

## VULNERABILIDADE E NACIONALISMO NO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER<sup>1</sup>

VULNERABILITY AND NACIONALISM IN JUDITH BUTLER'S THOUGHT

Ricardo Araujo Dib Taxi<sup>2</sup>  
Fernanda de Souza Salame<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo apresentar a leitura feita pela filósofa norte-americana Judith Butler de alguns elementos da obra do escritor tcheco Franz Kafka, com vistas a reconstruir narrativamente elementos esquecidos da tradição judaica que possibilitem realizar uma crítica às políticas nacionalistas e a violência de Estado praticada por Israel em face do povo Palestino. As obras escolhidas para extrair tal leitura foram uma conferência intitulada "Who Owns Kafka" e o livro "Caminhos Divergentes - judaicidade e crítica do sionismo". Com base principalmente nessas duas fontes, buscar-se-á mostrar como Butler articula por meio de Kafka elementos velados da tradição judaica que permitem a construção de uma ética do reconhecimento do outro e da coabitação.

Palavras chaves: Butler; Nacionalismo; Violência; Coabitação; Kafka

**Abstract:** This article aims to present the American philosopher Judith Butler's reading on some elements of the work of the Czech writer Franz Kafka, searching for a narrative reconstruction of forgotten elements of the Jewish tradition which allows to criticize nationalist policies and the state violence practiced by Israel in the face of the Palestinian people. The works chosen to extract such reading were a conference entitled "Who Owns Kafka" and the book "Parting Ways - Judaism and Critique of Zionism ". Based mainly on these two sources, an attempt will be made to show how Butler articulates through Kafka veiled elements of Jewish tradition that allow the construction of an ethic of recognition of the other and of cohabitation.

Key Words: Butler; Nationalism; Violence; Cohabitation; Kafka

---

<sup>1</sup> Gostaríamos de agradecer sinceramente aos pareceristas anônimos por terem feito uma leitura profunda e muito gentil da nossa pesquisa a qual nos ajudou bastante e nos fez pensar muito em nosso trabalho.

<sup>2</sup> Mestre e Doutor em Direitos Humanos pela UFPA, com período sanduíche na Birkbeck College - University of London. Professor do Instituto de Ciências Jurídicas e do programa de Pós-graduação em direito da Universidade Federal do Pará, com projeto de pesquisa em filosofia crítica do direito e narrativa.

<sup>3</sup>Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Pará, bolsista Pibic/Fapespa e Membro integrante da Liga Acadêmica Verde Cabanagem na linha de pesquisa Francisco Vinagre e Direito Marítimo.

## Introdução

O presente artigo objetiva apresentar a leitura feita por Judith Butler de alguns elementos da obra do escritor tcheco Franz Kafka, com uma tentativa de reconstruir narrativamente elementos esquecidos da tradição judaica para que seja possibilitada a realização de uma crítica às políticas nacionalistas e a violência de Estado praticada por Israel em face do povo Palestino.

Em uma leitura política fortemente influenciada pela crítica benjaminiana, Judith Butler busca mostrar que a história oficial do povo Judeu, contada para legitimar a criação e mesmo as políticas atuais do Estado de Israel, implicam ao mesmo tempo no apagamento de partes fundamentais dessa mesma tradição, transformando em necessidade histórica e em progresso de um Estado-Nação aquilo que só pôde ser conquistado às custas da violência e do silenciamento de centenas de milhares de vozes que hoje não mais podem ser ouvidas.

A partir da conferência intitulada *Who Owns Kafka* (BUTLER, 2011), do livro *Caminhos Divergentes - judaicidade e crítica do sionismo* (BUTLER, 2017) e *Precarious Life* (BUTLER, 2004), buscar-se-á mostrar a articulação de elementos velados da tradição judaica, como faz Butler por meio de Kafka, tentando permitir a construção de uma ética do reconhecimento do outro e da coabitação. Ainda, tenta-se explicitar a questão da precariedade como uma condição humana inafastável.

A conferência *Who owns Kafka*<sup>4</sup>, proferida em 2011 na London Review of Books trata de uma disputa judicial pelos manuscritos de Kafka que estiveram por décadas sob os cuidados de Max Brod e depois de sua secretária Esther Hoffe. Butler discute longamente o argumento oferecido por Israel, que clama o direito aos manuscritos pelo fato de Kafka ser um escritor judeu, supondo-se que daí decorreria necessariamente que seu acervo pertence ao povo judeu e que Israel representa inteiramente o povo Judeu. Ao contrário de tal ideia, Butler buscará justamente na literatura Kafkiana a abertura para uma outra concepção de pertencimento, de exclusão e de coabitação.

Embora tal argumento seja construído em um debate específico com elementos históricos e políticos relacionados a Israel, seu alcance pode ser bem mais amplo, na medida em que toca e se apoia em elementos muito caros ao debate político-filosófico contemporâneo como a questão da coabitação, do que significa fazer parte de um povo e mesmo de como se constrói uma ética a partir e incorporando o diferente, o estranho.

---

<sup>4</sup> Tradução disponível em: BUTLER, Judith. *A quem pertence Kafka?* Rio de Janeiro: Revista Terceira Margem [online], v. 17, n. 28, p. 222-260, jun./2013. Trad. Tomaz Amorim Izabel. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10767/7937>. Acesso em: 26 jun. 2021

Em face de uma aposta crescente por parte de países como Estados Unidos e Israel na ideia de Estado-nação e na autodefesa a partir da exclusão do outro, tido como estranho e ameaçador, Butler procura construir a partir de elementos da tradição judaica um imperativo ético que permita criticar a violência de Estado e propor uma ética que aponte para a coabitação e para a inclusão do outro.

