

FEMINISMOS E NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS EM REDE: TESTEMUNHOS DO TRAUMA E DESEJOS DE JUSTIÇA

Ana Beatriz Rangel Pessanha da Silva¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar os deslocamentos das narrativas autobiográficas femininas para a esfera pública nos dispositivos de comunicação em rede, buscando compreender como esses relatos associam ação política, discurso terapêutico e os desejos de justiça, no sentido estrito dos direitos e da reparação legal, e no sentido mais amplo, do reconhecimento moral de violências por muito tempo naturalizadas. Um dos eixos de mobilização mais relevantes dos movimentos feministas atuais é a luta contra a violência de gênero e o assédio sexual, que vai desde a cantada na rua ao estupro. Dentro dessa esfera de reivindicações, a estratégia da narrativa autobiográfica do trauma ganhou um novo estatuto de visibilidade nas campanhas feministas nas redes sociais. Os dispositivos de comunicação em rede atuam transformando paradigmaticamente o estatuto dessas narrativas e suas possibilidades de mobilização, reconfigurando noções de público e privado, pessoal e político, além de oferecer novos códigos para a organização dos desejos de justiça, reparação e subjetivação.

Palavras-chave: feminismos; política; comunicação; narrativas; subjetividade; justiça

Introdução

Quando questionada sobre a prevalência do formato da correspondência e do diário íntimo como estratégia literária da sua poesia, a escritora Ana Cristina Cesar argumentou que, se é possível falar em uma literatura feminina — o que não significa necessariamente literatura escrita por mulheres —, é por terem sido as formas de escrita do universo íntimo, particular e familiar o único lugar historicamente possível para que as mulheres começassem a escrever. “Mulher não vai logo escrever para jornal”, ressaltou a poeta. O diário íntimo e a correspondência marcam por muito tempo a única experiência de escrita para as mulheres, e a busca por um interlocutor é a característica fundamental desse tipo de narrativa, o que interessa a Ana C. como estética literária e o que singulariza a escrita feminina.

Sem entrar no mérito da discussão sobre a existência ou não de uma literatura feminina ou uma literatura de mulheres, a fala de Ana Cristina Cesar — uma conferência realizada em 1983 para os alunos do curso sobre literatura de mulheres no Brasil — não deixa de ter relevância histórica. A escrita do universo privado marcou de forma diferente mulheres

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail:beatrizpess.ana@gmail.com.

e homens no desenrolar da modernidade ocidental, período em que essas próprias noções de intimidade, interioridade e espaço privado foram forjadas. Como mostra a pesquisadora Paula Sibilia no livro *O show do eu*, a correspondência, o diário íntimo e o romance realista foram as formas narrativas que atuaram na construção de um sujeito da interioridade moderno, que estaria em processo de transformação no contemporâneo. Mas, aplicando uma perspectiva de gênero, os efeitos dessa modernização burguesa não foram os mesmos nas experiências masculina e feminina. Se os homens podiam transitar entre a narrativa privada e o discurso do espaço público, as mulheres, por sua vez, com exceção de poucas personalidades *avant-garde*, por muito tempo permaneceram confinadas ao exercício de narrativas sobre a intimidade, restritas ao espaço privado, por ser esse o único lugar reservado às suas experiências.

Não por acaso as revistas femininas exploraram esse tipo de narrativa do relato pessoal, desde o primeiro periódico para mulheres do mundo ocidental, que já tinha um “correio sentimental”, até as revistas online contemporâneas com propostas feministas. A pesquisadora Luisa Passerini, no ensaio “Mulheres, consumo e cultura de massas”, destaca a popularização dessa fórmula para as leitoras europeias no início do século XX. Na França, um dos periódicos femininos mais bem-sucedidos nesse formato foi *Confidences*, lançado em 1938. Segundo a autora, ao reconhecer a solidão das mulheres, o jornal abria espaço para as confidências anônimas de suas leitoras, permitindo uma circulação de relatos autobiográficos que deixam transparecer o sofrimento das mulheres no decurso das mudanças dessa primeira metade do século. Na Itália, em 1959, Gabriella Parca lançou *Le italiane si confessano*, uma antologia de 800 cartas recebidas no correio das leitoras de um periódico feminino. Na época, *L'Osservatore Romano*, o diário do Vaticano, expressou grande preocupação pelo fato de “tantas mulheres parecerem preferir agora o correio dos periódicos femininos ao confessor”. De acordo com Passerini, os relatos expressavam uma obsessão pelo sexo, acompanhada por um desconhecimento do próprio corpo, mais do que pelo encontro com o corpo do outro. A confissão, que segundo Foucault foi um dos processos de subjetivação privilegiados da modernidade, inclusive no que diz respeito à dimensão produtiva do discurso sobre a sexualidade, como ele mostra no primeiro volume de *História da sexualidade*, teria se secularizado não só no discurso institucionalizado da psicanálise, mas também, de acordo com a perspectiva de gênero, nos produtos da cultura de massa destinados às mulheres, sobretudo a imprensa.

