

# VIOLÊNCIA (E) ÉTICA: UMA CONEXÃO DESAFIADORA EM JUDITH BUTLER

*Samara Almeida de Oliveira*

Mestre em Processos Socioeducativos e Práticas Escolares  
pela Universidade Federal de São João Del-Rei

*Wanderley Cardoso de Oliveira*

Universidade Federal de São João Del-Rei

**Resumo:** O presente estudo tem como intuito explorar a concepção de Violência Ética a partir de Judith Butler (EUA, 1956). Nesse viés, a discussão se inicia com uma definição de violência e ética, ao mesmo tempo em que se identifica distanciamentos e aproximações entre estes conceitos tão adversos entre si. Não obstante, partindo da compreensão de que para ser ético é preciso opor-se à violência, emergem as questões: como se configuraria uma 'violência ética'? E que formas de existência têm sido produzidas a partir dela? O que nos leva ao conceito de abjeto. Difundido por autores no campo da filosofia e da psicanálise, a concepção de abjeto é resgatada por Butler e usada para nomear os corpos excluídos que não se enquadram às normas hegemônicas e que, conseqüentemente, sofrem violência ética. Por fim, o posicionamento crítico e a política da não violência são apresentados como possibilidades de resistência à esta violência que, não física, possui efeitos particularmente danosos.

**Palavras-chave:** Violência, ética, abjeto, reconhecimento, resistência.

**Abstract:** This study aims to explore the conception of Ethical Violence from Judith Butler (USA, 1956). In this bias, the discussion begins with a definition of violence and ethics, while identifying distances and approximations between these concepts that are so adverse to each other. However, starting from the understanding that to be ethical one must oppose violence, the question emerges of how an 'ethical violence' would be configured and what forms of existence have been produced from it – Which leads us to the abject. Widespread by authors in the field of philosophy and psychoanalysis, the conception of abject is rescued by Butler and used to name excluded bodies that do not fit hegemonic norms and that, consequently, suffer ethical violence. Finally, the critical position and the policy of non-violence are presented as possibilities of resistance to this non-physical violence, which has particularly harmful effects.

**Keywords:** Violence, ethics, abject, recognition, resistance.

## Introdução

Muito se debate, hoje em dia, acerca da violência que, há tempos, tem se confirmado como um dos principais problemas sociais. Pensar a questão da

violência implica, portanto, pensar em questões sociais, políticas, éticas, etc.; e é nesse cenário que Judith Butler desenvolve suas reflexões a respeito de como determinadas populações se encontram em posição de constante vulnerabilidade e precarização de si - entre outras formas de violência socialmente impostas.

Tomando como ponto de partida tal perspectiva, pretendemos explorar uma ideia de violência que se afasta da concepção de violência física. Seguindo o caminho trilhado pela filósofa americana, buscaremos, neste estudo, compreender como se configura o conceito de ‘violência ética’, termo usado contemporaneamente em discussões sobre filosofia política e que, cada vez mais, tem ganhado protagonismo na obra de Judith Butler, de modo especial em “*Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*” (2015), como o próprio título preconiza.

Uma vez estabelecidos os objetivos que nos darão direcionamento, algumas questões parecem emergir, como: no que consiste a violência ética? Em que ela se difere de outras formas de violência? Qual a relação entre violência ética e ‘quadro normativo’? Em que condições estamos suscetíveis à algum tipo de violência ética? Todos os sujeitos são – igualmente – suscetíveis à violência ética? Tais perguntas, embora não apresentem (a princípio) respostas que possam contemplar sua amplitude crítica, poderão, certamente, nos ajudar nas reflexões que se sucederão ao longo deste artigo.

## 1. Violência e ética em disputa

O termo ‘violência ética’ nos parece, à primeira vista, imbricado de certa contradição, uma vez que, separados, violência e ética são tradicionalmente concebidos como conceitos adversos. Assim, a própria pretensão de que existe uma relação entre violência e ética nos leva a pensar nas especificidades dessa concepção. Levando-se em consideração esses aspectos e conscientes também do desafio de um tema tão caro à filosofia butleriana, partiremos de uma breve contextualização dos conceitos em foco, começando pelo ‘problema’ da violência.

Segundo Michaud (1989), há violência quando:

(...) numa situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou várias pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas

posses, ou em suas participações simbólicas e culturais (MICHAUD, 1989, p. 11).

Na definição acima o autor explicita, primeiramente, que a violência se dá “numa situação de interação”, o que nos leva às questões sociais. Há violência quando nas relações sociais se promove uma agressão (física ou não). Entretanto, embora alguns autores defendam que “toda sociedade humana apresenta fenômenos de violência, mesmo com limites de tolerância distintos” (ALBORNOZ, 1997, p. 18), não se pode afirmar que a violência seja intrínseca às relações sociais.

Nesse viés, na linha do pensamento arendtiano, Ruíz (2014, p. 30) reafirma que: “A violência não é essencial ao governo nem aos grupos sociais”. Em outros termos, poderíamos dizer que a violência em si não é inerente ao Estado, aos grupos sociais e aos indivíduos; ela é exercida a partir do interesse destes, mas não é algo de que a existência humana dependa<sup>1</sup>. E é por não ser exatamente necessária à nossa existência e/ou um fenômeno natural, que ela precisa constantemente de uma justificação.

Em sua obra intitulada *Sobre a violência* (2011), Hannah Arendt defende essa necessidade de justificativa da violência que, entre outros fatores, a difere do conceito de poder<sup>2</sup>. Nas palavras da filósofa judia alemã: “A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada” (ARENDRT, 2011, p. 40-41), tampouco, parte da essência humana. Todavia, ao mesmo tempo em que precisa ser justificada, a violência, segundo Arendt (2011), só pode ser justificada em duas situações: pelo indivíduo, em uma situação de legítima defesa, ou pelo estado, quando alguém desafia a lei. Contudo, apesar do que Arendt nos diz, podemos facilmente identificar outros contextos em que se busca justificar a violência exercida.

Em seu mais recente livro, *The Force of Nonviolence: Na Ethico-Political Bind* (2020b)<sup>3</sup>, Judith Butler denuncia a violência estatal que, por vezes, é justificada em defesa dos abusos cometidos pela polícia. Ao citar como exemplo as manifestações de violência racial contra pessoas negras, a filósofa americana comenta que

---

<sup>1</sup> “Nem a violência, ou o poder, são fenômenos naturais, isto é, manifestações de um processo vital; pertencem eles ao setor político das atividades humanas” (ARENDRT, 2011, p. 52).