Já em *Caminhos Divergentes* Kafka aparece precipuamente no capítulo em que a autora discute o conceito benjaminiano de *Blitz (lampejo)*, buscando rememorar a história dos excluídos e trazer à linguagem por meio da narrativa literária aqueles há muito silenciados - e ressalte-se que o esquecimento e a denegação do assassinio permitem o assassinato *hoje* de outros seres humanos cuja memória seria também apagada. Com efeito, uma das teses centrais sustentadas ao longo do livro é a de que certos eventos traumáticos, como Auschwitz, para dar o exemplo central, podem muitas vezes ser mais vivamente compreendidos não por meio do relatório objetivo, mas justamente da arte, da narrativa literária que busca resgatar por assim dizer os elementos emocionais ali presentes. Sendo assim, lutar contra o esquecimento se torna uma tarefa política, de modo a evitar a repetição de atrocidades, e igualmente uma tarefa ético-psíquica ao rememorar os mortos e proporcionar a certos indivíduos uma oportunidade para melhor viver no presente, uma exigência que possa tornar a experiência do hoje mais verdadeiro.

Benjamin usa tal conceito em suas *Teses Sobre o Conceito de História* (BENJAMIN, 1987) para falar da história dos oprimidos, que fora arruinada pelo que uma concepção burguesa e historicista de história chama de progresso e que agora somente vem à tona como um relampejar num momento de perigo. Não se trata apenas de uma opressão física ou política que se possa simplesmente contrapor a partir de um outro programa de ação, mas justamente de uma opressão que teve curso e foi bem-sucedida a tal ponto que hoje aquilo que foi suprimido já não é mais visível e justamente por isso precisa ser arrancado do subsolo da história.

A recusa benjaminiana a este ideal de ciência histórica fundamenta-se em razões de ordem epistemológica - de tal impossibilidade de correspondência de um discurso científico e “fatos históricos”, que se tornam fatos apenas por meio de um discurso que os constituem enquanto tais, de modo que em termos benjaminianos, nós articulamos o passado, não o simplesmente descrevemos. O ideal criticado também tem como fundamentação inseparável razões ético-políticas, denunciadas por Benjamin na cumplicidade entre um modelo que se considera objetivo do historicismo e um certo discurso nivelador pretensamente universal, de sorte que sob aparência de

exatidão científica, uma história é delineada em forma de narração que obedece a interesses específicos.

Ao recuperar o importante conceito benjaminiano de lampejo, Butler menciona o conto kafkiano Odradek, para lembrar dos seres que existiram há muito tempo e que hoje são amorfos, uma mistura de algo que é com algo que já não existe mais. Como se sabe, é conhecida na literatura Kafkiana esse jogo entre algo conhecido e características estranhas, que não se sabe se fizeram sentido no passado ou se apontam profeticamente para um porvir, mas que em todo caso se tornaram de certa forma inenarráveis. É o caso também da cantora Josefina, uma cultuada artista cujo canto, todavia, ninguém mais compreende exatamente.

Não se tem a pretensão aqui de simplesmente utilizar – como por vezes é feito – o texto kafkiano como um mero “embelezador” ou “recurso simbólico” para ilustrar o que determinada teoria deseja afirmar. Pelo contrário, e aqui apropria-se do que Judith Butler escreve no capítulo 4, intitulado Lampejos, do seu livro *Caminhos Divergentes* (2017): que Kafka “nos faz ver a forma figurativa que a história silenciada assume”, de modo que se a história dos oprimidos ou dos descartados é encoberta por uma história progressiva cujo sujeito agora reivindica o sujeito de direitos, *temos de perguntar sobre a forma desse apagamento* (BUTLER, 2017, p. 105).

Kafka é importante justamente para pensar o elemento judaico presente na crítica de Butler ao Estado de Israel. Como já dito, Butler pensa que uma crítica judaica ao nacionalismo, e ao nacionalismo como se configura no Estado de Israel e no sionismo, é não apenas possível, mas necessária - argumento elaborado de maneira mais fecunda na conferência de 2011 intitulada *Who Owns Kafka*.

## 1 Precariedade<sup>5</sup>

Para compreender o argumento de Butler contra o nacionalismo como política de Estado, é preciso inicialmente transitar por alguns elementos fundamentais de seu conceito de precariedade, o

---

<sup>5</sup> O presente artigo usa em seu título o termo vulnerabilidade ao invés de precariedade, embora dialogue intimamente com a noção butleriana de precariedade, pois não se busca aqui focar como ponto central a distinção entre precariedade e condição precária. Se o título fosse “precariedade e nacionalismo”, talvez a leitora e o leitor fossem levados a pensar que se traria uma discussão distinta da escolhida aqui. Com o termo vulnerabilidade se busca pensar mais amplamente a questão do status daqueles e daquelas que são excluídos do enquadramento do Estado-nação, evitando, contudo, uma discussão mais especificamente a partir do horizonte de enquadramento (*frame*) ou de precariedade. Tais elementos aparecem aqui, mas sua leitura foi circunstancial, na medida em que a obra central foi *Caminhos Divergentes* e o tema da judaicidade.

qual irá iluminar um aspecto fundamental do modo como a autora pensa a relação ética em meio à diferença.