Narrar a si mesma foi, portanto, uma forma de subjetivação determinante para as mulheres ocidentais a partir da modernidade, mas foi também uma estratégia política para o

feminismo e para o reconhecimento da mulher enquanto feminista. Nos grupos de reflexão mobilizados pelo movimento feminista da segunda onda, entre os anos 1960 e 1970, o papel do relato pessoal, sobretudo do relato do sofrimento e do trauma singulares da experiência feminina, era central — o método da “terapia sem guru”. A partir dos relatos pessoais compartilhados em grupo poderia se chegar às causas sociais e políticas, pertencentes à estrutura patriarcal, do sofrimento das mulheres. Esse tipo de estratégia não se esgotou na segunda onda e reaparece agora nas reemergentes narrativas do feminismo, com deslocamentos determinantes para pensar, duplamente, os processos de subjetivação e as formas de mobilização política contemporâneos.

Um dos eixos de mobilização mais relevantes dos movimentos feministas atuais é a luta contra a violência de gênero e o assédio sexual, que vai da cantada na rua ao estupro. Dentro dessa esfera de reivindicações, a estratégia da narrativa autobiográfica do trauma ganhou um novo estatuto de visibilidade nas campanhas feministas em rede. A tomada de consciência sobre a opressão antes realizada em pequenos grupos em espaços privados é agora um agenciamento coletivo compartilhado no espaço público. Uma das campanhas mais populares utilizando esse tipo de narrativa foi a “Meu primeiro assédio”, realizada em 2015 pela ONG Think Olga, depois que alguns homens fizeram comentários de cunho sexual na rede social Twitter sobre uma menina de 12 anos, participante do programa de TV MasterChef Jr. A organização feminista lançou então, na mesma rede social, a *hashtag* #primeiroassédio, convidando as mulheres a relatarem suas primeiras histórias de assédio. Só no Twitter — a campanha também aconteceu no Facebook — foram contabilizados 82 mil compartilhamentos. A análise dos dados permitiu à ONG estimar a média de idade dos primeiros assédios em 9,7 anos. A mobilização foi pauta nos principais veículos de mídia tradicional e levantou a discussão sobre um tipo de violência de gênero naturalizada pelos padrões sociais, sobretudo no contexto brasileiro. A fórmula do relato pessoal das mulheres já havia sido utilizada pela Think Olga na campanha Chega de fiu-fiu, para problematizar as cantadas na rua como parte da cultura do assédio ao corpo da mulher e não como um mero código de conduta social entre homens e mulheres. Nesse caso, os depoimentos de mulheres e homens (que foram autores do assédio ou que sofreram com ele) foram reunidos no site da organização, além de ter sido criado um mapa interativo onde as mulheres podem registrar o local em que sofreram uma agressão, verbal ou física, e deixar o relato do ocorrido. Os registros podem ser feitos pelas vítimas ou pelas testemunhas. Seguindo a mesma proposta de encorajar as mulheres a narrar suas experiências de violência, denunciando-as publicamente,

foi criada a página “Meu professor abusador”, concebida por “futuras professoras”, reunindo relatos anônimos de abusos cometidos por professores. A mais recente campanha concebida no mesmo sentido foi criada com a hashtag #metoo no final do ano de 2017, capitaneada por atrizes de Hollywood e apoiada por anônimas em todo o mundo que compartilharam seus relatos de assédio sexual nas redes sociais.

Esses exemplos representam um movimento de catarse coletiva em rede a partir do relato autobiográfico de mulheres sobre as violentas particularidades da condição feminina, que conjuga ação política, discurso terapêutico — expor o trauma e tirá-lo do silêncio poderia liberar a mulher do sofrimento — e a busca por justiça, no sentido estrito dos direitos e da reparação legal, e no sentido mais amplo, do reconhecimento moral de uma violência que por muito tempo foi naturalizada. O deslocamento dessas práticas de relato pessoal para a esfera pública e sua exposição nos dispositivos de comunicação em rede transformam o seu estatuto social de maneira decisiva. Essa forma de “testemunho” público da experiência traumática aparece nos artigos do pesquisador Paulo Vaz como um fenômeno paradigmático de uma mudança da moral contemporânea e, seguindo a linha de análise de Michel Foucault, toma o deslocamento entre duas formas de discurso, a confissão *versus* o testemunho, como base para o exame dessa transformação.

