

Argumentum ad Misericordiam: as intimidades críticas da vitimidade

Sally Munt

Professora de Estudos Culturais e Midiáticos da Universidade de Sussex, na Inglaterra. Seus interesses de pesquisa se relacionam aos estudos de gênero, sexualidade, classe e política cultural.

Resumo

Este artigo, pautado na teoria cultural, discute o uso difundido dos tropos da vítima na cultura anglo-americana contemporânea, na análise dos memes que circularam no Facebook em 2015. Com o crescimento das mídias sociais, as histórias de vítimas têm proliferado e cada uma demanda uma resposta. As narrativas das vítimas são retóricas, e projetadas para provocar piedade e vergonha. Elas são mobilizadas para estimular o debate político e o ativismo, apelando a um humanitarismo multifacetado. A Vitimologia tem suas origens no Direito e na Criminologia, mas este artigo amplia o campo para pensar a política cultural da vitimidade, ao considerar como a figura-vítima pode ser apropriada por/para diferentes propósitos, particularmente pelas políticas raciais e de gênero, incluindo no caso de Rachel Dolezal, a passabilidade racial (racial passing). Ao formular uma resposta ética à experiência vivenciada pelas vítimas, precisamos pensar nos diferentes tipos de intimidades críticas elegidas por tais mídias.

Palavras-chave: vitimidade; vergonha; mídias sociais; política cultural.

Abstract

This article discusses the widespread use of victim tropes in contemporary Anglo-American culture by using cultural theory to analyse key social media memes circulating on Facebook in 2015. Since the growth of social media, victim stories have been proliferating, and each demands a response. Victim narratives are rhetorical, they are designed to elicit pity and shame the perpetrator. They are

deployed to stimulate political debate and activism, as well as to appeal to an all-purpose humanitarianism. Victimology has its origins in Law and Criminology, but this paper opens up the field more broadly to think about the cultural politics of victimhood, to consider how the victim-figure can be appropriated by/for different purposes, particularly racial and gender politics, including in the case of Rachel Dolezal, and racial passing. In formulating an ethical response to the lived experience of victims, we need to think about the different kinds of critical intimacies elicited by such media.

Keywords: victimhood; shame; social media; cultural politics.

Agradecimentos_Sou grata a Malcolm James por ter lido com bondade e comentado um esboço anterior deste artigo. Este trabalho foi apoiado pela conferência “Política da Vergonha”, Cidade do Cabo, África do Sul, 30 de novembro de 2015, e também sou muito grata a Ronelle Carolissen, Tamara Shefer e Vivienne Bozalek pela inspiração e pelo apoio. Tradução de Maristela Bizarro.

Nota da tradução_optamos por traduzir Victimhood por Vitimidade, considerando que o sufixo hood é usado para formar substantivos que descrevem o estado de ser de algo particular (Dicionário Cambridge). Desse modo, vitimidade pode ser entendida como o estado de vítima.

1. INTRODUÇÃO

Como a maioria dos acadêmicos, eu gasto uma quantidade inviável de tempo procrastinando, quando de fato deveria pesquisar e isso inclui o envolvimento no Facebook, a mídia social preferida para pessoas acima de 50 anos. Eu estou “seguindo” o *feed* de notícias de vários sites ativistas, e um número significativo de postagens diárias que eu leio são o que poderia ser caracterizado como “mídia da vítima”. Aqui, estou definindo mídia da vítima como textos circulantes na esfera pública e que apresentam a figura de injúria, que graniza o espectador e nele inculca um sentimento de piedade. Um apelo à piedade – *argumentum ad misericordiam* – ocorre quando as emoções do destinatário são mobilizadas com o objetivo de ganhar um argumento. No espectador são emergidas respostas emocionais que, como efeito secundário, podem mobilizar sentimentos coletivos de vergonha/envergonhamento e retribuição. A mídia da vítima constitui um gênero de representação popular; é onipresente para as indústrias midiáticas e discursos subculturais ou de oposição; e sua circulação é projetada para suscitar respostas morais e criar novas audiências de indignação no tribunal da opinião pública. Isso funciona através do processo de identificação. Na verdade, há dois processos envolvidos: de identificação com a vítima e desidentificação crítica com o perpetrador. O que a mídia da vítima faz: é um ato de fala que provoca sentimento, e compele a uma disseminação posterior com o objetivo de aumentar sentimentos. É uma forma de testemunho remoto, que tem sido chamada depreciativamente de “clickativismo”, uma avaliação que é afiliada à depreciação da cultura popular do ponto de vista da anomia burguesa. No entanto, os usuários de mídias sociais estão encontrando histórias de vítimas em quantidades sem precedentes, em um cenário nunca visto. Neste artigo, vou considerar a mídia da vítima, as vítimas da mídia e o poder mobilizador da vitimidade, que é operante por meio do prisma da vergonha. Meu material para estudo de caso foi selecionado como conteúdo indicativo dos principais memes que circularam em um site de mídia social/global (Facebook, o maior do mundo, com um bilhão de usuários ativos) durante a primeira e o verão de 2015 na Europa.

2. HOMENS BRANCOS IRRITADOS

Há quase uma década, Civitas, o *think tank* britânico de direita, produziu o polêmico e desajeitado livro intitulado *We're (Nearly) All Victims Now* (2006), na qual seu diretor David Green afirmou:

todo mundo quer ser uma vítima agora que o status de vítima traz tratamento preferencial, compensação, imunidade à crítica, os serviços da força policial e dos tribunais para intimidar aqueles que insultá-la. (2006, contracapa).

Green, um libertário, postulou o cálculo duvidoso de que 73% da população britânica era categorizada como “vítima”, argumentando que tal vitimidade de grupo é incompatível com a herança nacional da democracia liberal, em que o indivíduo é o agente primário. Ele concluiu chamando a sociedade contemporânea de “vitimocracia”, baseado no senso comum de que as vítimas ganhariam legitimidade e status privilegiado devido a características “herdadas” como sexo, raça/etnia, classe e sexualidade. Na visão de Green, a vitimidade é uma ferramenta política nas reivindicações contemporâneas contra o Estado. Ele argumentou que esse jogo fortalece as divisões sociais e cria um carnaval fora da opressão. Green pergunta: “as vítimas tornaram-se os opressores, como [George] Orwell avisou?” (2006, p. IX). E coopta o famoso aforismo de Orwell de que “todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros”¹. Assim, o neoliberalismo apresenta uma visão invertida da sociedade, com grupos subjugados supostamente promulgando o Terror em sua busca de “todo homem”, em retribuição.

