, permite o Ex-istir fora de si mesmo, diante do outro. É preciso também pensar no trabalho criativo de apropriação feito pelo receptor, uma vez que o dito (o enunciado no qual tudo já está previamente tematizado) é alterado e fissurado constantemente pela retomada do trabalho de leitura no qual o sentido escapa ao previamente figurado, trazendo à tona o dizer, o clamor do rosto que nos chama, nos cativa e nos integra.

Referências

- ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, June 2011.
- ANDERSON, Joel. Autonomy and Vulnerability Entwined. In: MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, 2014. p.134-161.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, J.; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L. *Vulnerability in resistance*. Duke University Press, 2016.
- BUTLER, J. *Caminhos Divergentes*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, J. *Corpos em Aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005.
- CASTEL R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999.
- CHARDEL, Pierre-Antoine. “ Du visage aux richesses inattendues de l’écriture. Propos sur l’herméneutique de Lévinas “, *Revue philosophique de Louvain*, numéro dirigé par Fabio Ciaramelli, Tome 100, N°1-2, février 2002.
- COLE, Alyson. All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.260-277.

- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v.37, 2011.
- DEWEY, J. L'acte d'expression. In: _____. *L'art comme expérience*. Pau: Farrago, 2005.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants: L'Oeil de l'Histoire*, 4. Paris, Éditions de Minuit, 2012.
- DUBET, François. Injustice et reconnaissance. *Esprit*, n.346, juillet 2008, p.144-159.
- FASSIN, Didier. *At the Heart of the State: the moral world of institutions*. Pluto Press, 2015.
- FASSIN, Didier. "Souffrir par le social, gouverner par l'écoute: une configuration sémantique de l'action publique." *Politix*. Paris, v.19, n.73, p.37-157. 2006.
- FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. *Theory, culture & society*, v.26, n.5, 2009, p.44-60.
- FASSIN, D. 'La Biopolitique n'est pas une politique de la vie', Special Issue 'Michel Foucault: Sociologue?', *Sociologie et Sociétés* 38(2), 2006, 35-48.
- FASSIN, D. Évaluer les vies : essai d'anthropologie biopolitique. *Cahiers internationaux de Sociologie*, v.128-128, 2010, p.105-115.
- FERRARESE, Estelle. Vulnerability: a concept with which to undo the world as it is? *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.149-159.
- FERRARESE, Estelle. The vulnerable and the political: on the seeming impossibility of thinking vulnerability and the political together and its consequences. *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.224-239.
- FRANCO, M. A emergência da vida para superar o anestesiamiento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada. In: Winnie Bueno, Joanna Burigo, Rosana Pinheiro-Machado, Esther Solano (orgs.). *Tem saída? Ensaios críticos sobre o Brasil*. Editora: Editora Zouk Organização, 2017, p.89-95.
- FOUCAULT, Michel. Poder de morte e direito sobre a vida. In: *História da Sexualidade*, v.1, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p.127-152.
- FOUCAULT, Michel. "A vida dos homens infames". In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e Escritos IV, Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2003, p.203-222.

- FOUCAULT, Michel. "Omnes et Singulatim". In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e Escritos IV, Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1981] 2003, p.355-386.
- GUIMARÃES, César. O que é uma comunidade de cinema?, *Revista Eco-Pós (Online)*, v. 18, p. 45-56, 2015.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. La production biopolitique. *Multitudes*, n.1, 2000, p.16-28.
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la Reconnaissance*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- HONNETH, Axel. *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: éditions la Découverte, 2006.
- HONNETH, Axel. Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 41-47.
- LALLEMENT, Michel. Qualités du travail et critique de la reconnaissance. In: CAILLÉ, Allain (dir.) *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*. Paris: la Découverte, 2007, p. 71-88.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAUGIER, Sandra. Politics of vulnerability and responsibility for ordinary others. *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.207-223.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982; 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad.: José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). *Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, 2014.