<sup>2</sup> Arendt afirma que o poder é legítimo e por isso não precisa de justificativa, ao contrário da violência que, por não ser legítima e não ter um fim em si mesma, precisa ser justificada.

<sup>3</sup> Traduzido no Brasil pela editora Boitempo, em 2021, com o título: *A força da não violência: um vínculo ético-político*.

(...) [é] ao mesmo tempo curioso e aterrorizante perceber como a defesa da violência funciona em tais condições, pois o alvo tem de ser representado como uma ameaça, um poço de violência real ou concreta, a fim de que a ação letal da polícia pareça autodefesa” (BUTLER, 2020b, p. 21).

Compreende-se, portanto, que, se a violência só é justificável socialmente “em uma situação de autodefesa”, então, nessa lógica, o negro que sofre a violência estatal precisa necessariamente ser apresentado como um sinal de ameaça. Pois, se ele é uma ameaça, é justificável que sofra reprimenda pela força policial. Por outro lado, se ele não for representado e reconhecido pela sociedade como uma ameaça, então a violência policial terá sido mera agressão, sujeita a contestação social.

Nesse viés, ao pensarmos como exemplo as operações policiais nas favelas brasileiras, nas dezenas de mortos - em sua maioria, negros, pobres, e “alheios à norma nacional” (BUTLER, 2021, p. 20) – e nas diversas justificativas do governo para tais atos, podemos perceber como as reflexões de uma autora americana relaciona-se intimamente com nossa realidade nacional, o que, por sua vez, revela um problema de caráter bem mais amplo do que se pode imaginar a princípio.

Em seguida no texto, Butler (2021) complementa sua análise ao dizer que, nessas situações, “[s]e a pessoa não estava fazendo nada comprovadamente violento, talvez ela seja simplesmente representada como violenta, como um *tipo* violento de pessoa” (p. 21, grifo da autora). Tomando como exemplo o “favelado”, frequentemente associado a imagem de bandido, violento, traficante, etc., podemos nos questionar: quantas vezes esses estereótipos não funcionam como justificativa para a violência sistêmica? De outro ponto de vista - como inferiria Butler - será que o assassinato de um ‘favelado’, pela polícia, nos causa tanto impacto quanto nos causaria o assassinato de outros sujeitos? Enfim, será que a violência contra alguns grupos sociais nos parece mais justificável (e aceitável) que a violência contra outros?

Ainda sobre essa questão, quando Butler diz que em determinadas situações a pessoa pode simplesmente ser representada como “um *tipo* violento de pessoa”, podemos entender que essa representação funciona também como uma forma de enquadramento. E quando alguém é enquadrado socialmente como violento, como ameaça à sociedade e às outras pessoas, é difícil para nós enxergarmos-lo para além dessa moldura.

Ao refletirmos sobre tais questões e levando em conta as contribuições teóricas aqui mencionadas, podemos inferir que atualmente a justificativa da violência, por vezes, parece depender mais de quem seja o sujeito vítima da violência, do que em qual situação a violência ocorre. Ou seja, quando a violência é cometida contra determinados grupos sociais, ela parece ser mais facilmente justificada. Enquanto, por outro lado, a violência contra um “bom cidadão” dificilmente (ou, quase nunca) poderá ser justificada, independente das circunstâncias.

Não obstante, segundo Rocha (2001): “O grande perigo da violência, mesmo quando justificada, é que, ao ser utilizada, seus meios frequentemente sobrepujam os fins” (p. 313); Butler compartilha dessa ideia ao tecer críticas às justificativas para o uso da violência. Em *A força da não violência* (2021) a filósofa americana defende que a violência, que à primeira vista pode parecer um mero instrumento ou “uma *techné* a ser descartada quando o objetivo tiver sido alcançado, acaba se tornando uma práxis: um meio que postula um fim no momento em que é atualizado” (BUTLER, 2021, p. 32, grifo da autora).

Nesse mesmo sentido, com Arendt (2011) compreendemos, que “[a] prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (100-101), por conseguinte, “[q]uando qualquer um de nós comete atos de violência, está – nesses atos e por meio deles – criando um mundo mais violento” (BUTLER, 2021, p. 32). Entendemos, portanto, que, por mais bem desenvolvidas que sejam suas justificativas, a violência está fadada à produção de um mundo sempre menos pacífico.

Em outro texto, Butler (2015a) apresenta a seguinte definição da violência:

A violência não é uma punição justa que sofremos, tampouco uma vingança justa pelo que sofremos. Ela delinea uma vulnerabilidade física da qual não podemos escapar, que não podemos finalmente resolver em nome do sujeito, mas que pode ajudar a compreender que nenhum de nós está delimitado por completo, separado do todo, mas sim que estamos todos em nossa própria pele, entregues nas mãos dos outros, à mercê dos outros (BUTLER, 2015a, p. 131).

Desse modo, podemos perceber que a violência se evidencia de diferentes formas: seja física, ou através de uma vulnerabilidade implícita ou explícita e/ou pelo discurso de ódio, afinal, como nos diz Butler: “[é] incontestável que as palavras machucam, e é também irrefutavelmente correto o fato de que o discurso odioso, racista, misógino e homofóbico deve ser

veementemente combatido” (2021, p. 88). E seja, também, pela violência do silêncio socialmente imposto. Nas palavras de Muñoz (2013, p. 283),

(...) a violência parece ligada à produção do silêncio enquanto quebra a palavra, emudece os seres humanos. Esta ação emudecedora se dá de forma múltipla na dimensão cultural (preconceito), econômica (corrupção), familiar, política, social (discriminação, psicológica).

Nesse viés, Butler (2015b) argumenta, porém, que se quisermos considerar as diferentes formas de violência que “emergem no interior da vida contemporânea” (p. 222), mais importante “é saber de que maneira nossas distinções normativas poderiam ser modificadas e de que modo poderíamos comparar e contrastar essas formas de violência” (p. 222).