A hipótese de Vaz aparece mais claramente no artigo “Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência”. O autor traça um paralelo entre o discurso da confissão católica e seu correspondente secular na psicanálise, demonstrado por Foucault como o processo de subjetivação exemplar da modernidade, em oposição ao testemunho protestante, que estaria identificado com as formas seculares exposição midiática das narrativas autobiográficas e seria exemplar dos modos de subjetivação contemporâneas.

De acordo com essa análise, o testemunho possui modos de operar distintos da confissão. Enquanto esta demanda a figura de um diretor de consciência a quem se endereça a narrativa do pecado e que tem o poder de perdoar, punir ou absolver — tudo realizado na discrição do espaço privado — o testemunho é um discurso que acontece no espaço público, destinado a um indivíduo qualquer, sem relação de hierarquia, pressupondo um estatuto de igualdade entre os interlocutores. Dar testemunho de um sofrimento do qual se foi vítima passa a ser um mecanismo terapêutico de “revelar-se e libertar-se” do silêncio imposto pela falta de tolerância dos preconceituosos e, portanto, um ato de coragem. Trata-se, nesse caso, de um diagnóstico feito pelo autor sobre uma transformação no código moral predominante

que passa da necessidade de normatização social para o modelo da tolerância, no qual o anormal deixa de ser aquele que não se encaixa na regra para assumir o lugar do preconceituoso. Nesse sistema de discurso do testemunho, a autenticidade e a credibilidade da narrativa fundam-se na experiência daquele que conta. Compartilhar em público a própria experiência, do sofrimento à superação convertida em sucesso e performada em rede, torna-se então um mecanismo legitimado socialmente na construção dos sujeitos.

As campanhas feministas recentes que convocam as mulheres a expor o relato traumático dos casos de abuso sexual, da cantada ofensiva na rua ao estupro cometido por um professor, a princípio poderiam ser incluídas nessa forma de operação de discurso do testemunho. Há de fato um impulso terapêutico no movimento de “quebrar o silêncio” coletivamente sobre o tema do assédio e tornar o trauma visível. No entanto, o testemunho também pressupõe uma narrativa de superação — exemplos de *bullying*, também são estudados pelo autor, como parte do mesmo fenômeno de narrativa autobiográfica como testemunho —, o que no caso dos relatos das mulheres nessas campanhas aparece como uma noção que coloca em jogo tanto a conquista pessoal quanto o agenciamento coletivo para transformação social. A superação aparece como a conquista de expor um problema visto como estruturalmente endêmico: a organização patriarcal da sociedade que coloca os corpos das mulheres à disposição do desejo masculino. Transformar essa estrutura não poderia ser somente uma conquista pessoal, mas algo a ser alcançado com a coragem de dar visibilidade coletiva ao problema, por meio do relato pessoal das mulheres. Há de fato um desejo de reconhecimento do sofrimento apoiado nessa nova moral contemporânea apontada por Paulo Vaz, no entanto, o ato de testemunhar o trauma envolve processos de subjetivação e dessubjetivação que não são apenas apropriados por uma moral ou um código de visibilidade, mas que dialogam ativamente com eles, construindo e desconstruindo sua eficácia.

Testemunhar o trauma

No livro *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben elabora uma reflexão sobre o exercício do testemunho a partir da experiência do campo de concentração, que pode funcionar como uma chave de leitura para a emergência das narrativas de assédio sexual analisadas neste trabalho. Não se trata, de forma alguma, de tentar aproximar o *conteúdo* das duas experiências — violência sexual e campos de concentração —, mas de encontrar códigos de interpretação similares sobre o ato de colocar em discurso a experiência traumática no espaço público,

dialogando tanto com o processo de subjetivação em jogo, quanto com a reivindicação, política e jurídica, do reconhecimento de um grupo identitário minoritário.