A masculinidade paranóica de Green pertence ao território dos Homens Brancos Irritados (*Angry White Men* - *AWMs*), uma categoria social identificada nos EUA na década de 1990, que descreveu a reação dos homens neoconservadores contra os movimentos de libertação das décadas de 1970 e 1980, particularmente o feminismo. Nessa época, uma versão diluída de seus preceitos havia se incorporado nas políticas de igualdade de oportunidades do Norte global. O escudo da vitimidade

foi realistado pelos *AWMs* (particularmente nos EUA), que imediatamente percebeu uma ameaça à sua masculinidade branca dominante. Eles se reuniram para falar nas emissoras de rádio nos EUA, fabricando o “politicamente correto” e reclamando sobre a “bocetização da América”. A marginalização percebida pelos *AWM* resultou no crescimento, no século XXI, do republicanismo do *Tea Party*, em uma peça clássica de ressentimento. Micheal Kimmel (2013) entrevistou dezenas deles em seu livro *Angry White Men*, e concluiu que os *AWMs* sofreram de um “direito agravado” a uma perda de benefícios que eles acreditavam ser legitimamente deles; com sua compreensão anacrônica e nostálgica de masculinidade e branquitude tendo sido substituída por versões mais flexíveis e pluralistas. As perdas reais dos homens da classe trabalhadora, cristalizadas pela destruição do trabalho e da indústria e as faces mutáveis da masculinidade, levaram a uma raiva muito mal direcionada contra “Feminazis” e “*Mulch-iculturalism*”. A alienação dos *AWMs*, e mais preocupantemente, *AWMs* jovens ou *YAWMs*, tem visto sua raiva e frustração espiralizar em subjetividades ainda mais vitimadas (isso também é reproduzido no ciclo de abuso, obviamente, quando os perpetradores do abuso quase sempre se veem como vítimas).

Agora, vemos grupos dominantes e até mesmo propaganda do governo, frequentemente usando retórica persecutória no discurso público para mobilizar apoio. Paralelo a isso estão a economia política e a institucionalização da vitimidade, na imensa indústria de profissionais legais envolvidos em fomentar uma cultura de compensação, uma cultura de culpa. As organizações do terceiro setor também fazem parte dessa economia política, trabalhando em favor das vítimas, tornando-se seus representantes, o forte protegendo o fraco (em todas as complexas relações de patrocínios e benefícios que surgem). Isso levanta naturalmente alguns dilemas políticos difíceis, porque os direitos individuais podem tornar-se incompatíveis com os direitos do grupo social.

3. AS MICRO-AGRESSÕES DA VIDA DIÁRIA

Recentemente, Bradley Campbell e Jason Manning (2014) defenderam a emergência de uma cultura global de vitimidade que seja distinta das culturas de honra e culturas de dignidade, identificadas pelos antropólogos no passado. A pesquisa deles reuniu evidências do que Derald Wing Sue (2010) já chamou de “micro-agressões” da vida diária:

as breves indignidades ambientais, comportamentais, verbais, diárias e lugares-comuns, sejam intencionais ou não-intencionais, que comunicam insultos hostis, depreciativos, negativos racialmente, religiosamente ou em relação à orientação sexual à pessoa ou grupo alvo. (Sue, 2010, p. 5)

A presença de tais micro-agressões mobilizou indignação nos últimos anos, particularmente nos blogs de estudantes universitários dos EUA, que expuseram e envergonharam casos supostos de conduta ofensiva. Campbell e Manning (2014) salientam que tais divulgações on-line têm procurado atrair terceiros mais poderosos (como diretores universitários) para mobilizar seu apoio. Mais problematicamente, Campbell e Manning afirmam que “essas táticas, por vezes, envolvem a construção de um caso, documentando, exagerando ou mesmo falsificando ofensas.” (Campbell; Manning, 2014, p. 695). O resultado, dizem eles, gera “uma cultura de vitimidade em que indivíduos e grupos exibem alta sensibilidade ao que é trivial têm tendência a lidar com conflitos através de queixas a terceiros e buscam cultivar uma imagem de vítimas que merecem assistência” (Campbell; Manning, 2014, p. 695). Eles argumentam que o relativo empoderamento cultural dos estudantes universitários norte-americanos demonstra o seu *ethos* de direito, e que na verdade os “reais” socialmente desfavorecidos estão em posição muito inferior para apelar ao apoio de um terceiro, com status superior, uma vez que é menos provável que o receba.

Os autores descrevem a percepção nesses blogs on-line da vitimidade como virtuosa, o que eleva o status moral da vítima. Eles argumentam que a cultura

¹Ver capítulo 10, ORWELL, GEORGE. 1945. *Animal Farm*.

da vitimidade está mais enraizada nos campi universitários, ambientes que estão profundamente preocupados com o status social. Eu penso que Campbell e Manning têm um ponto – que a política estudantil é certamente intensa e os jovens podem ser percebidos como tendo uma frágil formação do ego. No entanto, seu estudo colapsa todos os insultos culturais como equivalentes e não reconhece os processos históricos de mudança social que tais protestos podem mobilizar². As micro-agressões podem, então, agrupar as pessoas em formações de vergonha que consolidam a vitimidade, sim, mas consequentemente, a energia e emoção mobilizadas podem criar novos tipos de conexões (Munt, 2007). Pense o quão estimulante um insulto físico pode ser, considere como o corpo corre até o local, como o sangue corre, como a pulsação do coração se acelera e a adrenalina flutua-inunda, tudo para fazer novas estruturas reparadoras.

Inversamente, tais discursos podem alimentar o AWM. Considere este e-mail recente, de um acadêmico americano anônimo, para o jornal britânico *The Guardian* - presumivelmente, um colega:

Eu sou um professor universitário de esquerda-liberal nas Ciências Sociais. Eu vou votar em Trump, mas eu não direi praticamente a ninguém. Minha principal razão é a raiva ao sistema de dois partidos e as horríveis presidências de Obama e Bush. Mas também estou furioso com o politicamente correto no campus e na mídia. Estou zangado com a diversidade forçada e as constantes e frequentemente injustificadas queixas sobre racismo/ sexismo/ homofobia/ falta de direitos trans. Estou particularmente irritado com os guerreiros da justiça social e minha principal razão para votar em Trump é ver os olhares em seus rostos quando ele vencer. Não é que eu goste de Trump. É que eu odeio aqueles que não podem suportá-lo. Eu quero que eles sofram o choque de saber que todas as suas torrentes de postagens *bitch-fests* no Tumblr e “Eu simplesmente não consigo...”, todas as acusações de *mansplaining* realmente não importam. Que eles ainda estão perdendo. E que as coisas não estão ficando melhores para eles. Estão ficando piores. (3 de março de 2016)³

2_Tipicamente como aqueles que desafiaram os direitos dos homens aos corpos das mulheres por meio de protestos nos anos 1970 contra a violência doméstica e o estupro.