Em contrapartida, derivada da palavra grega *éthos* que, entre outros (muitos) significados, corresponde às ideias de ‘caráter’ e ‘costume’, a ética, por sua vez, está interligada às regras, princípios e deveres que se concretizam em ações que visam um mundo mais vivível – e, conseqüentemente, menos violento. Nesse sentido, “se as novas leis e os novos costumes deixarem de procurar o *bem da comunidade humana*, a ética entrará em crise por maior que seja o progresso socioeconômico das culturas particulares” (ROCHA, 2007, p. 122, grifo do autor).

Em Butler (2015a), a concepção de ética aparece, de modo singular, em meio as reflexões sobre responsabilidade, relato de si e reconhecimento. Nesse viés, a filósofa propõe que:

(...) a questão da ética surge precisamente nos limites de nossos esquemas de inteligibilidade, lugar onde nos perguntamos o que significaria continuar um diálogo em que não se pode assumir nenhuma base comum, onde nos encontramos, por assim dizer, nos limites do que conhecemos, mas onde ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento: a alguém que está ali para ser interpelado e cuja interpelação deve ser acolhida (BUTLER, 2015a, p. 34).

Butler defende, nesse sentido, que a narrativa que damos de nossa vida é sempre parcial uma vez que “a narrativa começa *in media res*, quando já aconteceram várias coisas que me fazem possível na linguagem” (2015a, p. 55, grifo da autora). Desse modo, o relato que damos de nós mesmos é sempre ‘assombrado’ por algo que não conhecemos, o que, segundo Butler (2015a), impossibilita a explicação do porquê surgiu dessa maneira.

A partir desse ponto de vista a filósofa americana questiona se o fato de, apesar dos melhores esforços, não conseguirmos realizar um relato completo de nós mesmos implica um fracasso ético. No decorrer de suas investigações, Butler (2015a) esclarece, entretanto, que o reconhecimento de que não somos os mesmos em todos os momentos evidencia uma ‘opacidade’ que é inerente ao sujeito. Essa opacidade, por sua vez, contribui também para a própria capacidade do sujeito de conferir reconhecimento aos outros. Nessa lógica, o reconhecimento de que não somos sempre os mesmos implicaria paciência com os outros, e nas palavras da autora: “suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente, da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal o tempo todo e requer que os outros façam o mesmo” (BUTLER, 2015a, p. 60).

Diante disso, Butler (2015a) argumenta sobre como conhecer os limites do reconhecimento é importante para nossa própria identidade, envolvendo também questões éticas. Uma vez que, quando pedimos para conhecer o outro, mas não esperamos uma resposta satisfatória “e deixamos que a pergunta permaneça aberta e perdue, deixamos o outro viver” (BUTLER, 2015a, p. 61). Não obstante, ao consultar a perspectiva adorniana sobre as questões de conduta ética e/ou moral percebemos que, semelhante à violência que também se dá “numa situação de interação”,

[a] conduta ética ou a conduta moral e imoral é sempre um fenômeno social – em outras palavras, não faz absolutamente qualquer sentido falar em conduta ética e moral separadamente das relações entre os seres humanos, e um indivíduo que existe puramente para si mesmo é uma abstração vazia (ADORNO, 2000, p. 19).

Logo, uma conduta ética só é possível, primeiramente, em uma relação social. Eu só me faço ética ao me relacionar com o outro. Esta é, no entanto, talvez a única similaridade entre os conceitos em foco nessa discussão. Pois, tendo em vista que “ética serve para conduzir as ações humanas a respeito das boas ações (virtudes) ou das não-éticas, às más” (FIGUEIREDO, 2008, p. 2), e partindo da compreensão de que a violência não se encaixa na categoria das ‘boas ações’, mas das más, então, podemos concluir que: para ser ético, é preciso negar a violência.

Em vista das contribuições apresentadas, nos parece ainda mais evidente a distinção entre violência e ética. Não obstante, para consolidar nossas reflexões, torna-se particularmente relevante as considerações de Chauí

(1999); segundo a autora: “A violência se opõe a ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos e inertes ou passivos” (p. 3), e complementa ao dizer que,

Ética e violência são opostas, uma vez que violência significa: 1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constringer, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra o que alguém ou uma sociedade define como justo e como um direito (CHAUÍ, 1999, p. 3).

Partindo, portanto, do (consolidado) pressuposto de que violência e ética são distintas e que, para ser ético é preciso opor-se à violência, no que consiste então uma ‘violência ética’?

Amoretti (1992) distingue as situações sociais de violência em dois grupos: “No *primeiro grupo*, logo é percebida a violência, pela identificação do sujeito violento e do sujeito-objeto violentado, bem como uma consequência imediata e dramática. Há um horror nesta violência que precisa ser elucidado” (p. 41, grifo do autor).

É o horror da violência física, da agressão, etc. Segundo o autor, “[n]o imaginário social, esta é a verdadeira violência, a violência reconhecida e visível; nos meios de comunicação, esta é a violência priorizada, a violência divulgada com profusão e rapidez” (AMORETTI, 1992, p. 42). Quando se fala de violência em um espaço social é a violência física que primeiro nos vem à mente; porém, essa não é a única. Ainda segundo Amoretti (1992, p. 42):

Um segundo grupo de situações também deve ser focado, no qual falta geralmente algo para que se caracterize de imediato a violência: não há o sujeito visível da violência, não se constata o ato violento imediato e direto, pode-se apenas supor uma violência mascarada ou invisível. É a miséria dos favelados, despossuídos e retirantes, são as crianças morrendo de fome e desnutrição, o analfabetismo, a prostituição, o desemprego em massa, os baixos salários, a falta de saneamento que coloca as pessoas à mercê de doenças infecto-contagiosas, a falta completa de atenção à saúde etc.

O autor ainda questiona “Quem exerce esta violência?” (AMORETTI, 1992, p. 42), é uma pergunta que fica em aberto porque,

simplesmente, não há um único sujeito visível que possa ser o culpado – assim como não há para a violência ética. Nessa lógica, a esse segundo grupo podemos ousar acrescentar a concepção de violência ética, uma vez que ela é também, “na maioria das vezes racionalizada, justificada e utilizada pelas ideologias” (AMORETTI, 1992, p. 42).

Encontrar uma definição para violência ética, por outro lado, não é tarefa fácil. Contudo, podemos começar pela seguinte situação: quando não reconhecemos socialmente determinados sujeitos, determinadas formas de vida, começamos a produzir justificativas éticas para a violência sobre aquele corpo; e isso acaba se configurando também como um tipo de violência - uma violência que não é tão facilmente identificada, mas cujas consequências são particularmente danosas.