Para Agamben, ao contrário do arquivo, que designa o sistema de relações entre o dito e o não dito, o testemunho é o sistema de relações “entre o dentro e o fora da *langue*” (2008, p. 146), entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer em qualquer língua. De acordo com sua argumentação, só há testemunho na impossibilidade de articulação entre ser vivo e linguagem, num momento de suspensão do eu; isso porque tal relação estaria revestida do sentimento ontológico da vergonha. Segundo o autor, o testemunho revela a condição constituinte de toda subjetivação, irrecuperável enquanto coerência totalizante:

Por isso, a subjetivação, o ato de se produzir consciência na instância do discurso, frequentemente é um trauma de que os seres humanos costumam a libertar-se; por isso o frágil texto da consciência se desfia e cancela sem parar mostrando à luz plena a separação sobre a qual foi constituído, a constitutiva dessubjetivação de toda subjetivação. (2008, p. 126)

Testemunhar o trauma é, no entanto, para Agamben, inseparável do sentimento de vergonha, relacionado à mesma ontologia da subjetivação/dessubjetivação. Seguindo as teorias de Levinas sobre o assunto, ele argumenta que a vergonha não deriva, como no pensamento moralista, da consciência de uma imperfeição ou do distanciamento crítico diante de nossas próprias carências, mas de uma impossibilidade de nos “dessolidarizarmos” de nós mesmos, da incapacidade de romper consigo mesmo. Envergonhar-se seria fazer a experiência da nossa não suprimível presença a nós mesmos, experiência comparada aos momentos de necessidade corporal ou náusea. Estar entregue a um inassumível constituiria o cerne desse sentimento, quando o eu é superado e ultrapassado por sua própria passividade. Esse ser dessubjetivado seria uma irreduzível presença do eu a si mesmo.

Pensando com esses conceitos de vergonha e testemunho, elaborados por Levinas e Agamben, no caso dos testemunhos de assédio sexual agenciados em rede pelo movimento feminista é possível identificar duas linhas de interpretação — uma que confirma a vergonha como afeto mobilizador desses discursos e outra que revela sua forma distinta de manifestação, demonstrando, talvez, os códigos de visibilidade contemporâneos. No relato da violência sexual, o sujeito também se vê entregue a um inassumível — a constatação de nossa constituinte e cruel vulnerabilidade ao outro — que é, ao mesmo tempo, a demonstração da inescapável presença do eu a si mesmo. Entretanto, o agenciamento dessas narrativas pelo discurso feminista transforma decisivamente seu estatuto. A convocação para publicizar os relatos de assédio é a convocação para superar um sentimento de vergonha que, na narrativa feminista, estaria associada ao afeto da culpa, ativado pela histórica opressão feminina. A

superação da vergonha, como já argumentado, seria coletiva, através da formação do sujeito revolucionário feminista, transformado agora em agente das narrativas micropolíticas identitárias em rede, mas que permanece, em dimensão fictícia, como sujeito revolucionário. A superação aconteceria também em um segundo nível, com a neutralização do outro enquanto instância de vulnerabilidade constituinte — nesse caso o sujeito masculino culturalmente determinado como permanente ameaça violenta — pela instauração definitiva de uma cultura sexual baseada no consentimento.

Agamben também ressalta que o testemunho dialoga, direta e indiretamente, com os termos jurídicos do direito, esclarecendo a distinção entre dois vocábulos latinos que designam a testemunha. O primeiro, *testis*, significa etimologicamente aquele que se coloca como terceiro em processo ou litígio entre duas pessoas. O segundo, *superstes*, representa aquele que viveu um determinado evento e que pode, então, dar testemunho do que aconteceu. Ao citar o exemplo do testemunho de Primo Levi, identificado com o segundo sujeito, Agamben destaca como, nesse caso, sua narrativa não se interessa pelo estabelecimento dos fatos em vista de um processo, nem mesmo o julgamento ou o perdão. Não se trata, no entanto, como esclarece o autor, da impossibilidade de elaborar um julgamento, mas da “consistência não jurídica da verdade” (AGAMBEN, 2008, p. 27), que não pode ser reduzida ao direito. Para ele, a tarefa do sobrevivente capaz de dar o testemunho é outra: “Cabe ao sobrevivente precisamente isso: tudo o que leva a ação humana para além do direito, o que a subtrai radicalmente ao Processo. ‘Cada um de nós pode ser processado, condenado e executado sem nem sequer saber o porquê’” (ibidem). Não seria, portanto, em conformidade com a norma ou em busca de uma adequação a ela, que o testemunho deveria trabalhar. Isso porque, como argumentam Agamben e também outros autores, o direito não tem como objetivo a justiça, nem mesmo o estabelecimento da verdade, mas sim o julgamento, que pode ser interpretado como a própria pena a ser aplicada e não a causa que a legitima. O problema está, segundo sua tese, na confusão entre categorias éticas e jurídicas, derivada dos termos análogos usados nas duas dimensões do discurso, como responsabilidade, culpa, inocência, absolvição, julgamento. Na análise etimológica do termo “responsabilidade”, por exemplo, o autor ressalta sua raiz precisamente jurídica, e não ética, ao expressar o ato de ligar-se em favor de alguém, entregar-se como prisioneiro para garantir uma dívida, num contexto jurídico que ainda previa o vínculo legal associado ao corpo do responsável. O conceito de responsabilidade, portanto, estaria estritamente ligado ao conceito de culpa.