3_‘Not even my wife knows’: secret Donald Trump voters speak out’. E-mails compilados por Amber Jamieson. *The Guardian* Newspaper 3rd March 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/us-news/2016/mar/03/secret-donald-trump-voters-speak-out>>.

Inveja, ódio, fúria, desejo de humilhar – todas as emoções aliadas à vergonha. Este homem tem vergonha e sua resposta é promulgar vingança por meio da vitimização inversa.

4. TROPOS DE VÍTIMAS ARQUETÍPICAS

A vitimidade é ideologicamente neutra, tal é a sua capacidade de manipulação, que pode ser apropriada por e para qualquer pessoa injuriada. Estou preocupada aqui em identificar algo sobre o modo como as vítimas são reconhecidas, por quem e para qual propósito. Apesar de ser um signo incompleto, há alguns empregos habituais e configurações clichês. Sugiro uma breve tipografia inicial aqui:

4.1. O Homem Branco Abjeto

As culturas ocidentais têm sido predominantemente cristãs por quase dois mil anos, um sistema fundamental de crença que possui como seu principal ícone uma vítima, talvez A Vítima – o Cristo perseguido. Os evangelhos bíblicos retratam a humilhação e o sofrimento dos últimos dias de Cristo, enquanto ele carregava a cruz pesada através das multidões que cuspiam e zombavam. Simulacros de sua morte por meio da crucificação adornam centenas de milhões de edifícios e casas em todo o mundo e é o sinal mais onipresente do mundo. A era colonial garantiu que essa imagem da nobre vítima tenha se disseminado em todas as partes da Terra. Os cristãos radicais são instados a participar da chamada “teologia da vítima”, uma revalorização dos destituídos, dos ridiculizados e dos oprimidos, na verdade, seguindo uma longa tradição espiritual de humilhação, os cristãos são convidados a se tornar como o próprio Jesus, abaixar-se e tirar alegria para levar suas próprias cruces metafóricas. Este homem branco abjeto é uma figura de glória religiosa, porque o sofrimento traz recompensa. Os cristãos podem valorizar este poder simbólico das vítimas e, através delas, adquirir um pouco de santidade refletida. Hoje em dia, a ligação entre a prática religiosa e a vida cotidiana é mais tênue, porém essa valorização da vitimidade continua sendo uma tendência subjacente nos sistemas de crenças ocidentais e é sustentada pela masculinidade

masoquista de um homem que é injustiçado⁴.

4.2. A Boa Mulher Branca / O Mau Homem Negro

A boa vítima arquetípica permanece sendo a respeitável mulher branca cisgênero. Pense, por exemplo, naquelas primeiras cintilações de um trem a vapor trovejando em direção a uma virgem amarrada às faixas. Pense também na história do linchamento no sul dos Estados Unidos, onde até mesmo olhar para uma mulher branca “pura” poderia resultar em estar no fim de uma corda. O arquétipo da vítima feminina branca pura é endêmico das culturas midiáticas anglo-americanas. A lógica inversa dessa mulher branca vítima garante um agressor masculino negro, uma estrutura narrativa que faz parte do inconsciente racial ocidental, abertamente norte-americano, e se torna evidente na associação de jovens negros a criminalidade e gangues. Na Europa, este binarismo funciona nos termos de “boa mulher branca” e “mau homem negro”, como observado no pânico moral em torno das supostas agressões sexuais cometidas por refugiados na cidade alemã de Colônia na Véspera de Ano Novo⁵. Assim, também podemos ver como o signo da vítima pode transferir-se por meio de diferentes subjetividades feridas, onde pode afixar de acordo com binarismos culturalmente específicos e histórias imperialistas nacionalmente específicas.

No livro de Katheryn Russell-Brown, *The Color of Crime* (2009), ela descreve uma série de *hoaxes* raciais nos EUA, 92 casos entre 1987 e 2006. Um *hoax* racial ocorre quando alguém fabrica um crime

4_Quando a vítima é um homem branco e jovem, como no caso de Lee Rigby, o soldado britânico que foi decapitado por extremistas islâmicos em uma rua de Londres em 22 de maio de 2013, a lesão é icônica. A organização neofascista *Britain First* invoca controversamente a frase “Lembre-se de Lee Rigby” (contra os desejos da mãe de Rigby) para mobilizar o ativismo islamofóbico. A lógica cultural é que tal vítima (o soldado morto / Cristo) encapsula a ameaça e o horror de uma “guerra religiosa” e, portanto, apreender justa e violenta retribuição é um dever sagrado (contra judeus, contra muçulmanos ...). É mais irônico, é claro, uma vez que Jesus Cristo era um judeu do Oriente Médio.

5_A Wikipedia ainda está relatando isso: https://en.wikipedia.org/wiki/New_Year%27s_Eve_sexual_assaults_in_Germany. Veja também reportagens similares, tais como: <http://www.news.com.au/finance/economy/world-economy/cologne-is-every-day-europes-rape-epidemic/news-story/E2e618e17ad4400b5ed65045e65e141d> Acessado em 27 de julho de 2016. O pânico moral de 2015/2016 sobre “violadores muçulmanos” foi um fenômeno nas mídias sociais, apesar de relatos policiais registrarem que apenas 3 dos 58 homens presos vieram da Síria ou do Iraque.

e culpa uma outra pessoa por causa de sua raça, ou quando um crime real foi cometido e o autor culpa falsamente alguém por causa de sua raça. A maioria dos *hoaxes* raciais envolvem pessoas brancas que acusam falsamente os negros de cometer um crime (63%). Em 12% dos casos, os *hoaxers* eram oficiais da corte ou da polícia. Na descrição de Russell-Brown:

em um incidente de *hoax* que desafia uma classificação, uma mulher branca da Louisiana disse à polícia que havia sido agredida sexualmente por um negro. Ela disse que o agressor tinha uma tatuagem de uma serpente em seu braço. Um esboço feito pela polícia do estuprador foi amplamente divulgado em Baton Rouge. Em uma reviravolta bizarra, outras vinte e oito mulheres notificaram a polícia que elas também haviam sido atacadas pelo imaginário “homem da serpente”. O elevado número de vítimas falsas sugere mais do que a histeria usual associada com criminosos à solta. Em poucos dias, a suposta vítima confessou ter inventado a história de estupro. (Russell-Brown, 2009, p. 107)

Russell-Brown também menciona casos em que os perpetradores brancos usam *Blackface* para cometer crimes e deslocar a culpa racialmente.