Tal perspectiva, por sua vez, implica pensar no porquê não reconheceríamos o outro como sujeito, o que nos leva a retornar estudos anteriores, em que explicitamos que o reconhecimento se dá a partir de determinados quadros normativos, de modo que, para ser reconhecido como sujeito, o indivíduo precisa se adequar às normas do enquadramento. Nesse sentido, entendemos que a partir de determinados quadros normativos podemos ou não ser reconhecidos. Se, contudo, alguém só existe quando é reconhecido por outro enquanto sujeito, então aqueles que não são ‘dignos’ de reconhecimento, ou seja, aqueles que não se conformam às condições do quadro normativo, nunca existiram no sentido pleno da palavra. Suas mortes não serão choradas e a perda de suas vidas não causará luto. Eles sofrem uma violência ética.

A partir dessa ideia, podemos compreender, portanto, que a violência ética é também uma consequência de determinados quadros normativos, em outros termos: o quadro normativo produz violência ética através do não reconhecimento dos indivíduos como sujeitos. O que não quer dizer que, necessariamente, todos os quadros normativos produzam violência ética, afinal, como nos diz Butler (2018): “Existem maneiras de enquadrar que mostram o humano em sua fragilidade e precariedade, que nos permitem defender o valor e a dignidade da vida humana” (p. 118). Para melhor compreendermos esses aspectos, vejamos como Butler introduz em suas reflexões a concepção de violência ética.

Em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2015a), Butler inicia seu texto com uma análise sobre questões morais no contexto das relações sociais. Nesse viés, a filósofa explicita o alerta que Adorno faz contra o recurso a ética como uma espécie de violência. Essa alerta parte da lógica de que, no contexto das relações sociais, a ética ou a moral, por vezes, sobrevive como ideias

coletivas. E quando essas ideias coletivas, por sua vez, são deixadas de lado (por um grupo social, pela sociedade, etc.), elas (quando sobrevivem) acabam assumindo um caráter violento.

Butler desenvolve essa ideia a partir da concepção de um *éthos* coletivo, cujo significado podemos associar a uma noção de moral<sup>4</sup> que preza pelos bons costumes tradicionais. Para Butler, quando esse *éthos* coletivo (essa moral) não é mais compartilhado socialmente, ele passa a se impor por meios violentos<sup>5</sup>; em suas palavras: “o *éthos* coletivo instrumentaliza a violência para manter sua aparência de coletividade” (BUTLER, 2015a, p 15, grifo da autora). Ou seja, esse *éthos* usa do nome da ética enquanto age, pela violência, para se impor. Para ilustrar essa ideia, podemos tomar como exemplo o fato de que, algum tempo atrás, discussões sobre sexualidade, em espaços públicos como a escola, não era tido como ‘correto’ e, segundo a moral, aquilo não deveria acontecer. Havia, portanto, um *éthos* coletivo (uma moral) que era compartilhado pela sociedade. Quando, entretanto, o *éthos* perde seu sentido, basicamente no momento em que as discussões sobre sexualidade em sala de aula deixam de ser tidas como ‘erradas’, então, por vezes, esse *éthos* acaba sobrevivendo (em alguns sujeitos) como ideias coletivas. Em tais contextos, essas ideias coletivas só podem persistir através da violência, e uma violência que é justificada em nome de uma “ética” (em outras palavras: uma violência ética).

Em seguida, Butler (2015a) também cita como exemplo, a imposição de certos governos em países estrangeiros em nome da democracia, “quando na verdade essa imposição nega efetivamente os direitos da população para eleger seus próprios representantes” (p. 15). Diante disso, podemos pensar: que ética seria essa cujos meios de atuação é a própria violência? Embora use a justificativa dos princípios universais de democracia, tal ação rompe seu compromisso com a ética no instante em que adquire caráter violento.

Influenciada pela teoria butleriana, Rodrigues (2015), por sua parte, avalia que “a ética está no reconhecimento do outro enquanto diferente, sem qualquer exigência de que esse outro venha a ser constringido ao meu quadro normativo” (p. 32). Nesse sentido, podemos inferir que há violência ética não só quando o sujeito não se ‘encaixa’ na moldura do reconhecimento, mas também quando o sujeito é forçado a encaixar-se nessa moldura – abrindo mão de suas singularidades. Concluímos, portanto, que determinados quadros normativos têm como principal implicação a violência ética, tanto para os que

---

<sup>4</sup> O conceito de moral é utilizado por Butler e por Adorno com o mesmo significado de ética.

<sup>5</sup> Na verdade, o *único* meio para se impor passa a ser a violência.

são excluídos pelo enquadramento, como para aqueles que, comprimidos pela moldura, se enquadram.

Em face a essa realidade, segundo Torres, Saraiva e Gonzaga (2020): “a violência ética tem produzido formas de existência insuportáveis de se viver, impedindo processos de reconhecimento em diferentes espaços sociais” (p. 6-7). Com efeito, que formas de existência seriam essas?

## 2. O abjeto

Para Butler, não nos é possível viver fora de um quadro normativo como sujeitos. E é exatamente assim que o abjeto nos é apresentado: um não-sujeito fora do enquadramento; um corpo rechaçado pela normatividade, “um corpo não inteligível, um corpo que não importa” (DÍAZ, 2013, p. 452). Tomando como ponto de partida tal perspectiva, investigaremos agora como o abjeto - termo difundido em discussões no campo da filosofia e da psicanálise por autores como Georges Bataille, Julia Kristeva, etc. - é resgatado e apropriado por Judith Butler em seus estudos sobre normatividade, reconhecimento e violência.

Em *Corpos que importam: Os limites discursivos do sexo* (2020a), Butler apresenta, em nota, a seguinte definição:

A abjeção (em latim, ab-jicere) significa, literalmente, rejeitar, repudiar, expulsar e, portanto, pressupõe e produz um domínio de agência ou ação a partir do qual se estabelece a diferença. (...) a noção de abjeção designa um estado degradado ou excluído dentro dos termos da sociabilidade (BUTLER, 2020a, p. 18, grifo da autora).

Nesse sentido, na filosofia butleriana, o abjeto é usado para nomear os corpos que não se enquadram nas normas hegemônicas, ou seja, aqueles que ‘escapam’ ao enquadramento normativo habitual. Em outros termos, aquilo que não se encaixa no quadro normativo é excluído, sofre uma violência ética, e, conseqüentemente, torna-se abjeto. O ápice da violência ética seria, portanto, a produção desse abjeto.