O conjunto de ensaios que compõem a obra *Precarious Life*<sup>6</sup> (BUTLER, 2004) foi escrito por Butler após os eventos de 11 de Setembro e dialogam com os afetos de vulnerabilidade e agressividade que seguiram aqueles eventos traumáticos. Na visão da autora, naquele momento os Estados Unidos da América perdiam uma oportunidade de se redefinirem enquanto parte de uma comunidade global, aderindo, ao contrário, a um discurso nacionalista, aumentando mecanismos de vigilância, suspendendo direitos constitucionais e explicitando ainda mais políticas xenófobas.

Sabe-se que em 21 de março de 2002 o departamento de defesa norte-americano emitiu em conjunto com o departamento de Justiça diretrizes para os tribunais militares que afastam declaradamente os direitos de defesa e de um julgamento baseado em regras básicas de um Estado de Direito definidos na convenção de Genebra. Com isso, foram criados verdadeiros tribunais de exceção nos quais, para usar uma linguagem agambeniana (AGAMBEN, 2004), o governo americano criou uma zona de exclusão da lei, na qual certas pessoas tidas muitas vezes arbitrariamente como suspeitas poderiam ser julgadas sem qualquer critério, por processos obscuros que sequer podem ser qualificados de judiciais (BUTLER, 2004, p. 64).

Duas coisas chamam a atenção da filósofa norte-americana aqui. Primeiramente a situação de profunda fragilidade pela qual passou o povo americano no contexto pós 11/09, quando o medo e a percepção de que as coisas provavelmente nunca mais seriam como antes fez com que muitas pessoas confiassem acriticamente na ampliação dos mecanismos de controle da vida e de combate ao terror ampliados pelo governo. Em segundo lugar, a percepção da própria precariedade, da vulnerabilidade que decorreu daquele trauma não mobilizou uma reflexão mais ampla sobre que tipo de relação e que tipo de condições políticas provocam situações como essas. Todas as pessoas que chegaram a questionar o que os Estados Unidos podem ou poderiam ter feito para que esse tipo de coisa não acontecesse foram acusadas de compactuar com os terroristas. Em outras palavras, ou a pessoa se recusava a pensar nas causas do que aconteceu e simplesmente assumia que os Estados Unidos haviam sido vítima de um terror sem qualquer explicação, ou se acusaria aquela pessoa de estar compactuando com o terror e desrespeitando as pessoas que perderam suas vidas ou perderam parentes próximos nos ataques.

Opondo-se a esse estado de coisas e a essa canalização de afetos para o medo, a vingança e a xenofobia, Judith Butler usa essa situação como exemplo privilegiado para pensar a precariedade

---

<sup>6</sup> Publicada a tradução brasileira, em outubro de 2019: BUTLER, Judith. *Vida precária (Col. Filô): Os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. 1ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

não como uma condição acidental de um povo, mas como a condição fundamental dos seres humanos, que vivem sempre sujeitos a situações às quais não têm controle e que são sempre, em maior ou menor medida, dependentes de outras pessoas.

Isso obviamente não significa que todas as pessoas sintam a precariedade e a vulnerabilidade da mesma forma. Certamente algumas pessoas, alguns grupos como os palestinos em relação a Israel, imigrantes, mulheres, negros etc. podem estar e frequentemente estão sujeitos à vulnerabilidade de modo muito distinto e mais intenso. Mais ainda, se pensarmos na comunidade negra que vive nos bairros periféricos do Brasil, há pessoas cuja vida não importa para o Estado e para parte da sociedade e cujo sofrimento ou mesmo a morte violenta não são passíveis de luto.

Em todo caso, mesmo alguém que não está sujeito a condições mais intensas de vulnerabilidade ainda assim vivencia a precariedade na medida em que todos nós precisamos uns dos outros, precisamos confiar em pessoas desconhecidas e precisamos de uma rede social de auxílio mútuo para os elementos mais básicos de nossa vida.

Frente à experiência de dor e insegurança, de uma fragilidade a qual, em graus diferentes, acompanha a vida de todos nós enquanto seres humanos cujas vidas dependem em alguma medida umas das outras, a resposta política de uma nação e de um povo não deveria necessariamente descambar quase que automaticamente para violência militar e retribuição.

Embora seja importante precisar que Butler escreve no contexto norte-americano, isto é, em diálogo com os norte-americanos e com os eventos que sucederam 11/09, o sustentáculo filosófico de seu argumento possui uma importância que obviamente transcende a discussão contextual norte-americana.

Do mesmo modo como a autora viria a construir posteriormente em sua obra *Caminhos Divergentes – Judaicidade e crítica do sionismo* com relação ao Estado de Israel e sua política belicista frente à Palestina, o argumento político local é sustentado por uma compreensão filosófica e ética que está para além da discussão.

Juntamente com a construção do elemento precário da vida e da necessidade do outro, Butler reflete também, baseada em tal premissa, sobre a razão pela qual damos uma importância maior a certas vidas do que a outras, isto é, porque a dimensão de precariedade da vida que tanto nos atemoriza acaba nos levando a nos fechar e, em busca de proteção, passar por cima de outras vidas, consideradas menos importante ou menos dignas, o que Giorgio Agamben chamaria de vidas matáveis ou de *Homo Sacer*.