4.3. A Criança

As crianças são invocadas universalmente como vítimas, mas a veracidade da sua vitimidade é racialmente verificada: considere a histeria global da mídia sobre a menina branca inglesa Madeleine McCann, que foi arrancada da Praia da Luz, em Portugal no ano de 2007. Apelidada de “Síndrome da Mulher Branca Desaparecida” pelo locutor de rádio e analista político Gwen Ifill, há vários estudos que apontam a desproporcionalidade da mídia e criticam a racialização de tais vítimas (incluindo Liebler, 2010). Certamente o desaparecimento de Madeleine representou a narrativa clássica do conto de fadas da garotinha loira abduzida. As meninas tendem a ser sobre-representadas na mídia como vítimas de abuso, enquanto os meninos são principalmente representados como perturbadores ou perpetradores⁶. A “criança africana faminta” é um clichê de angariação de fundos de caridade,

6_A UNICEF fornece um resumo útil de uma pesquisa sobre representações de crianças na mídia: [elearning-events.ditie/unicef/html/unit1/1_5_2.htm](http://learning-events.ditie/unicef/html/unit1/1_5_2.htm)

cimentando a fantasia colonialista da dependência africana. Na verdade, não só as crianças são muitas vezes vítimas, mas as vítimas são muitas vezes infantilizadas, independentemente da idade.

5. RECONHECIMENTO/ NÃO-RECONHECIMENTO

O outro lado de apostar na reivindicação da vitimidade é o laço de gênero igualitário em crimes sexuais desacreditados e vítimas genuínas não-reconhecidas. Mesmo que eu empregue relutantemente a palavra “genuína” – ou seus sinônimos “real, incontestável, verdadeiro, legítimo, atual, válido” – e assim por diante, isso tensiona o dilema da vítima: a de separar a vítima autêntica da inautêntica. Há uma compulsão de credibilidade ligada à vitimidade, uma não-verificabilidade ansiosa em que o público é obrigado a julgar tanto a severidade quanto a legitimidade da retórica empregada⁷. Todo e qualquer meme de vítima requer que o espectador julgue sua legitimidade, usando a dinâmica escopofílica de reconhecimento, não-reconhecimento e não-reconhecimento intencional. A vitimidade é um gancho, um dispositivo retórico e, fundamentalmente, uma estrutura de reconhecimento assimétrico e não-recíproco – algo a que Hegel (1977) se dedicava quando escrevia sobre a dialética mestre-escravo. A ascensão da política de reconhecimento é, sem dúvida, congruente historicamente com o surgimento do neoliberalismo, anunciando a supremacia do indivíduo; assim, uma subjetividade emergente é intrinsecamente dependente do reconhecimento, de um ato de (auto)-representação, de co-constituição mútua, de ver as coisas pelo que elas são (ou, por meio de um não-reconhecimento ou falsa representação).

Talvez isso explique por que tantas pessoas são fascinadas pelo “rostro” da vitimidade. Quando a notícia de um massacre eclode na televisão, o espectador prende sua respiração até que os rostos das vítimas possam ser vistos, o que confere a veracidade emocional essencial. Os rostos desencadeiam empatia

7_A ideia do modelo de vítima está consagrada no sistema jurídico britânico: por exemplo, a Autoridade de Indenização por Lesões Criminais reduz a indenização a qualquer vítima quando há condenação penal não relacionada – você é considerada “menos valioso” se infringiu a lei.

mais facilmente do que a nebulosa de um grupo ou as “hordas sem rosto”. A raiz da empatia é a partir da *Einfühlung* alemã, literalmente “sentir dentro”, como olhar para os olhos de alguém. O rosto de Cecil, o Leão, com seus olhos de joias e crina preta ganhou o protesto mundial sobre a tradição colonial de tiroteio na África, no verão de 2015. Cecil estava justaposto ao rosto do culpado, o dentista perverso, pois os rostos dos culpados também têm de ser exibidos, para os propósitos de vergonha (Munt, 2007). O compartilhador das mídias sociais está executando um ato de fala, que declama ao perpetrador “Eu sinto vergonha”. O tropo da vítima é sempre dirigido a uma audiência. Ele saúda o espectador e por causa do escoamento da vergonha, do contágio da vergonha, o espectador fica inculcado com essa vergonha, um membro cooptado de uma coletividade da vergonha. Incluída nesta vergonha está a consciência do voyeurismo, talvez invocando uma terceira vergonha, e talvez até mesmo um gosto de *schadenfreude* – deleite na desgraça dos outros. Esses são todos movimentos reflexivos, do eu que refere-se ao eu, do eu que aprecia o outro; é também por isso que os sem-rosto são vistos como desavergonhados, e cobrir o rosto implica vergonha (Munt, 2007).

6. VITIMIZANDO O “OUTRO” FEMININO

O poder da Internet em relação à vergonha infame começou uma década antes, em 2005, com upload de imagens do celular de *Dog Poop Girl*. Esta infeliz estudante sul-coreana violou as normas ao não limpar a sujeira de seu cão no metrô. Sua subsequente humilhação global a forçou a abandonar a universidade e ela ameaçou suicidar-se, caso o assédio on-line e a misoginia subsequentes não parassem⁸. O fluxo implacável de diversas injustiças nas mídias sociais exige reações instantâneas para “curtir” ou “compartilhar”, criando júris globais momentâneos. À primeira vista, é o que Habermas criticou como a refeudalização da esfera pública, a ideia de que a mídia cria um público quimérico onde não existia. A indignação é transitória, mas mobiliza o sentimento de uma forma que é estruturada pela gramática do

8_Este foi um ataque de gênero. É impossível imaginar um homem passando o mesmo tipo de vergonha global por “não limpar a si mesmo”.

feed de notícias, como *bytes* de indignação. Como o olho de Sauron, os algoritmos das mídias sociais nos mostram o que é tendência, em quais memes clicar, a tecnologia responsiva à atenção humana – e o que circula gera velocidade. Isso pode gerar reforço social em uma escala grande e assustadora. Mesmo o envergonhamento público tem sido parodiado, com o meme da Internet do cão envergonhado (*Dog shaming*), que apareceu primeiramente em 2012.