Em suas análises, Demetri (2018) aponta haver “o que é normalizado e esperado como normal, e aquilo que fica para fora do fluxo normativo, rejeitado, apagado, não-desejado: o abjeto” (p. 23). Entende-se, desse modo, que todos aqueles que não se ajustam às normas - seja as normas que regulam quais vidas são reconhecidas como vidas que importam, seja as normas de

gênero e/ou outras normas sociais – estão sujeitos à abjeção. E, por conseguinte, ocupam o que Butler (2020a) chama de “zonas abjetas”.

Os corpos abjetos são, assim, marcados pela “‘não importância’ e ininteligibilidade social, o que os torna vítimas das mais diversas violências que incidem sobre eles de formas simbólicas e materiais, indo da falta de reconhecimento de suas identidades até a violência física” (SANTOS, 2013, p. 81, grifo do autor). Com efeito, quando uma vida não é reconhecida, quando se encontra fora das cenas de reconhecimento e, nas palavras de Kritsch e Ventura (2019), está “privada do acesso à lei e aos direitos, tornando-se uma vida que não é identificada como tal, na medida em que não se enquadra nas normas que definem que sujeito pode e qual não pode ser reconhecido – trata-se de uma vida que está em risco” (p. 453). Entretanto, por que estariam esses corpos em risco se já sofreram a exclusão?

A esse respeito, Val e Guerra (2019, p. 126) evidenciam que,

[u]ma característica fundamental dessas formas de existência que não são consideradas ‘vidas’ é a indeterminação, algo opaco que, ao mesmo tempo que as coloca fora da vida em sociedade, questiona as normas hegemônicas que regem os corpos, carregando consigo um potencial político de transformação social.

Tal ‘potencial político de transformação social’, por sua vez, faz com que esses corpos sejam tidos como ameaça aos que podem ser considerados ‘sujeitos’, de modo que sua própria existência signifique uma afronta ao marco normativo. E uma vez tido como ameaça, o abjeto precisa ser combatido, o que o torna alvo de diversas formas de violência como, por exemplo: a homofobia, a constante precarização de si, a marginalização, etc.

Importa ressaltar, entretanto, que Butler se propõe a pensar a questão do abjeto para além das discussões sobre sexualidade. Em uma entrevista concedida a Prins e Meijer em 1996, a filósofa americana expressa sua ideia da seguinte forma: “O abjeto para mim não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 161, aspas do autor). Apesar da autora recusar-se a dar exemplos de quais seriam esses corpos ‘não inteligíveis’, tal entendimento se configura como ponto-chave para a teoria butleriana do abjeto, uma vez que preconiza que as zonas abjetas sejam ocupadas por outros além daqueles ‘abjetados’ pela heteronormatividade (gays, lésbicas, travestis, transexuais, etc.).

Levando-se em conta tais considerações, podemos refletir sobre quais corpos se tornam abjetos nos diferentes contextos sociais, como a comunidade, a religião, a escola, etc. Nesse sentido, Butler explicita ainda as contribuições das construções sociais para a produção do abjeto. Em suas palavras:

A construção do gênero opera apelando para meios de exclusão, de forma tal que o humano não só é produzido sobre e contra o inumano, mas por meio de um conjunto de forclusões, supressões radicais às quais se nega, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos ‘humano’, o inumano, o humanamente inconcebível (BUTLER, 2020a, p. 25).

Assim como a construção de gênero, por exemplo, acaba produzindo aquilo que não se encaixa na heterossexualidade normativa, outras construções também produzem ‘não sujeitos’. O problema maior, nesse sentido, é que, mesmo fruto de construções sociais, aqueles que não se identificam com as categorizações e enquadramentos não são (e, talvez, jamais serão) reconhecidos, de modo que “a própria humanidade deles é questionada” (BUTLER, 2020a, p. 25). Diante desse contexto, Butler está preocupada em “pôr em evidência os exercícios de exclusão, rechaço e marginalização presentes nas construções discursivas” (DÍAZ, 2013, p. 441).

A ideia de construção, por outro lado, nos leva a pensar no próprio fundamento do abjeto, ou seja: o abjeto é desde sempre um ‘não sujeito’ ou é algo que deixou de ser reconhecido como sujeito e /ou deixou de ser sujeito?<sup>6</sup> Embora tenha anteriormente defendido que determinadas vidas não contam como vidas desde seu nascimento, para a filósofa americana a abjeção não se configura como algo inerente a certos corpos. Nesse sentido, ao contrário de Kristeva, em Butler a abjeção não é algo que faça parte da própria essência de determinado corpo, esse corpo *tornou-se* abjeto em decorrência de processos sócio-políticos; ou seja, ele já “esteve lá, no campo simbólico”, mas “de lá foi retirado por questões ideológicas e políticas” (SANTOS, 2013, p. 80). Em entrevista, Butler reafirma essa ideia ao argumentar que “[a] abjeção de certos tipos de corpos, sua inaceitabilidade por códigos de inteligibilidade, manifesta-se em políticas e na política” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 157).

---

<sup>6</sup> Ao partirmos do entendimento de que eu me torno sujeito a partir do reconhecimento, então, o não reconhecimento implica um ‘não sujeito’. Deixar de ser reconhecido como sujeito, portanto, seria o mesmo que deixar de ser sujeito.

E, uma vez que a abjeção não é natural à tais corpos, mas um estado em que eles se encontram - uma *zona abjeta* - podemos investigar a possibilidade de sua (re) inserção no campo de inteligibilidade social. A partir desse ponto de vista, Santos (2013) contribui ao argumentar que os corpos abjetos na teoria butleriana “[l]utam por “existir” socialmente” (p. 78). Essa luta, no entanto, não deve ser reduzida a ideia de que se deve incluir os abjetos nos enquadramentos normativos existentes, afinal como nos diz Val e Guerra (2019): “A captura dos corpos abjetos pelos dispositivos normalizantes tem um efeito totalitário e antidemocrático que restringe a pluralidade das experiências e suas potências de inovação crítica” (p. 130).