É importante transcrever aqui as palavras belíssimas e fortes de Butler acerca da precariedade da vida e seus possíveis significados políticos:

The question that preoccupies me in the light of recent global violence is, Who counts as human? Whose lives count as lives? And, finally, What matches for a grievable life? Despite our differences in location and history, my guess is that it is possible to appeal to a "we," for all of us have some notion of what it is to have lost somebody. Loss has made a tenuous "we" of us all. And if we have lost, then it follows that we have had, that we have desired and loved, that we have struggled to find the conditions for our desire (BUTLER, 2004, p. 20).<sup>7</sup>

Na leitura da autora, seguiu-se aos eventos de 11 de Setembro um clima de censura e anti-intelectualismo, no qual qualquer pessoa que se atreveu a pensar nas razões que puderam ter levado ou contribuído com os ataques foram imediatamente acusadas de estarem tentando escusar ou justificar os ataques. É como se o horror dos ataques e a força do trauma fosse tão profunda que qualquer discussão passa a ser vista como tentativa de relativizar o acontecido.

Frente a isso, Butler insiste em mostrar que justamente o caráter irrepetível e traumático de um evento drástico tem o poder de nos impelir a pensar sobre nossa situação histórica e sobre os elementos que podem ter de alguma forma nos levado onde estamos. Isso não significa estabelecer uma completa relação de causalidade histórica, empobrecendo a leitura dos fenômenos e reduzindo-os a esses elementos. Ao contrário, trata-se justamente de ampliar o leque de nossa percepção e dar uma outra roupagem à gramática dos conflitos, que possa perceber o modo muitas vezes sufocamos os canais de diálogo e, na tentativa de proteção, desistimos de ser uma comunidade global e aderimos a um suposto discurso nacionalista de proteção por meio da agressão.

Enquanto movimento político, ecoa aqui a conhecida perspectiva da promessa em Hannah Arendt. Para a filósofa alemã, o medo e o desejo de dominar a incerteza do futuro levam, ao contrário da fundação da lei heterônoma hobbesiana, à confiança no outro e vontade de agir de comum acordo. Embora os fundamentos filosóficos e mesmo políticos da coabitação sejam distintos, a própria Butler recupera muitos argumentos de Arendt no já acima citado *Caminhos Divergentes*.

Sobre o luto, após citar a perspectiva freudiana segundo a qual o luto implicaria na substituição de algo perdido por algo diferente que funcionaria como um “colocar no lugar”, Butler

---

<sup>7</sup> “A questão que me preocupa, à luz da violência global recente, é: quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *concede a uma vida ser passível de luto?* Apesar de nossas diferenças de lugar e história, minha hipótese é que é possível recorrer a um “nós”, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um tênue “nós”. E, se perdemos, logo tivemos, desejamos e amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo” (in: BUTLER, Judith. *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019).

propõe uma perspectiva do luto como a aceitação de que algo em nós mudou para sempre, de que nós mudamos para sempre. Passar pelo luto seria então passar por uma transformação cujo completo resultado não se sabe antecipadamente. Nesse trecho, Butler sugere que talvez seja melhor dizer que alguém se submete (*submitting*) a uma transformação, possivelmente apontando para o fato de que se trata de um processo ativo, embora o fim ao qual se chega não seja previamente estipulado pelo agente.

Em outras palavras, não há como se pensar antecipadamente que se vai passar por algo ruim e se vai transformar em algo específico. A própria possibilidade de uma escolha antecipativa é desconstruída em algum nível bem fundamental.

Talvez um exemplo interessante para ilustrar o argumento de Butler possa ser extraído do filme “A liberdade é Azul”, que constitui a chamada trilogia das cores dirigida por Krzysztof Kieslowski (KIESLOWSKY, 1993). Após um trágico acidente em que morrem seu marido e sua filha, a modelo Julie (Juliette Binoche) decide abandonar tudo e viver uma vida solitária e reclusa. Tal solidão é abandonada posteriormente quando Julie resolve se envolver com uma obra musical inacabada de seu falecido marido. Para além de todos os elementos trazidos pelo filme cuja discussão aqui não cabe, o filme mostra como o processo de luto e de dor é ao mesmo tempo destrutivo e construtivo, na medida em que o luto pode também ser canalizado como um caminho para a liberdade e para a criatividade. Talvez possa colaborar para o pensamento entender a palavra grega *sèma*, que significa ao mesmo tempo *túmulo* e *signo*, de modo que possa se fazer a relação de que a criação de significação é também um trabalho de luto, sendo assim, túmulo e palavra se revezam nesse trabalho de memória, fundante na luta contra o esquecimento (GAGNEBIN, 2018, p. 45).

## **2 A crítica de Butler ao nacionalismo**

Em seu livro *Caminhos Divergentes - judaicidade e crítica do sionismo*, (2017), Butler buscou integrar uma série de elementos éticos, políticos e filosóficos para pensar uma ética diaspórica de coabitação, cujo núcleo fundamental esteja ancorado no reconhecimento do outro e não no pertencimento a uma nação ou a uma raça.

Embora o título remeta à judaicidade e o livro em grande parte mobilize recursos judaicos para a crítica da violência de Estado cometida por Israel em face do povo palestino, a autora logo na introdução afirma que “por mais importante que seja estabelecer oposições judaicas ao sionismo,

isso não pode ser feito sem um movimento crítico que questione a suficiência de um quadro de referência judaico” (BUTLER, 2017, p. 12).