Para Agamben, ao contrário, a ética não opera segundo os preceitos de culpa ou responsabilidade; ela é, de acordo com a linha de pensamento de Spinoza, a “doutrina da vida feliz”. Assumir uma culpa ou responsabilidade, o que ele admite ser necessário fazer em determinadas ocasiões, é deixar o terreno da ética para entrar no campo do direito. A ética do século XX, defende o autor, inaugura-se com a tentativa de superação do ressentimento em termos nietzschianos, que define tal afeto como a “impossibilidade para a vontade de aceitar que algo tenha acontecido, da sua incapacidade de reconciliar-se com seu tempo e seu ‘assim foi’” (NIETZSCHE apud AGAMBEN, 2008, p. 77). Em relação a esse contexto, Auschwitz teria representado uma ruptura, por colocar em jogo a impossibilidade de desejar a repetição do passado, seu eterno retorno, como propôs Nietzsche. A saída, entretanto, diante dessa falência ética do século XX, não seria reelaborar o ressentimento como afeto mobilizador do compromisso ético, mas sim, de acordo com o argumento de Primo Levi, deixar que o acontecimento traumático retorne, eternamente, sendo por isso mesmo não assumível. Segundo Agamben: “Para além do bem e do mal não está na inocência do devir, porém numa vergonha não só sem culpa, mas por assim dizer, já sem tempo” (2008, p. 107).

No caso dos testemunhos da violência sexual acionados em rede pelo movimento feminista, poderíamos dizer que ainda se opera pela via do ressentimento? As categorias jurídicas que se relacionam com o discurso, não só indiretamente — pelos desejos de justiça colocados em movimento nessas narrativas —, mas diretamente, servindo como base para reivindicações de mudança no Código Penal, revelariam sua falência ética? A incapacidade de superação do conceito de culpa — como algo do qual se livrar ou reposicionar no outro, sujeito masculino particular ou sociedade patriarcal — representaria uma limitação de sua capacidade de transformação? Ou seria possível pensar em uma outra categoria de responsabilidade que ultrapasse suas raízes jurídicas para encontrar um domínio de ação ético para a política? Essas são algumas das perguntas sobre as quais iremos nos debruçar no próximo item.

Dar corpo à justiça: processos de subjetivação em rede e mecanismos de “justiça infinita”

A narrativa autobiográfica como arma política das campanhas feministas em rede exemplificadas é ao mesmo tempo sintoma de uma forma de subjetivação histórica para a experiência de gênero das mulheres e sintoma de mudança na moral de visibilidade dos

sujeitos. Mas, como estratégia política e como testemunho nos termos de Agamben, ela também representa outro eixo narrativo, aquele que reivindica um “a mais de justiça” que não pode ser contido apenas do amparo da lei e do direito. Mesmo que ainda frágeis juridicamente, vêm sendo criadas no Brasil formas de combate ao assédio e à violência contra a mulher, sendo a mais célebre a Lei Maria da Penha, que entrou em vigor em 2006, tratando especificamente da violência doméstica. No entanto, ao fazer circular os relatos pessoais de violência pela rede, embora sejam reivindicados direitos concretos — ajustes nas leis para incluir o assédio verbal no espaço público como crime, por exemplo —, reivindica-se também a visibilidade de um sofrimento e uma justiça do reconhecimento singular de seus objetos. Para refletir mais atentamente sobre os conceitos de justiça e lei, e como eles se relacionam com os processos de subjetivação vigentes, vale recorrer a algumas teses do filósofo Jacques Derrida, que, assim como Agamben, alertou para incapacidade da produção de justiça pelo direito.