Nessa conjuntura, se considerarmos que o abjeto representa não só aqueles que foram excluídos e rechaçados do quadro normativo, mas também aqueles que, voluntariamente, contradizem e subvertem a normatividade hegemônica, então, podemos concluir que o abjeto deve regressar à vida política e social sendo quem ele é, ou seja, tendo reconhecido seu *status* singular - e não como parte de um quadro normativo do qual ele já foi uma vez excluído.

Não obstante, Butler pensa o abjeto

(...) de forma a vislumbrar a sua mobilidade em direção à produção cultural, ‘devolvendo-o’ à esfera da linguagem e reiterando a possibilidade de que os que são marcados pela abjeção social sejam atores portadores de agência e merecedores de proteção e direitos civis (SANTOS, 2013, p. 80).

O que, por sua vez, exige “marcar posição no campo de inteligibilidade, revisá-lo e expandi-lo, de modo que uma nova forma de reconhecimento seja possível” (BUTLER, 2010, p. 168). Pensar modos de resistência, nesse sentido, é, primeiramente, analisar como atuam os mecanismos de exclusão, pois,

(...) [m]esmo quando toda formação discursiva é produzida por meio de exclusão, isso não significa que todas as exclusões sejam equivalentes: é necessário encontrar uma forma de avaliar politicamente como a produção da ininteligibilidade cultural é mobilizada de maneiras variáveis a fim de regular o campo político, ou seja, quem vai contar como um “sujeito”, quem deverá ser necessariamente excluído desse reconhecimento (BUTLER, 2020a, p. 344).

E - como observaremos na próxima seção - compreender como atuam esses mecanismos que, por vezes, se evidenciam como enquadramentos

normativos, é uma das formas de se combater a violência ética exercida sobre os corpos abjetos.

### 3. Por uma não violência (ética)

Quanto vale a vida de qualquer um de nós  
Quanto vale a vida em qualquer situação  
Quanto valia a vida perdida sem razão  
Num beco sem saída, quanto vale a vida

São segredos que a gente não conta  
Contas que a gente não faz  
Quem souber quanto vale, fale em alto e bom som

Quantas vidas vale o tesouro nacional  
Quantas vidas cabem na foto do jornal  
Às sete da manhã, quanto vale a vida  
Depois da meia-noite, antes de abrir o sinal

São segredos que a gente não conta  
E faz de conta que não quer nem saber  
Quem souber, fale agora ou cale-se para sempre

Quanto vale a vida acima de qualquer suspeita  
Quanto vale a vida debaixo dos viadutos  
Quanto vale a vida perto do fim do mês<sup>7</sup>.

Quanto vale a vida? Será que todas as vidas têm o mesmo valor? Será que a vida debaixo do viaduto vale o mesmo que as outras? Butler (2021) nos diz que “no mundo atual, algumas vidas são claramente mais valorizadas que outras” (p. 37) e, em seguida, questiona: “O que torna uma vida valiosa? O que explica os modos desiguais como as vidas são valorizadas?” (BUTLER, 2021, p. 38).

Embora escrita há mais de três décadas, a letra do compositor gaúcho se mostra mais atual do que nunca – o que, por si só, já evidencia algo: determinadas vidas parecem, desde sempre, condenadas à desvalorização. A

---

<sup>7</sup> Humberto Gessinger, *Quanto Vale a Vida*. Música lançada pela banda *Engenheiros do Hawaii* no álbum “Filmes de Guerra, Canções de Amor”, em 1993.

filosofia butleriana, por sua vez, defende que o valor de uma vida está diretamente relacionado a sua capacidade de produzir luto: a morte de alguns causa luto, sai no jornal, a de outros, não. Assim, Butler (2021) denuncia os esquemas “que fazem distinções tão grotescas entre as vidas que têm valor (e são potencialmente enlutáveis, caso sejam perdidas) e as que não têm valor nenhum” (p. 26). Nesse viés, o que precisa ser feito para que essas não sejam “contas que a gente não faz” e que “faz de conta que não quer nem saber?” Porque a gente precisa sim saber. Precisamos saber quem são essas vidas, qual o seu valor, porque buscar conhecer essas vidas é o primeiro passo na oposição à violência exercida sobre elas. Ainda sobre a questão do luto, Butler (2021, p. 57) avalia que:

Se uma vida for considerada, desde o início, enlutável, todas as preocupações serão tomadas para preservá-la e salvaguardá-la de danos e destruição. Em outras palavras, aquilo que chamaríamos de ‘igualdade radical dos enlutáveis’ poderia ser entendido como precondição demográfica para uma ética da não violência que não comporta exceções.

Butler nos diz que se uma vida for considerada enlutável, medidas serão tomadas para preservá-la. No entanto, o que à primeira vista parece a solução de todo o problema implica outras questões como o que, por sua vez, garante que essa vida seja considerada enlutável? Encontramo-nos diante de um paradoxo: uma vida é considerada valiosa se for digna de luto e, ao mesmo tempo, só é enlutável aquela que tem valor. O que acontece então com aquelas vidas mais precarizadas, ‘sem valor’ e que não são dignas de luto? Como elas poderão resistir a violência e serem preservadas?

Em *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler (2018, p. 17) destaca que,

(...) quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária.

Esses corpos que se juntam na rua e lutam pelo direito de aparecer são aqueles corpos vítimas de violência, corpos que foram excluídos dos

quadros normativos em atuação: corpos não reconhecidos. Nesse sentido, o desafio maior para essas vidas é serem vistas e serem reconhecidas (mesmo não fazendo parte do quadro normativo); uma vez que na teoria butleriana, reconhecimento é também sinônimo de proteção. Em seu texto, Butler (2015b), fala por exemplo do “problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação” (p. 16).

A partir dessa perspectiva, podemos inferir, portanto, que tais corpos só serão protegidos contra a violência quando forem de fato reconhecidos como sujeitos. E para ser reconhecido é preciso aparecer, é preciso sair do campo da invisibilidade social em que foram jogados todos aqueles que não se enquadravam na normatividade hegemônica. A luta por reconhecimento, nesse sentido, implica lutas sociais por uma vida vivível; Butler aponta que quando os corpos se unem para expressar sua indignação, eles estão fazendo exigências mais abrangentes, “estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercitar a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida” (2018, p. 33).