É verdade que Butler mobiliza na maior parte do livro discussões com autores judeus como Hannah Arendt e a crítica ao Estado nação, Levinas e a interpelação do outro, Benjamin e o messianismo judaico etc. No entanto, mesmo quando o faz é para buscar no núcleo da judaicidade o elemento não judeu, ou melhor, para mostrar que a convivência com o não judeu fez parte da tradição judaica desde o princípio.

Há indubitavelmente uma questão política fundamental permeando o argumento de Butler, a saber a defesa não apenas da possibilidade, mas da obrigatoriedade ética de se empreender uma *crítica judaica* à violência de Estado israelense, sem que tal crítica seja taxada de antissemita. A filósofa sabe que precisa trilhar esse caminho com cuidado, pois de fato muitas críticas a Israel são antissemitas e podem despertar o elemento de antissemitismo que permanece presente em diversas culturas. Mesmo assim, lhe parece imprescindível mostrar que a ética sionista não esgota o judaísmo.

Na já citada conferência sobre Kafka (BUTLER, 2011), Butler lembra que Israel não pode falar pelo povo judaico e pela cultura judaica como um todo tanto porque há judeus que não vivem e não se sentem representados por Israel quanto porque nesse Estado não vivem apenas judeus, razão pela qual seu governo deveria considerar também os outros povos que lá vivem e que merecem representatividade política.

Talvez uma das saídas possíveis seja considerar *o que significa derivar esses princípios a partir de recursos judaicos*. Em verdade, se poderia perguntar se os princípios de justiça e igualdade que estão em jogo em qualquer crítica ao Estado de Israel sempre derivam parcialmente desses vários recursos culturais e históricos específicos e, apesar disso, não “pertencem” exclusivamente a nenhum deles.

Seria possível dizer que tais princípios derivam de recursos culturais específicos, mas isso não significa que pertençam exclusivamente à tradição de que derivam. Com efeito, para que um conceito de justiça derive de uma tradição específica, ele precisa de algum modo se afastar dessa tradição, demonstrar sua aplicabilidade fora dela (BUTLER, 2017, p. 13).

Então, embora seja preciso contestar o controle hegemônico que o sionismo exerce sobre a judaicidade, é igualmente necessário contestar a subjugação colonial que o sionismo tem exercido sobre o povo palestino. Na verdade, não nos preocuparíamos com o primeiro movimento hegemônico (judeu=sionista) se não nos preocupássemos primeiramente com o fim da história de subjugação (BUTLER, 2017, p. 14).

Tendo em vista isso, igualdade, justiça, coabitação e crítica da violência do Estado só podem continuar sendo valores judaicos se não forem exclusivamente valores judaicos. Desse modo, a dispersão é uma condição de possibilidade para pensar a justiça; a questão é entender as implicações éticas e políticas de uma relação com alteridade que é irreversível e definidora, sem a qual não se pode dar sentido a termos tão fundamentais quanto igualdade ou justiça.

O afastamento ético de si não é a mesma coisa que a aniquilação de si, nem o mesmo que correr o risco de aniquilação. Butler afirma que nada nos faz correr mais risco de agressão do que instituir, por meios violentos, modos de subjugação colonial que negam à população subjugada direitos básicos de autodeterminação. E, então, a dispersão<sup>8</sup> é pensada não só como situação geográfica, mas também como modalidade ética, então ela é justamente o princípio que deve ser entendido por Israel/Palestina, que deve ser “posto ali na terra” a fim de fundamentar uma ordem política em que *nenhuma religião ou nacionalidade reivindique soberania sobre a outra - soberania dispersa* (BUTLER, 2017, p. 15).

Se o *ser judeu* já é ter entrado em certo modo de relacionalidade, então o *ser* abre caminho para um “modo de relacionalidade”.

A relacionalidade em jogo é do tipo que “interrompe” ou desafia o caráter unitário do sujeito, sua igualdade a si mesmo e sua univocidade. Em outras palavras, alguma coisa acontece com o “sujeito” que o desloca do centro do mundo; uma exigência de outro lugar reivindica a mim, exerce sua pressão sobre mim, ou o mesmo me divide desde dentro, e é somente ao fissurar quem sou que tenho a chance de me relacionar com o outro (BUTLER, 2017, p.16).

Nesse diapasão, os projetos de coexistência só podem começar com a desarticulação do sionismo político. Tenta-se então afastar o lugar da tradução<sup>9</sup> no encontro ético tanto em parte dos recursos judaicos quanto adaptá-lo e reformulá-lo para a filosofia política, por meio de dois esforços: (1) tomar a tradição judaica como um ponto de partida para o próprio pensamento da autora; e (2) tentativa de romper com um discurso comunitário que não tem como fornecer recursos suficientes para a vida em um mundo de pluralidade social ou o estabelecimento de uma base para a coabitação com a diferença religiosa e cultural. Dessa concepção da relação ética segue-se uma reconceituação tanto dos vínculos sociais quanto das obrigações políticas que

---

<sup>8</sup> Sobre isso, a autora desenvolve que a ideia de que a *dispersão* é uma ameaça aos judeus que deve ser superada costuma se basear na noção de que a “dispersão” é uma forma de exílio da terra natal.