Vamos fazer uma pausa para considerar um exemplo recente e notório de mídia da vítima – o caso de outra colega, a ativista afro-americana de direitos, Rachel Dolezal, sua exposição e subsequente vergonha global. Dolezal foi a presidente em Spokane da *National Association for the Advancement of Colored People*, a NAACP. Ela também foi professora de Estudos Afro-Americanos na Eastern Washington University. Apesar de ter ascendência branca, checa e alemã (com, sem dúvida, “uma gota” de sangue nativo americano⁹), Dolezal, que cresceu com irmãos negros adotados e casou-se com um negro, descreveu-se como negra ou mestiça. Em 2015, a mídia audiovisual, a mídia independente e as mídias sociais – e particularmente a mídia de direita – ficaram obcecados com a história de uma “ativista racial desonrada”, cujo ponto de apoio era uma entrevista com seus pais brancos, na qual expuseram sua identidade racial como “falsa” e sugeriram que ela procurasse ajuda profissional. Dolezal identificou-se claramente com a cultura e a identidade afro-americanas a maior parte de sua vida adulta, inclusive frequentando a Universidade Howard para estudar a arte afro-americana. Podemos conjecturar que, em sua carreira, ela desenvolveu uma forte identificação com a justiça social e, de fato, com as vítimas, por motivos diversos. Há comentários não-verificáveis nas mídias sociais dizendo que Dolezal sentiu que seus irmãos negros foram abusados racialmente por seus pais, o que causou sua indignação de longa data, e talvez a sua vergonha branca¹⁰. Assim, Rachel Dolezal sentiu-se vítima, identificou-se com as vítimas, e isso a levou

9_A “regra de uma gota” vem da história da escravidão e classificação racial nos EUA, em que ter qualquer tipo de herança não branca significaria uma designação racial como negro, ou negro, na linguagem histórica.

10_Podemos também nos perguntar, por um momento, sobre a motivação dos pais em tentar extinguir a auto-identidade de sua filha dessa maneira.

à sua queda e conseqüente vitimização extrema pela mídia global que expôs seu vitimismo como uma mentira (e, por associação, desacreditando ativistas raciais em massa).

Tais supostos desmascaramentos visam envergonhar o perpetrador em uma confissão. Mas Dolezal continua resolutamente a insistir que ela é negra e vive como negra, independentemente de sua filiação genética. Ela também recusa o impulso disciplinar da mídia para “colocar-se no seu lugar”. Presumivelmente, Dolezal estará ciente do grito de Malcolm X: “vejo a América através dos olhos de vítima. Eu não vejo nenhum sonho americano – eu vejo um pesadelo americano “. O caso de Dolezal abordou o senso comum de que a “raça” é intrínseca e escrita no corpo, levantou à vista pública a instabilidade da “raça”, e o mundo (branco) contestou fortemente. Dolezal ainda depende da “verdade” de sua própria negritude, através de sua identificação com seus irmãos negros e sua crítica desidentificação com seus pais brancos. Apesar dos protestos públicos, o que ela se nega a renunciar não é apenas sua vitimidade transferencial, mas também a voz política que encontrou por sua própria força. Se essa voz terá permissão para continuar a falar, isso permanece discutível, uma vez que ela foi removida de seus postos.

7. PERFORMANDO RAÇA/PERFORMANDO VÍTIMAS

A passabilidade racial (*racial passing*), ou a performatividade da branquitude, tem uma longa história, é claro, na qual as pessoas “negras” assumem-se como “brancas” buscando a ascensão social. Menos conhecida é a prática de pessoas “brancas” passarem por “negras”, e tão menos conhecida, que muitas pessoas tomaram as ações de Rachel Dolezal como um caso isolado, enquadrando-o como uma espécie de instabilidade mental (feminilidade e loucura sendo discursivamente ligadas¹¹). No entanto, o *minstrel* (ou *minstrelsy*) e o *blackface* tem sido parte da cultura popular ocidental nos últimos 150 anos¹². O

11_Veja, por exemplo, Jane Ussher (1991; 2011), Elaine Showalter (1987) e muitas outras análises feministas.

12_Na verdade, eu sou da geração que costumava assistir ao clássico de Vaudeville *The Black and White Minstrel Show* com meu pai todos os domingos como uma criança nos anos 1960 e 1970. As atitudes em rela-

minstrel opera sob um conceito central, em que as formas culturais podem ser realizadas e trocadas, desvinculando o nó da autenticidade corporal, mas também desafiando a ideia de que as formas culturais podem ser “possuídas”. O *minstrel* atraiu um debate acalorado, por exemplo, no caso dos *Darkie Days*, de Cornwall, onde os moradores locais enegrecem seus rostos e visitam a cidade cantando canções¹³. O *minstrel* difere do caso de Dolezal, no entanto, porque neste desempenho teatral autoconsciente, o cruzamento racial é feito como trapaça, ou paródia, e enquadrado como inautêntico¹⁴. Talvez as intenções de Dolezal estivessem inicialmente na mesma linha da história de John Howard Griffin em *Black Like Me* (1961), na qual um homem branco manchou o rosto e caminhou pelo Sul Profundo dos Estados Unidos, a fim de compreender melhor o racismo. Não sabemos. Talvez ela não saiba.

No caso de Dolezal, aparentemente, os brancos não podiam compreender conscientemente por que uma pessoa branca queria fingir ser negra, mas a inveja racial desempenhou seu papel histórico nas estruturas pós-coloniais e orientalistas do desejo. Em seu livro *Black: White to Black Passing in American Culture*, Baz Dreisinger (2008) explorou a história do que Philip Brian Harper (1998) já havia chamado de “passar-se pela raça inversa”, desde a década de 1830 até o presente. O central para este fenômeno cultural é a noção de proximidade. Ela argumentou que a negritude é vista na cultura dos EUA como transmissível, “a proximidade com a negritude é investida do poder de tornar negros os brancos” (Dreisinger, 2008,

ção ao menestrel têm predominantemente chamado a atenção para os estereótipos racistas do programa, embora de forma limitada ele tenha levado formas culturais negras a públicos mais amplos.