Todavia, para a filósofa americana:

A questão do reconhecimento é importante porque se dizemos acreditar que todos os sujeitos humanos merecem igual reconhecimento, presumimos que todos os sujeitos humanos são igualmente reconhecíveis. Mas e se o campo altamente regulado da aparência não admite todo mundo, demarcando zonas onde se espera que muitos não apareçam ou sejam legalmente proibidos de fazê-lo? Por que esse campo é regulado de tal modo que apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem? (BUTLER, 2018, p. 42).

Tais questões, por sua vez, nos levam a pensar:

O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? Em outras palavras, o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos? (BUTLER, 2015b, p. 20).

Antes de tentarmos responder a esses questionamentos, entretanto, é importante ter em mente que o reconhecimento é regulado por um regime de verdade que obedece a uma normatividade hegemônica. Essa normatividade atua socialmente distribuindo um valor diferenciado às vidas e, na mesma lógica, estabelece os limites de quem será ‘digno’ ou não de luto:

A razão por que alguém não vai ser passível de luto, ou já foi estabelecido como alguém que não deve ser passível de luto, é o fato de não haver uma estrutura ou um apoio que vá sustentar essa vida, o que implica a sua desvalorização como algo que, para os esquemas dominantes de valor, não vale a pena ser apoiado e protegido enquanto vida (...). Se somente uma vida passível de luto pode ser valorizada, e valorizada ao longo do tempo, então apenas uma vida passível de luto vai ser candidata ao apoio social e econômico, à habitação, à assistência médica, ao emprego, ao direito de se expressar politicamente, às formas de reconhecimento social e às condições para a atuação política (BUTLER, 2018, p. 218).

Diante do que Butler vem nos dizendo e levando em conta o contexto pandêmico que a pouco tempo vivenciamos, algumas questões parecem nos atravessar de um modo muito particular, se fazendo relevantes também pelo caráter da pesquisa em ciências humanas. Nesse sentido, na pandemia - diante de um jogo político em que discussões sobre economia pareciam tomar mais tempo e visibilidade que discussões sobre medidas de contenção de um vírus fatal - quanto vale a vida? Para um Estado mais preocupado com números, quanto vale uma vida? Quanto valia a vida das vítimas do vírus, mas, mais vítimas ainda dos esquemas dominantes? ‘São contas que eles não fazem’.

Em entrevista concedida em 2013, por ocasião da publicação do seu livro *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012)<sup>8</sup>, Butler argumenta que “tem sido um erro considerar que algumas vidas são mais reais, mais vivas que outras, que seriam menos reais, menos vivas” (PAGÈS, TRACHMAN, 2013, p. 5), para a filósofa, essa é “uma forma de descrever e de avaliar a distribuição diferencial da ‘realidade’ em função do nível de conformidade dessas populações referente às normas estabelecidas” (PAGÈS, TRACHMAN, 2013, p. 5, grifo do autor). Nessa lógica, evidencia-se a urgência em se pensar e se produzir novos esquemas normativos que “implicam uma crítica rigorosa da misoginia, da homofobia, do racismo para fazer emergir um mundo social e político que se caracteriza pela interdependência, igualdade e mesmo pela democracia radical” (PAGÈS, TRACHMAN, 2013, p. 5-6).

A crítica, portanto, se constitui como um importante instrumento ético na luta contra a violência. É através da crítica que determinados quadros

---

<sup>8</sup> Traduzido no Brasil pela editora Boitempo, em 2017, com o título: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*.

normativos são desestabilizados, possibilitando configurações mais democráticas de enquadramento e, conseqüentemente, de reconhecimento.

Para Butler (2015a) a própria “ética, poderíamos dizer, dá origem à crítica, ou melhor, não procede sem ela, pois temos de saber como nossas ações são recebidas pelo mundo social já constituído e quais serão as conseqüências se agirmos de determinadas maneiras” (p. 141-142); nessa mesma linha de pensamento, Castro (2018) contribui para nossas reflexões ao apontar que a ética do sujeito “surgiria exatamente na medida em que faz uso da sua reflexividade e questiona os códigos morais que forjam sua identidade moral” (p. 296).

Contudo, para além da questão da crítica (fortemente difundida em sua obra), Butler desenvolve a concepção de não violência. Em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015b), o termo já aparece na última seção do livro, intitulada “A reivindicação da não violência”, onde a autora define que a não violência surge como “um discurso ou um apelo” (p. 233). No entanto, é na recente obra *A força da não violência* (2021) que a expressão ganha protagonismo.

Para Butler (2021), a não violência não se refere a uma ação pacífica, ela “é expressão de ira, indignação e agressão” (p. 33); e embora o termo agressão não seja usado no sentido de violência física, ele corresponde a ação, reivindicação, luta. Nesse sentido, segundo a teórica, “a não violência pode ser compreendida como uma prática que não apenas impede um ato ou processo violento, mas que exige uma forma de ação constante, às vezes agressiva” (BUTLER, 2021, p. 37). Em seguida, Butler sugere que “podemos pensar a não violência não apenas como a ausência de violência, ou o ato de se abster de cometer violência, mas também como um compromisso permanente” (BUTLER, 2021, p. 37).

A não violência nos termos apresentados se confirma, portanto, como uma prática de resistência às diversas formas de violência. Butler nos alerta de que não se trata apenas da ausência de violência, ou seja, não basta não cometer violência, é preciso se comprometer com a luta contra toda e/ou qualquer manifestação de violência. Além do mais, “[s]e nos opomos à violência contra vidas humanas – ou, na verdade, contra outros seres vivos -, presume-se que fazemos isso porque essas vidas são valiosas. Nossa oposição afirma essas vidas como valiosas” (BUTLER, 2021, p. 37).

## **Considerações finais**

Neste artigo, nosso percurso foi guiado pela exploração do conceito de Violência ética. A partir dessa perspectiva, o primeiro movimento de investigação foi o estudo das concepções de violência e ética, separadamente.

Restrita às práticas sociais, observamos que a violência é comumente justificada e, na linha do pensamento arendtiano, explicitamos como lhe é necessária essa justificativa. Com efeito, ao caminharmos na análise sobre a violência, mais se destacavam suas diferenças e oposição ao conceito de ética. Tais questões nos ajudaram a refletir sobre a relação paradoxal existente na configuração do conceito de violência ética.

Feita essa primeira incursão sobre o tema, nos dedicamos a compreensão do conceito em foco a partir de Judith Butler, cuja teoria se constitui como nossa principal fundamentação teórica. Nessa direção, chegamos a definição de violência ética como o resultado do não reconhecimento dos indivíduos como sujeitos.