<sup>9</sup> Voltar-se para a questão da tradução põe em risco dois tipos de problemas. Por um lado, poderíamos considerar que a tradução é uma integração de significados religiosos em quadros seculares estabelecidos, por outro, seria possível considerar que a tradução é uma tentativa de encontrar uma linguagem comum que transcenda os discursos particulares.

nos levam para além do nacionalismo – o que faz com que se possa estabelecer um “lugar para o não-eu”.

A tradição só trava algum tipo de contato com a alteridade, com o campo do “não-eu”, quando deslocada e transposta de uma configuração espaçotemporal para outra. O que adoto de Lévinas é a afirmação de que esse contato com a alteridade dá vida à cena ética, a relação com o outro que me compele. Desse modo, o abismo na tradução torna-se a condição de contato com o que está fora de mim, o veículo para uma racionalidade ex-tática, e a cena em que uma linguagem encontra a outra e algo novo acontece (BUTLER, 2017, p. 21).

Faria mais sentido, então, que a exigência destes fizessem parte da estrutura de troca pela qual a linguagem opera, tomando o cuidado de reconhecer que essa própria estrutura também possui uma linguagem. E, nesse sentido, há situações em que a troca (a) não é realizada de nenhum modo; (b) é definida por um conjunto já pré-estabelecido; (c) pode ser multiplamente realizada; ou (d) pode ser realizada de maneira errônea, sem considerar certas condições específicas<sup>10</sup>. Contudo, a autora afirma que para que se possa reclamar sobre isso, precisa-se ter algum senso de sua própria condição (BUTLER, 2017, p. 18-19).

É impossível conseguir o acesso a uma tradução, por meio pelo qual se tenta um retorno histórico ao tempo e ao lugar do conjunto original. Pelo contrário, só nos é possível voltar para o que a tradução nos disponibiliza, nos ilumina, no presente. Desse modo, a perda do original é a condição de sobrevivência de determinada exigência transmitida pela linguagem e através do tempo.

O que a autora então tenta entender é como o exílico – *diaspórico* – está incorporado na ideia de judaico, em termos históricos, não analíticos. “Ser judeu” é estar se afastando de si mesmo, fadado a progredir ética e politicamente em um mundo dos não judeus, onde há uma heterogeneidade irreversível (BUTLER, 2017, p.24). A ideia de exílio na cultura judaica caracteriza uma população que perdeu lugar e não foi capaz de retornar a outro (sionismo), e por outro lado, o *diaspórico* funciona de modo diferente, significando uma população que depende coabitação com os não judeus. E assim, a autora elucida:

A única maneira de lutar contra a equação que associa a crítica de Israel ao antissemitismo é mostrar clara e repetidamente, e com um forte apoio coletivo, que a crítica de Israel é justa e que todas as formas de antissemitismo, assim como outras formas de racismo são absolutamente inaceitáveis. Somente quando essa dupla posição se tornar legível no discurso público é que será possível “apreender” uma esquerda judaica, não sionista, e, portanto, uma esquerda judaica/não judaica que possa se colocar como “parceira pela paz” (BUTLER, 2017, p. 29).

---

<sup>10</sup>Aqui, o mandamento é um excelente exemplo: se o ser tiver e assumir uma exigência ética que lhe é dada, precisa ser capaz de discernir a linguagem em que ela me é passada e descobrir meu caminho dentro de seus termos.

Essa questão remete a um ponto que Butler traz de volta no sétimo capítulo da obra ao analisar a preocupação política de Primo Levi ao recontar a história da *Shoah*. O grande desafio é trazer à tona a memória do horror indizível da *Shoah* sem que com isso se permita que Israel use politicamente dessa narrativa para legitimar quaisquer políticas de Estado, por mais violentas que sejam (BUTLER, 2017).

Em outras palavras, a perseguição histórica ao povo judeu, a importância de sua proteção e do reconhecimento de sua cultura não leva necessariamente à defesa do Sionismo. Para Butler, tais elementos na verdade *contrariam* o raciocínio sionista, velando os elementos que permitem um diálogo com a alteridade e uma ética da coabitação dentro da própria tradição judaica.

## 2.1 Odradek

Odradek (KAFKA, 1994) é um pequeno e indefinível ser, que tem mais ou menos o formato de um carretel de linha, achatado e em forma de estrela, feito de pedaços de elementos que não se combinam, e que sob certo auxílio pode ficar em pé como se tivesse duas pernas. Kafka afirma que Odradek pode já ter sido humano, mas hoje não se sabe mais o que seja. Quando perguntado, Odradek por vezes ri e diz que vive em domicílio incerto e ri, mas um sorriso estranho, que soa como um sussurro de folhas secas.

A partir de Walter Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin aduz que Odradek nos convida a um desafio interpretativo, pois é inútil esperar que esses enigmas sirvam como símbolos ou metáforas para algo perfeitamente conhecido que possa ser descoberto como uma espécie de desvelamento (GAGNEBIN, 2015, p. 13). Ao contrário, o texto nos convida a um outro tipo de leitura, na qual um traço liga ao outro e nos leva à visão de um estranhamento, uma deformação que põe em suspenso a função simbólica da linguagem.

Dentro da mesma tradição de leitura, Judith Butler buscará em Odradek aquilo que Walter Benjamin chama de leitura messiânica de Kafka, a saber a possibilidade de pensar em uma outra espécie de temporalidade histórica que não seja contínua e homogênea, mas uma “temporalidade alternativa” (BUTLER, 2017, p. 107).