Em seu livro *Força de lei*, editado a partir da conferência “Desconstrução e a possibilidade de justiça”, proferida em 1989, Derrida começa discutindo o fato de muitos textos classificados como “desconstrutivistas” serem considerados indiferentes a questões como justiça ou política, e como essa pode ser apenas uma conclusão apressada. Ao desenvolver seu conceito de justiça, o autor vai, primeiramente, colocá-lo em oposição aos conceitos do direito e da lei. Citando Montaigne, o filósofo explicita essa diferença ao argumentar que cumprimos as leis não porque são justas, mas porque têm autoridade, e esta é sempre exercida por meio da força, mesmo que ela não seja a força física. Portanto, em suas palavras “a justiça do direito, a justiça como direito, não é justiça” (DERRIDA, 2010, p. 21). Ainda em diálogo com Montaigne, Derrida sustenta que o direito se fundaria em um “suplemento de ficção legítima”, ou seja, seria como se a ausência de um direito natural solicitasse a construção e a atuação de um direito histórico, que, baseado em um artifício, um acréscimo de ficção, funda sua verdade. Novamente, a mulher como sujeito exemplar do artifício, aparece como metáfora da questão:

As mulheres usam dentes de marfim onde os naturais lhes faltam e, em vez de sua verdadeira tez forjam outra de alguma maneira estranha... embelezam-se com uma beleza falsa e emprestada: assim faz a ciência (e até mesmo o nosso direito, ao que dizem, tem ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça). (MONTAIGNE apud DERRIDA, 2010, p. 22)

Para Derrida, portanto, constatado o caráter de artificialidade da lei, não é com indiferença que a desconstrução se relaciona com as questões da justiça, mas, pelo contrário,

os empreendimentos de pesquisa fundamentados na desconstrução têm uma tarefa a fazer na medida em que se propõem a desestabilizar e questionar as oposições entre *nómos* e *physis*, lei/instituição e natureza, além de desmontar os valores que compõem o sujeito moral ou o sujeito de direito. No entanto, para o autor, a justiça e a justiça como direito entram em uma contradição irreconciliável. Enquanto a justiça precisa ser capaz de dar conta das singularidades, dos grupos, das existências insubstituíveis, o direito opera pela generalização da norma. Diante dessa impossibilidade de conciliação é que a desconstrução deve atuar, desmontando as peças históricas que constituem o sujeito como medida do justo e do injusto, reinterpretando constantemente nosso aparelhamento de valores fundadores da cultura.

Segundo Derrida, a impossibilidade de conciliação da justiça e da justiça como direito solicita um desejo mais radical por justiça, o que ele chama de “justiça infinita”, com o qual a desconstrução estaria comprometida. Essa “justiça infinita” incluiria o exercício radical de ser “justo com a justiça” (DERRIDA, 2010, p. 37) e desconstruir toda a rede de conceitos que a constitui, entre eles o de responsabilidade. A responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade seria a exigência por um exercício de justiça infinita.

Derrida relaciona seu conceito de “justiça infinita” ao de “direito infinito”, de Emmanuel Levinas, desenvolvido no texto *Totalité et infini*. Partindo do que ele chama de “humanismo judaico”, Levinas afirma a possibilidade de um direito infinito quando sua base não é o conceito de homem, mas conceito de outrem. A extensão do direito de outrem seria a extensão de um direito infinito, porque outrem é uma dimensão de diferença absoluta e irrestrita. Não falaríamos, portanto, em igualdade, mas em equidade, baseada na “dissimetria absoluta” (DERRIDA, 2010, p. 42).

Quando falamos nessa possibilidade de justiça baseada no conceito de outrem, é preciso acessar uma das mais importantes teóricas de gênero, em um trabalho mais recente sobre a ética. No livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Judith Butler abandona um pouco a especificidade das questões de gênero, embora o assunto seja transversal e correlato, para fazer uma investigação filosófica sobre as formas de constituição do sujeito e as possibilidades de formação dos valores da ética e da responsabilidade a partir dessas condições de emergência subjetiva específica. Para o trabalho de Butler, a linguagem sempre representou uma dimensão da experiência humana fundamental para pensar os processos de subjetivação. Narrar a si mesmo e construir um relato da própria história é uma experiência central, na visão da autora, para as condições de emergência do sujeito ocidental. No entanto, ela constata que jamais somos capazes de elaborar uma narrativa completa de nossa formação