13_ Os *Cornwall's Darkie Days* parecem resultar de tradições de Mummary. No entanto, o canto sobre *niggers* aparentemente é extraído da apropriação de tradições de *minstrel* do Music Hall do século XIX. Há rumores de que as pessoas de Cornwall usavam *blackface* para confundir os proprietários de terras depois que um navio escravo naufragou na costa de Cornwall. Certamente Cornwall tem uma forte história de radicalismo em parte devido à sua diferenciação étnica em relação ao inglês; Durante o século XIX (semelhante aos irlandeses), eles poderiam ser conhecidos coloquialmente como “negros brancos”. Há explicações conflitantes e vale a pena ler Davey (2006) para obter mais informações.

14_ Existe atualmente um meme circulando no Facebook que mostra uma foto de Caitlyn Jenner justaposta a uma foto de Rachel Dolezal. Sobreposta a Jenner, a legenda “Fingindo ser uma mulher/Deve-se aceitar e aprovar”. Sobreposta à imagem de Dolezal, a legenda “fingindo ser negra/ Inaceitável!! Nós desaprovamos”. Presumivelmente, esta é uma propaganda anti-trans. Entretanto, eu acho que isso aponta inconsistências na essencialização da raça ou do gênero.

p. 3). Isso é reminiscência do modelo de doença, ou da ideia de contágio que é tão comum na homofobia (a ideia de que a proximidade com a homossexualidade vai tornar você gay).

Para os brancos que fazem o *cross over*, há o espectro interessante da vergonha branca, que provoca a identificação com a negritude (cobiçada) e a desidentificação com a brancura (injurizada). Essa ideia de branquitude como falta imagina a potência negra como uma compensação para a vergonha. A negritude pode ser inscrita performativamente em um corpo branco masculino ou feminino com escurecimento da pele (bronzamento ou tingimento), com penteados e maneirismos que sedimentam em seu *habitus* corporal. Posso imaginar como uma personalidade envergonhada desejando se conectar poderia ter tido problemas com o direito ao privilégio branco e ansiar pela cura brilhante da solidariedade negra. Talvez a negritude neste caso funcione como uma cobertura, em múltiplos sentidos: um disfarce e uma bainha, um abrigo e um seguro. Dreisinger conclui que:

um número cada vez maior de brancos americanos entraram no século XXI vestindo, de uma forma ou de outra, a negritude. O desejo de ostentar alguma concepção popular de “negritude” – para se engajar no que Ishmael Reed chamou de “bronzamento cultural” – tornou-se uma das características definidoras da cultura juvenil. (Dreisinger, 2008, p. 121-122)

Adolescência: aquele estágio desconfortável quando toda a sua personalidade é uma mistura de vitimidade. É, então, conveniente atrair representações midiáticas e esculpir uma imagem de negritude de Chicago, uma masculinidade intoxicante que encobre essa vergonha. Este é um tipo diferente de manobra da vítima, renunciando à cultura de uma pessoa (rapaz branco de classe média de Swansea para um *gangsta* hip-hop via filtro Jive¹⁵), e afeta uma nova sensibilidade urbana vinda “de baixo”. Até certo ponto, a cultura negra – ou talvez mais precisamente a masculinidade negra norte-americana – tornou-se simplesmente uma cultura popular, de modo que o

15_ O Filtro Jive é um programa de computador que converte Inglês comum para um dialeto *jive*, uma paródia do inglês vernacular afro-americano. Ver: <http://funtranslations.com/jive>

que antes era considerado “autenticamente” negro agora não é tão claramente assim. As masculinidades negras norte-americanas forneceram um poderoso léxico para as masculinidades brancas inseguras, e este tropo viajou para a Europa¹⁶. Significativamente, esta passagem racial não funciona tão bem para as meninas.

Apesar da alardeada América “pós-racial”, Dreisinger (2008), no final do livro, observa:

O fato é que, quando se trata de falar sobre raça, a maioria de nós fala de ambos os lados da nossa boca. Somos contra a raça, sim, mas também gostamos de nossos ‘eus’ sólidos. Como, afinal de contas, alguém realmente vive em um livre-para-todos racial, um mundo no qual toda a identidade, como Samira Kawash coloca, não se trata ‘do que somos, mas o que estamos passando?’¹⁷ Raça, um chapéu rígido e velho, vive em nossos corações e mentes. Mate algo – negritude, branquitude, latinidade – no conceito e você ainda não o matou na carne. (Dreisinger, 2008, p. 125)

A “raça” continua a ser um imperativo social, não é voluntária e não é possível viver fora de sua disciplina ou evitar sua sujeição, mas é possível desafiar o discurso, porque as identidades raciais, para parafrasear Butler (1992), são performativas, sempre vulneráveis à reinscrição, e sempre vividas como um ato de passabilidade. Não estamos todos apenas um pouco contaminados com a vergonha branca de Rachel Dolezal, tornando-a incapaz de passar sem falhas como “corretamente” negra ou branca?

8. A UTILIDADE POLÍTICA DOS CORPOS DE VÍTIMAS

Houve outros casos famosos na mídia, nos quais os indivíduos se sentiram atraídos para inscrever o papel de vítima, que usaram a “raça” ou etnia como uma estrutura para passar, e que foram expostos e envergonhados por um público irritado. Curiosamente, o gênero literário de dor e sofrimento, “miséria iluminada”, que é supostamente estritamente biográfico, e geralmente adota a forma de

16_ Obrigada a Malcolm James por este ponto.

17_ Kawash (1997).

*bildungsroman*¹⁸, é um tanto notório para o *hoax* da vítima. Há uma série de livros que afirmam ser histórias de protagonistas que foram expostos e envergonhados, tidos como falsas, ou falsas em parte, e até mesmo um, cuja autora ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1992. O romance cult *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala* foi um *best-seller* em um momento no qual as narrativas de mulheres não-brancas ganharam popularidade limitada dentro das *intelligentsias* liberais dos EUA e da Europa, seguindo os ganhos do feminismo e dos movimentos de protesto de esquerda dos anos 1970. Trata-se de uma camponesa guatemalteca cujas memórias gravadas foram transcritas, traduzidas e organizadas por um antropólogo francês. David Stoll, antropólogo norte-americano, escreveu uma exposição ou refutação da história de Menchú em 1999 que documentava como o livro operava para atender às necessidades da esquerda ideológica na Guatemala e fomentava a visão da revolução latino-americana que mobilizava o apoio estrangeiro à insurgência. Ele também advertiu como a imagem da vitimidade sem fala, apresentada por meio da personagem de Menchú, ela mesma o símbolo criado de sacrifício sagrado, alimentou projeções ocidentais de sujeitos subalternos. Foi preciso um homem branco para expor as mentiras de uma mulher não-branca. Em 1997, a própria Menchú desautorizou a narrativa e acusou sua editora Elisabeth Burgos de distorção, alegando “esse não é o meu livro”.