- MARQUES, Angela. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. *Discursos Fotográficos* (Online), v. 10, p. 61-86, 2014.
- MARQUES, A. (2017) A política das imagens e a pobreza. Mulheres do Bolsa-Família no fotojornalismo entre 2003 e 2013, *Sur le Journalism*, v. 6: 38-55.
- MARQUES, A. C. S. O rosto na imagem, a imagem sem rosto: pobreza e precariedade no âmbito de fotografias jornalísticas sobre o programa Bolsa-Família. *REVISTA DE ESTUDIOS BRASILEÑOS*, v. 5, p. 77-91, 2018.
- MONDZAIN, M.-J. (2009). *A imagem pode matar?* Lisbon: Nova Vega.
- MONDZAIN, Marie-José. Le documentaire, geste d'hospitalité. *Images documentaires*, n. 75-76, p.161-166, décembre, 2012.
- MONDZAIN, Marie-José. "Nada, tudo, qualquer coisa. Ou a arte das imagens como poder de transformação", in *A República por Vir: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI*, ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisbonne: Fondation Calouste-Gulbenkian, 2011, p.103-128.
- MORICEAU, J.L. Écrire le qualitatif: écriture réflexive, écriture plurielle, écriture performance. *Revue international de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, v.24, 2018, p.45-67.
- NANCY, Jean-Luc. *À Escuta*. Belo Horizonte: Edições Chão de Fabrica, 2014.
- PELBART, Peter Pál. Poder sobre a vida, potência da vida. *Revista Lugar Comum*, nº17, jun./2008, p.33-43.
- PELBART, Peter Pál. Modes of existence, modes of exhaustion. *Inflections*, v. 11, p. 137-162, 2017.
- PELBART, Peter Pál. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... In: *Saúde Soc*. São Paulo, v.24, supl.1, p.19-26, 2015.
- PANAGIA, Davide. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, v.30, n.2, 2000, p.113-126.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente- politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, v.30, n.2, 2000, p.113-126.

- RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. The method of equality: an answer to some questions. In: ROCKHILL, Gabriel; WATTS, Philip (eds.). *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham and London: Duke University Press, p.273-288, 2009.
- RANCIÈRE, J. The ethical turn of aesthetics and politics. In: *Dissensus : on politics and aesthetics*. Edição e tradução de Steven Corcoran. Londres: Continuum, 2010.
- RANCIÈRE, J. The Populism That Is Not to Be Found. In: BADIOU, A, et al. *What is a people?* Columbia University Press, 2016, p.101-106
- RANCIÈRE, Jacques. *The method of equality. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. The thinking of dissensus: politics and aesthetics. In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard. *Reading Rancière*. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p.1-17.
- RANCIÈRE, Jacques. *Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement*. Interviewed by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, *Substance*, n.92, 2000, p.3-24.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis*. Paris: Galilée, 2011.
- RANCIÈRE, J. El teatro de imágenes. In: AAVV, Alfredo Jaar. *La política de las imágenes*, Santiago de Chile, editorial Metales pesados, 2008b, p.69-89.
- RANCIÈRE, J. Le travail de l'image. *Multitudes*, n.28, p.195-210, 2007.
- RANCIÈRE, J. Le coup double de l'art politisé: entretien avec Gabriel Rockhill. *Lignes*, v.1, n.19, p.141-164, 2006.
- RANCIÈRE, J. *Le destin des images*. Paris: La Fabrique, 2003.
- RENAULT, Emmanuel. La reconnaissance au cœur du social. *Sciences Humaines*, n.172, p. 34-37, 2006.
- RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: la Découverte, 2004.
- RENAULT, Emmanuel. *Mépris Social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris: Éditions du Passant, 2000.

- SILVA, Rodrigo. Apresentação (elegia do comum). In: SILVA, Rodrigo; NAZARÉ, Leonor (org). *A república por vir. Arte, Política e Pensamento para o século XXI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.11-37.
- SPIVAK, Gaiatri. Subaltern Talk, interview with the editors. In: LANDRY, Donna; MacLEAN, Gerald (eds.). *The Spivak Reader*. London: Routledge, 1996, p.287-308.
- TASSIN, Etienne. Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité, *Hermès*, 10, 1992, p.23-37.
- VOIROL, Olivier. Les luttes pour la visibilité – esquisse d'une problématique. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 91-121.