como sujeitos; há uma opacidade inicial da qual não podemos dar conta pela linguagem, e mesmo o relato incompleto que vamos aprendendo a dar de nós mesmos parte de termos que não nos pertencem — são constituições históricas e culturais partilhadas socialmente — e não estão localizados em uma interioridade prévia. Essa partilha social dos termos com os quais me constituo também aparece nas normas, como mostrou Foucault, para quem a pergunta relevante era “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina qual é minha ontologia?” (FOUCAULT apud BUTLER, 2015, p. 38). Nesse sentido, dialogando com Foucault, Butler afirma que as normas e os regimes de verdade, tão bem descritos pelo pensador francês, não têm somente a função de determinar as condutas do *eu*, mas também de condicionar as possibilidades de encontro entre *mim mesmo* e o *outro*.

Além da reflexão sobre a despossessão dos termos pelos quais é possível formar as narrativas do *eu*, Butler se debruça sobre os domínios ontológicos da constituição do sujeito, fazendo um diálogo entre psicanálise e filosofia. Ao acessar as teorias de Laplanche e Levinas, a autora constata que, para ambos, a opacidade inicial da subjetividade humana é constituída pela invasão primária do outro. Para Laplanche, pelo viés psicanalítico, essa invasão inicial do outro é traumática — a criança é “oprimida” por uma sedução generalizada imposta pelo mundo adulto sexualizado. A consciência de si que vai se formando é, portanto, sempre motivada por uma alteridade que se torna interna. Para Levinas, a invasão do outro aparece na figura da perseguição, e essa alteridade que persegue o sujeito e o inaugura como tal comunica a necessidade de uma ética infinita, como já havia argumentado Derrida, no fragmento apresentado anteriormente. Essa figura da perseguição acionada por Levinas pode ser problematizada por sua ligação com a perseguição ao judaísmo e todas as associações entre questões culturais e históricas e um domínio pré-ontológico, como aponta Butler, no entanto, essas não são questões que interessam aprofundar no momento, para o assunto aqui desenvolvido. O que podemos extrair de relevante dessa discussão é o papel desempenhado pela alteridade na constituição do sujeito e como ele desmonta a ideia de uma substância anterior prévia. Assim como no campo dos estudos feministas, Judith Butler havia demonstrado que o gênero não era uma substância prévia, que, encarnada, desencadeia redes de coerências pressupostas; agora, ela expande essa tese para pensar a construção da subjetividade sem essa interioridade substancial e quais são as implicações éticas convocadas a partir de então. Nessa obra, a autora sustenta que a invasão do outro e do mundo exterior a nós é sempre primária, não há nenhuma interioridade prévia, e aí reside nossa capacidade de responsabilidade. Para Butler, não há o “fora do outro”: somos sempre marcados pela

desposseção de nós mesmos, e a impossibilidade de uma autonomia plena é o que nos faz abdicar do “eu autossuficiente” como um tipo de posse e expor nossa vulnerabilidade estrutural aos encontros. Estamos sempre no interior da alteridade e essa é nossa experiência radical de constituição.

Conclusões

Se voltarmos ao campo das teorias e das lutas de gênero, essa perspectiva ética oferece a possibilidade (e a responsabilidade) de não pensar masculino e feminino como dimensões autossuficientes e despossuídas de sua alteridade constituinte, como pretendem alguns discursos da militância e da academia. Sobretudo, quando se trata dos processos, desejos de justiça e reparação moral das violências sofridas nas condições subjugadas, essa totalização de posições autossuficientes é particularmente problemática. Como visto nesse diálogo entre as teses de Butler e Derrida, a possibilidade de uma justiça que vá além do direito, e sua consequente generalização da norma, envolve a radicalização do conceito de outrem. Como lembrou o filósofo francês, a lei opera pela generalização da norma, enquanto a justiça precisa dar conta das singularidades. No desejo de justiça presente no relato pessoal do trauma das mulheres, há, possivelmente, o componente do desejo de singularizar, corporificar e subjetivar o objeto da lei — nesse caso, o assédio sexual às mulheres. Entretanto, a radicalização do desejo de justiça, proposta por Derrida e Levinas, descentrando-o do conceito de homem para o conceito de outrem, ainda parece longe de ser realizada. O risco da estratégia de catarse coletiva dessas campanhas está na totalização das posições de algoz e vítima e na redução da luta ao embate feminino *versus* masculino, sem a devida complexificação dos polos do discurso. Como argumentou Judith Butler, narrar a si mesmo é uma prática sempre incapaz de construir totalidade, pois, destituídos de uma possibilidade de interioridade prévia, o outro está sempre implicado em nossa própria narrativa e aí reside nossa responsabilidade e compromisso ético. No entanto, nas manifestações em rede contra o assédio sexual, o modelo de subjetivação centrado no “eu autossuficiente” permanece sendo o modelo hegemônico de base dessas reivindicações políticas.