A construção da vítima tem sido um poderoso símbolo de organização para muitos movimentos políticos e de direitos humanos, como escreveu James Baldwin em 1976: “a vítima que é capaz de articular a situação de vítima deixou de ser uma vítima; ele ou ela se tornou uma ameaça” (apud Watney; Simon, 1987, p. 37). Isso é algo que Radclyffe Hall deve ter entendido muito bem após o julgamento de 1928 por obscenidade por *The Well of Loneliness* (1926), o primeiro romance lésbico (cf: Munt, 2001). O primeiro filme sobre homossexualidade, *Victim* (1961), estrelado por Dirk Bogarde e Sylvia Sims, fez muito para mobilizar a consciência após o Relatório Wolfenden 1957 e apoiar a descriminalização parcial da homossexualidade masculina na Lei de Delitos Sexuais de

18_ *Bildungsroman* é romance de formação.

1967 do Reino Unido. O homossexual trágico, muitas vezes em um contexto boêmio, é um estereótipo da representação sexual, e na *pulp fiction* dos anos 1950 e 1960. Sua contraparte feminina, a lésbica *butch*, como *Sister George*, quase sempre terminou sua vida em vergonha, desespero e/ou suicídio. Richard Dyer escreveu sobre a representação do jovem triste como um estereótipo gay, observando que pode ser que também haja algo especificamente branco sobre ele:

[A] diferença do rapaz triste em relação aos negros homossexuais é enfatizada e isso talvez tenha a ver com as raízes do estereótipo no cristianismo e nos poetas românticos... O jovem triste se torna parte de construções muito mais amplas da identidade branca em termos de sofrimento (fardo que se torna o emblema de nossa superioridade) (Dyer, 2002, p. 124).

Um corpo masculino pálido e doente com olhos abaixados está associado à feminilidade, passividade e emocionalidade. O estereótipo do homem branco, de classe média norte-americana, que morre nobremente de AIDS, tem sido um personagem conservado em estoque desde a década de 1980. Esse estereótipo está ligado representacionalmente ao masoquismo masculino de Cristo, mencionado acima. Dyer fala sobre essa “deliciosa melancolia” (2002, p. 134), e os prazeres melancólicos de se identificar com ele.

À medida que a era da completa vergonha homossexual se torna mais distante das experiências cotidianas de jovens *queers* ocidentais e urbanos, parece haver menos necessidade de tais apresentações de vítimas e mais interesse em jogar com a vergonha e vitimidade como um dispositivo erótico ou existencial. Recuperar a vitimidade, criando vítimas autênticas, parece uma resposta hábil à vergonha global. Um exemplo precoce dessa mudança foi visto na ascensão do cinema *queer* na década de 1990, especialmente na cena de cuspir inspirada por Jean Genet no jardim da prisão em *Poison* (1991). No entanto, a provocação erótica usando conjunções de vergonha/vítima, parece ser principalmente uma preocupação de homens brancos gays, que parecem tornar *queer* o motivo-vítima do masoquismo masculino/feminilidade. Enquanto as lésbicas brancas experimentaram no passado experiências com tropos de vítima/vergonha – como na fotografia de Catherine Opie

(1993) – essas imagens parecem relacionar-se mais visceralmente ao abuso (de fato, o motivo da vitimidade sexual parece ter-se deslocado discursivamente da homossexualidade para o abuso sexual de crianças). As fotógrafas lésbicas negras, como a sul-africana Zanele Muholi, parecem preferir modos heróicos, retratos faciais e estética da presença, que, em suas próprias palavras, constituem “ativismo visual ... para que as gerações futuras saibam que estávamos aqui” (Muholi, 2010, p. 6)¹⁹.

9. A VIDA EMOCIONAL DA VITIMIDADE

Contra-intuitivamente, a vitimidade pode fazer com que nos sintamos bem. A jornalista do *The Guardian*, Barbara Ellen, reflete sobre o clamor das mídias sociais após a morte de Cecil, o leão, no Zimbabwe em julho de 2015:

Eu não sei como me sinto sobre o que parece ser hordas de pessoas que se autoglorificam chorando sobre o destino de um belo animal.

É algo realmente sobre Cecil ou sobre o que poderia ser chamado de compaixão seletiva – a morte de um animal escolhida para ilustrar o quão amáveis, sensíveis e maravilhosos os humanos podem ser?

Sejamos claros, me sinto com nojo desta matança. Quão inadequados os caçadores de subespécies perdedoras devem ser. No entanto, isso vai além dos caçadores, chegando à massa piegas censuradora lamentando a morte do leão Cecil, aparentemente acima de todos os outros animais.

A maioria dessas pessoas sabe – eles se importam mesmo – que há incontáveis incidentes de crueldade animal perfeitamente legais, com exploração sistêmica e massacres acontecendo o tempo todo?

Ellen vê auto-engrandecimento no ato de clicar e compartilhar. Ela repreende as hordas na Internet por sua hipocrisia, louvando um leão morto enquanto eles se dobraram à carne cultivada industrialmente. Participar de rituais de perda vicária pode dar um *frisson* do excitação. Pense por exemplo na tafofi-

¹⁹ Na recente teoria *queer* dos EUA, vimos essa divergência de atitudes ou orientações, de modo que os *queer* brancos como Lee Edelman, Jack Judith Halberstam e outros parecem mais dispostos a abraçar o fracasso, a perda e a vergonha – a estética da negatividade, poderíamos dizer. Enquanto *queers* não-brancos parecem querer abraçar impulsos positivos, e até utópicos (José Muñoz, Robert Reid-Pharr e outros).

lia²⁰, com aquelas muitas pessoas que apenas amam comparecer aos funerais, ou mesmo os lamentadores profissionais. A curiosidade é tida como “mórbida” e grande parte da Internet é impulsionada pelo “turismo obscuro”, um testemunho da ideia de que a visualização das vítimas (especialmente aquelas que morreram violentamente) é compulsiva, divertida e gratificante. Poderia a nossa atração para o macabro brotar de um desejo de experimentar vicariamente o sofrimento dos outros? Eu acho que sim. Isso nos dá um controle visual sobre a vitimidade, e nos permite objetivar nossos medos, localizando-os nos corpos infelizes dos outros.