Na segunda seção, vimos que, segundo Butler, a violência ética tem sua culminância na produção do abjeto, um não sujeito, rechaçado pela normatividade e não reconhecido. O que nos leva mais uma vez a questão do reconhecimento – intrínseco à filosofia butleriana. Para a autora, os corpos precarizados só serão protegidos contra a violência (seja ela física ou não) quando forem reconhecidos como sujeitos. Assim, a luta por reconhecimento equivale a luta por uma vida vivível.

Por fim, diante de tais questões na última seção evidenciamos como Butler nos convida a todo momento à resistência. Seja por meio das lutas ou da própria crítica, visto que é através de um posicionamento crítico que esse tipo de violência, “mascarada e invisível” (AMORETTI, 1992, p. 42), é desestabilizada.

Concluímos, com Butler, que “[o] poder da não violência, sua força, encontra-se nos modos de resistência” (p.154). Só assim poderemos lidar com a violência ética, possibilitando configurações mais democráticas de reconhecimento.

## **Referências**

ADORNO, T. W. *Problems of Moral Philosophy*. Translated by Rodney Livingstone, Polity Press: Cambridge, 2000.

AMORETTI, R. “Bases para a leitura da violência”. In: AMORETTI, R. (Org.). *Psicanálise e Violência*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

ALBORNOZ, S. *Ética, utopia e violência – Elementos para uma revisão da idéia de violência pelo Bem, através de um estudo de Ernst Bloch*. Curso de Pós-Graduação (Filosofia). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1997, 37 p. Disponível em:

<https://repositorio.unisc.br/jspui/bitstream/11624/338/1/SuzanaAlbornoz.pdf>. Acesso em: 18 out. 2020.

BUTLER, J. *A força da não violência: Um vínculo ético-político*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

\_\_\_\_\_. “Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler”. Entrevista concedida a Patrícia Porchat. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 18, p. 161-170, 2010. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/L8vVC5NzQ5n5gQz9WbY9WHk/>. Acesso em: 11 dez. 2022.

\_\_\_\_\_. *Corpos em Aliança e Política das Ruas*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições, 2020a.

\_\_\_\_\_. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

\_\_\_\_\_. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* Judith Butler. London-New York, 2020b.

CASTRO, S. “Ética do Reconhecimento Revisitada”. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 9. n. 2, p. 294-301, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6824875>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CHAUÍ, M. “Uma Ideologia Perversa”. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais!, p. 3, 1999.

DEMETRI, F. *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018.

DÍAZ, E. B. “Desconstrução e subversão: Judith Butler”. In: *Sapere Aude*, v. 4, n. 7, p. 441-464, 2013. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5543>.

Acesso em: 09 mai. 2021.

ENGENHEIROS DO HAWAII. “Quanto Vale a Vida”. In: *Álbum “Filmes de Guerra, Canções de Amor”*. BMG, 1993. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/engenheiros-do-hawaii/12916/>. Acesso em: 10 set. 2021.

FIGUEIREDO, A. M. “Ética: origens e distinção da moral”. In: *Saúde Ética & Justiça*, v. 13, n. 1, p. 1-9, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sej/article/view/44359>. Acesso em: 05 set. 2021.

KRITSCH, R.; VENTURA, R. W. “Reconhecimento, identidade (s) e conflito social: Debates a partir da teoria política e social”. In: *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 19, p. 441-463, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/tb88BwhpYtybLzLYf39FH6d/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 dez. 2020.

MICHAUD, Y. *A violência*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

MUÑOZ, M. A. D. “Violência e escola: o desafio ético de educar para a paz”. In: *Interações*, v. 8, n. 14, p. 280-295, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313031536007>. Acesso em: 17 mai. 2021.

PAGÈS, C.; TRACHMAN, M. “Uma analítica do poder—Conversa com Judith Butler”. In: *Investigação Filosófica*, v. 4, n. 1, 2013. Disponível em: <https://200.139.21.41/index.php/investigacaofilosofica/article/download/4873/2199>. Acesso em: 23 mai. 2021.

PRINS, B.; MEIJER, I. C. “Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler”. In: *Revista estudos feministas*, v. 10, p. 155-167, 2002. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/vy83qbL5HHNKdzQj7PXDdJt/?lang=pt>.

Acesso em: 05 set. 2021.

ROCHA, Z. “Ética, Cultura e Crise Ética de Nossos Dias”. In: *Síntese- Revista de Filosofia*, v. 34, n. 108, p. 115-131, 2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/227>.

Acesso em: 18 set. 2021.

ROCHA, Z. “O Problema da Violência e a Crise Ética de Nossos Dias”. In: *Síntese- Revista de Filosofia*, v. 28, n. 92, p. 301-326, 2001. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/546>.

Acesso em: 05 set. 2021.

RODRIGUES, C. “Butler e a violência ética: de quem é a vida afinal?”. In: *BlogIMS*, 2015. Disponível em: <https://blogdoims.com.br/butler-e-a-violencia-etica-de-quem-e-a-vida-afinal/>. Acesso em: 12 nov. 2019.

RUIS, C. M. M. B. “Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in) devidos entre H. Arendt e M. Foucault”. In: *Veritas – Revista de Filosofia da PUC RS*, v. 59, n. 1, p. 10-37, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/iberoamericana/N%C3%83%C6%92O%20https://www.scimagojr.com/index.php/veritas/article/view/15317>. Acesso em: 05 set. 2021.

SANTOS, M. A. “Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille, Kristeva e Butler”. In: COLLING, L.; THURLER, D. (org.). *Estudos e políticas do CUS: Grupo de pesquisa Cultura e sexualidade*. Salvador: Edufba, 2013, p. 61-85.

TORRES, M. A.; SARAIVA, I. M. M.; GONZAGA, R. M. “Sexualidades no contexto escolar: violência ética e disputas por reconhecimento”. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 25, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782020250049>. Acesso em: 21 ago. 2021.

VAL, A. C.; GUERRA, A. M. C. “Corpos trans: um ensaio sobre normas, singularidades e acontecimento político”. In: *Saúde e Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 121-134, 2019. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0104-12902019000100009&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-12902019000100009&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 10 fev. 2020.

Email: samarasolivera1804@gmail.com

Email:woli@ufsj.edu.br

Recebido: 05/2023

Aprovado: 05/2024