Outro risco desse fenômeno está associado à centralidade da narrativa de violação sexual para a construção do sujeito do feminismo. A pesquisadora Donna Haraway já alertava sobre esse tipo de associação com relação ao feminismo radical de Catherine MacKinnon. Em seu “Manifesto ciborgue”, a autora argumenta como esse feminismo, no qual a apropriação

sexual tem o *status* epistemológico do trabalho, é uma caricatura das tendências totalizadoras das teorias ocidentais que colocam a identidade como fundamento da ação. Ao formular uma ontologia na qual a capacidade de ser violada pelo sujeito masculino é a origem da própria constituição do sujeito mulher, MacKinnon propõe uma prática feminista que se concentra no autoconhecimento de um “eu-que-não-é”, produzindo o que próprio patriarcado falhou em atingir: o sentimento de que as mulheres não existem a não ser como produto do desejo dos homens (HARAWAY, 2016, p. 56). Apesar de o fenômeno de emergência das narrativas autobiográficas sobre o trauma sexual não ter relação direta com as teorias do feminismo radical, a prática baseada na constituição do sujeito feminino explorado sexualmente como fundamento para ação feminista incorre nos mesmos riscos de afirmação de um não ser radical.

Apesar disso, os movimentos das políticas de identidade — feminista, LGBT, negro — operam cada vez mais no espaço entre a reivindicação de reconhecimento jurídico (em termos de direitos e punições a violências) e a afirmação de que há algo, uma *forma de vida*, que ultrapassa a capacidade de reconhecimento pelos limites da lei, que sempre funciona através da lógica da normatização — é o caso do entrelaçamento entre a teoria *queer* e o movimento feminista, propondo a ultrapassagem das fronteiras do gênero como identidade. Portanto, a implicação das narrativas autobiográficas nessas estratégias parece uma consequência óbvia. Assim como o capitalismo cognitivo investe seu controle em todas as dimensões da vida, a biopolítica de resistência, como ressalta em sua obra o autor italiano Antonio Negri, também encontra seu meio de expressão não só no trabalho e na linguagem, mas nos afetos, na sexualidade e nos corpos.

Tais narrativas autobiográficas visibilizadas sob o código do testemunho, embora reflitam um desejo de justiça mais abrangente, operam na confusão entre termos éticos e jurídicos, como ressalta Agamben, sobretudo no que diz respeito ao conceito de culpa, que aparece como o afeto do qual a mulher deve se livrar para reposicioná-lo no outro, sujeito masculino particular ou sociedade patriarcal. A superação desse conceito de culpa para a construção de uma noção ética, e não jurídica, de responsabilidade parece ser a tarefa central para uma reivindicação feminista que não seja baseada na impotência do ressentimento, nem numa “inocência do devir”, que justamente pressupõe o outro como uma dimensão que pode ser neutralizada enquanto vulnerabilidade constituinte da subjetivação. A responsabilidade como tarefa ética é o conceito que poderia ser reivindicado para a construção de uma autonomia feminina que não seja fundada na constante demanda de mais proteção do Estado e

da lei, nem na autossuficiência proprietária que elimina o jogo imprevisível com o outro no exercício real da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. Nova York: Routledge, 1990.
- _____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DUARTE, Constância Lima. *Imprensa feminina e feminista no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ERGAS, Yasmine. O sujeito mulher: o feminismo dos anos 1960-1980. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. *História das mulheres no Ocidente*. Lisboa: Afrontamento, 1995. v. V.
- FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 145-152.
- _____. *Ditos e escritos v: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. In: DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. In: DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- PASSERINI, Luisa. Mulheres, consumo e cultura de massas. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. *História das mulheres no Ocidente*. Lisboa: Afrontamento, 1995. v. V.
- PINTO, Célia Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2003.
- SIBILIA, Paula. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- VAZ, Paulo. Na distância do preconceituoso: narrativas de *bullying* por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galaxia* (online), São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

_____; SANTOS, Amanda; ANDRADE, Pedro Henrique. Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência. *Lumina*, v. 8, n. 2, dez. 2014.