Lembrando a última frase das Teses de Benjamin, na qual se lê que cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias, Butler interpreta esse trecho como “uma formulação maravilhosamente kafkiana, que sugere que o messiânico tem de ser entendido quase como uma

aposta” (BUTLER, 2017, p. 107). O objetivo da autora é imaginar como seria se a história dos oprimidos entrasse, interrompesse o presente que se desdobra inexoravelmente.

É importante perceber que a história do sofrimento dos oprimidos não é um momento estático em um passado esquecido, mas continua ao mesmo tempo em que o apagamento continua. Lendo Butler pela lente das teses benjaminianas, isso significa não apenas que os oprimidos continuam sendo oprimidos, mas que o próprio passado como tal não se encontra estático, mas depende exatamente das lutas do presente para ter seu sentido. Cada porta que poderia ter sido aberta para permitir a entrada do Messias poderia ter modificado o passado que lampeja breve, mas intensamente.

Butler pensa o contínuo apagamento dos oprimidos também no contínuo recontar da história. No caso de Israel, o permanente relato de uma história de retorno triunfal do povo de Israel que apaga uma história alternativa, na qual as famílias perderam as casas onde já seus pais e avós haviam vivido e agora precisam escutar que a despossessão representou o desfecho de um retorno há muito esperado. Nesse sentido, a crítica perpassa o resgate de uma história alternativa, contada com outras palavras sob outro ângulo.

Os palestinos chamam *Al Nakba* ao mesmo evento acontecido em 1948, o qual para eles representou o começo de um êxodo em massa que afetaria mais de 700.000 pessoas. No argumento de Butler, perceber os cacos da história implica apropriar-se também dessa história alternativa, dessa outra forma de contar e de nomear.

A influência filosófica mais forte aqui é novamente Walter Benjamin, dessa vez com o texto a respeito da linguagem em geral e linguagem dos homens (BENJAMIN, 2011). Butler extrai o trecho no qual se lê que a sobrenomeação é o fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e se pergunta se não seria um erro tomar uma língua nacional como meio privilegiado para nomear (BUTLER, 2017, p. 113).

A questão fundamental aqui se refere à aporia encontrada na busca de uma nomeação tão correta que pretenda capturar completamente seu objeto, sem perceber a existência de outras formas de nomear o mesmo objeto, outras línguas capazes de iluminar outros elementos (BUTLER, 2017, p. 113). O nacionalismo aparece aqui então como uma tentativa de contar uma história por meio de uma língua privilegiada, obscurecendo a possibilidade da construção de um diálogo em que a pluralidade das formas de nomear é assumida e aceita como um meio menos excludente de comunicação.

## 2.2 A construção (*der Bau*)

Por fim, trar-se-á aqui o conto *A Construção (der Bau)*, de Franz Kafka (KAFKA, 1994). Ressalte-se que o intuito aqui não é explicitar os fatos que acontecem na narrativa em si, e com isso tentar exemplificar a argumentação que se trouxe ao longo da discussão, em verdade, se torna necessário explicitar que é no modo de narrar que se percebem as fissuras da tradição.

A narrativa e o ato de narrar, ao longo dos tempos, passaram por um *declínio de experiência (Verfall der Erfahrung)*, tal qual já pressagiava Benjamin em *O Narrador* (BENJAMIN, 1987). A possibilidade de uma tradição compartilhada, retomada e transformada, revivida em cada geração, é importante no sentido da transmissão e transmissibilidade.

Comenta Gagnebin que o frankfurtiano não utiliza a fábula do vinhateiro – ao longo da construção do argumento sobre a perda da experiência – para fins moralizantes, mas foca na *encenação da narrativa* (GAGNEBIN, 2019, p. 50). Benjamin constata que tal forma de narrar está definhando:

A arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um “sintoma de decadência” ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (BENJAMIN, 1987, p. 201).

Ao mesmo tempo que em *O Narrador* Benjamin constata o fim da narração tradicional, também esboça a ideia de um outro tipo de narração, aquela das ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos da tradição que se desfalece em migalhas. E, “para Benjamin, Kafka encarna, sem dúvida, uma das possibilidades contemporâneas desse novo narrador” (GAGNEBIN, 2019, p. 53).

A perda da transmissibilidade e o privilégio de determinadas narrativas, em uma tentativa de contar uma história homogênea de uma nação também são igualmente destacadas por Butler:

À medida que a nação homogênea avança, ela não só encobre a história do passado; ela continua cuspidando e empilhando as pessoas que não têm mais o apoio de uma história que as estabeleceria como sujeitos. Elas são, na verdade, expelidas da nação como entulho, indiscerníveis de uma paisagem cheia de lixo (BUTLER, 2017, p. 107).

Assim, embora não mencionado por Butler, a crítica à tentativa de prender a narração em uma linguagem supostamente privilegiada, que reclama o posto de única narrativa de determinado evento histórico pode ser iluminada a partir de *der Bau*.

Também traduzido como “A toca”, o texto conta a história de um animal (possivelmente uma toupeira) que passa seus dias tentando construir um esconderijo impenetrável. O animal vai se certificando da impossibilidade de invasão externa por meio de uma série de armadilhas e falsas entradas, cavando cada vez mais fundo até ficar satisfeito com construção e convencido de que está completamente protegido. Entretanto, além de nunca estar satisfeito com a proteção, o animal não percebe que aquilo em que acredita sua segurança pode ser sua ruína, pois ao se isolar completamente de fora ficou vulnerável aos ataques internos que acabaram por destruí-lo.

É possível e de fato há uma série de leituras desse conto como uma metáfora para a angústia do escritor e a tentativa de fechar uma sempre incompleta narrativa. Há aqui, contudo, possivelmente uma passagem privilegiada para pensar, com Butler, a aporia da linguagem única e do nacionalismo, que justamente ao tomar apenas para si o papel de narrador acaba destruindo a pluralidade que poderia ser construída por meio de uma percepção da pluralidade constituinte dos povos, tirando assim das sombras as vozes que foram silenciadas e permitindo-lhes participar da construção da narrativa.

Como lembram Deleuze e Guatarri em *Kafka: por uma literatura menor* (DELEUZE, GUATARRI, 2017), o escritor era um judeu tcheco que fora forçado desde criança a usar o alemão, tendo sempre com sua língua oficial uma relação de estranhamento, de estrangeiro. Assim, a escrita de Kafka é política por natureza na medida em que toma a língua de uma maioria e a maneja para que a voz de uma minoria seja ali ouvida, que é mais ou menos o que fazem os negros nos Estados Unidos com o inglês, para citar mais uma vez a leitura.

Em todo caso, assim como no exemplo de Butler, no qual um egípcio possui um papel constituinte na tradição do judaísmo, a República Tcheca e a Alemanha são elementos constituintes na literatura Kafkiana. Será que isso significa que tal literatura não é judaica?

Na conferência *Who Owns Kafka* (BUTLER, 2011), Butler lembra a intenção do Estado de Israel de se apropriar do acervo de Kafka sob o argumento de se trata de um escritor judeu. Se isso é verdade, e sem dúvida o é, isso significa que elementos não-judaicos fazem parte daquilo que se pode chamar literatura e até mesmo cultura judaica.

Butler recusa a premissa sartreana de que o antissemitismo cria o judeu, buscando ao contrário formular a já citada ética diaspórica, na qual o judeu como tal precisa ser compreendido a partir de sua relação com o outro, do acolhimento do outro como constituinte do si próprio.

Se isso é verdade, fica claro então porque a filósofa norte-americana de ascendência judaica entende que uma crítica ao Sionismo é não apenas possível, como obrigatória. Fica claro também o argumento segundo o qual essa crítica precisa transcender o quadro de referência do judaísmo. Sustentar algo distinto significaria continuar velando o apontamento para a pluralidade e para a coabitação que se encontram escondidos no coração da tradição judaica.

### **3 Conclusão**

Articular a questão do nacionalismo, do sionismo, da coabitação e da percepção da precariedade no pensamento de Judith Butler não é uma tarefa simples. Em primeiro lugar, a autora possui uma série de escritos que de algum modo tocam nessas questões e no presente artigo não foi possível reunir todos. Além disso, vários dos elementos aqui trazidos, como por exemplo a questão da precariedade e do luto, dependeriam para maior aprofundamento da consulta a outras fontes como, nesse caso, a perspectiva freudiana de luto e melancolia. Tais elementos, em todo caso, extrapolariam a pretensão dessa pesquisa.

Em todo caso, acreditamos que se encontram aqui alguns elementos importantes para compreender os referenciais conceituais por meio dos quais a filósofa se aproxima da questão do nacionalismo e assume um papel político e teórico enquanto judia crítica da violência de Estado Israelense.

Como dito também desde a introdução, não foi nossa intenção falar precipuamente da questão do conflito entre Israel e Palestina, cujo aprofundamento exigiria que se consultasse uma enormidade de outras fontes, inclusive aquelas que se opõem à leitura de Butler. O propósito foi tão somente apresentar argumentos a respeito de uma ética da diáspora e da coabitação. Obviamente que tais elementos tornam intransponível um diálogo com um quadro de referência judaico, mas a ele não se restringem.

Quanto ao uso de Franz Kafka enquanto uma narrativa iluminadora de algumas questões, essa escolha se deu justamente porque, como menciona Butler a respeito de Primo Levi, acreditamos que algumas das tensões e aporias mais fundamentais da política contemporânea são sutis ao ponto de não se deixarem captar pelo discurso objetivo e técnico do relatório, sendo a

narrativa uma forma privilegiada de colocar a questão. Isso faz ainda mais sentido quando se pensa em Kafka, cuja escrita foi por si só um radical exercício de desterritorialização e enfrentamento do desafio de narrar uma época em que a capacidade referencial da linguagem não mais dá conta de descrever os estranhos tempos em que vivemos.

### Referências bibliográficas

A LIBERDADE é Azul. Direção de Krzysztof Kieslowsky. França, 1993. (94 min.).

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas. Volume 1*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p.49-73.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.

\_\_\_\_\_. *Who Owns Kafka?* Londres: London Review of Books. v. 33, n. 5, mar/2013. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n05/judith-butler/who-owns-kafka>. Acesso em: 26 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles, GUATARRI, Felix. *Kafka. Por uma literatura menor*. Trad. Cíntia Vieira da Silva. 3ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Deslocamentos e deformações em Kafka*. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IX, n. 17 (jul-dez/2015), pp. 1-14.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sôia Salztein. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Lembrar escrever esquecer*. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

KAFKA, Franz. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Trad. Modesto Carone. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

\_\_\_\_\_. *A Construção*. Trad. Modesto Carone. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994b.