A vitimidade pode reunir formas estranhas de prestígio. O feminismo tem judiciosamente implantado o binarismo vítima/agência desde a sua Primeira Onda, começando com as grevistas de fome forçada, e com a morte de Emily Davison²¹. Quando jovem, experimentei o Movimento de Liberação das Mulheres da Segunda Onda da década de 1980, onde, numa resposta equivocada à política de identidades, ser uma lésbica negra da classe trabalhadora, incapacitada, era assumida como uma espécie de “trunfo superior” (embora eu nunca tenha visto pessoas desta descrição que realmente tenham alegado isso). Essa lógica invertida era uma reminiscência dos rituais cristãos de auto-humilhação e masoquismo que havia mencionado anteriormente (“Assim, os últimos serão os primeiros, e os primeiros os últimos; porque muitos são chamados, mas poucos os escolhidos” (Evangelho de Mateus, 20:16). Lembro-me de uma inveja incomensurável daqueles que eram percebidos por ocuparem baixo status, mas geralmente eram as mulheres com relativo privilégio quem davam as cartas. Desde então, houve exemplos de homens que alegaram ser HIV positivos quando, na verdade, não eram; mulheres que alegaram ter sido estupradas quando não foram. As identificações problemáticas falam de vulnerabilidades incontáveis, nas quais a vitimidade conferiu prestígio temporário (pessoas que persistem em tais orientações são muito desgastantes). No entanto, apesar das críticas das feministas neoliberais dos anos 1990, de escritoras como Naomi

²⁰ Nota da tradução: atração mórbida por cemitérios e túmulos.

²¹ Emily Davison foi uma sufragista que morreu no Derby de Epsom em 4 de junho de 1913, quando foi atropelada pelo cavalo do Rei.

Wolf, Camille Paglia e Kate Roiphe, esses incidentes de feminismo de vítima foram pequenos e insignificantes comparados às mudanças políticas alcançadas em minha vida.

A vitimidade tem uma temporalidade contrariada. Às vezes, ser uma vítima é uma coisa temporária que passa quase tão brevemente quanto o evento ofensivo. Mas a vitimidade pode ser pegajosa, pode ser uma ação que transpõe para uma identidade. Para alguém que foi morto por uma ação terrorista, o evento de sua morte sintetiza sua vida inteira. A vitimidade pode afixar uma identidade no tempo, sobrepondo-se a outros aspectos de seu passado, cristalizando emoções de raiva, ressentimento, nojo e desgraça. A vitimidade também pode compreender uma ruptura de identidade que se desenvolve no tempo, de modo que ela permeia o “ser-eu” – determinando que você é a pessoa a quem coisas aconteceram (e você sempre será essa pessoa). A vitimidade possui essa duração imaginária; há expectativas comuns que prescrevem limites temporais para a vitimidade a ser reivindicada – para que existam regras de “períodos” apropriados de vitimidade. Os estados de lesão são conferidos geralmente com limites temporais, após o qual a vitimidade é considerada patológica – em uma possível “Síndrome de Miss Havisham” (Dickens, 1861). É útil pensar em vítimas como tendo um perímetro de valor, porque a vitimidade pode se agarrar por muito tempo, pode haver um rastro de vítima, uma cortina de fumaça ou cheiro psíquico que pode obscurecer outras questões.

A análise da psicologia das multidões foi observada há mais de um século por um misógino desagradavelmente racista, Gustav Le Bon (1895), que identificou as três fases da multidão como submersão, contágio e sugestão. Todos esses elementos podem ser vistos na multidão das mídias sociais virtuais hoje, da mesma forma que o argumento freudiano (1921/1981) de que as multidões podem desbloquear a mente inconsciente. Há um profundo medo burguês destas “massas”. Pensemos, por exemplo, em como Adorno (1991) argumentava que as massas eram o produto artificial e feminizado de uma vida moderna “administrada”. Ralph Turner e Lewis Killian (1987) observaram como a opinião da

multidão caminha com a “teoria da norma emergente”, em que, após alguma conversa inicial, desindividualiza as vozes e consolida-as em um grupo. As vítimas são requisitadas por seus próprios poderes redentores a se tornarem sobreviventes ou mesmo vencedoras, demonstrando sua resistência sobre seus próprios destinos. Eu penso em como as pessoas vivem com vergonha de um modo contínuo e não resolvido – especialmente quando muitas vezes estão envolvidas com (e/ou são lidas dentro de) narrativas de progresso obrigatório – é algo amplamente inexplorado²². Heather Love (2009) argumentou que o trauma e a perda na história *queer* requer maior atenção e compaixão nossa, necessitando de maior desenvolvimento a fim de entender como raça, gênero e classe poderiam render tais narrativas de vergonha de modo diferenciado. Talvez sejamos obrigados a mobilizar-nos politicamente *contra* sermos envergonhados por meio de tropos de vítima, enquanto mantemos uma atitude atenta à presença de vergonha encarnada em indivíduos vitimizados, não exigindo que eles “melhorem”, nem tampouco sendo complacentes com seu sofrimento.

10. MÍDIA DA VÍTIMA: O MOMENTO E O MOVIMENTO

Estamos bem familiarizados com a propensão das subjetividades dominantes a intimidar o Outro vitimado, na verdade, naquilo que, lamentavelmente, costumávamos chamar de “Primeiro Mundo”, no momento em que migrantes, refugiados e requerentes de asilo formam alvos fáceis de culpa por nossas inseguranças econômicas e pessoais. Estes homens sombrios, encapuzados e sem rosto, filmados em visão noturna como animais a serem caçados, são apresentados como ameaças arquetípicas: vilões pretos e estereotipicamente ligados a gênero²³ que desejam roubar nossa cidadania. Visualmente, essas imagens evocam o modo como Chamayou (2012) tem associado a prática e o discurso sobre a caça às relações coloniais. Apesar

22_ Obrigada a Matt Brim por esta observação.

23_ Os migrantes masculinos e os refugiados são muitas vezes hiper-masculinizados e vistos como uma ameaça física, ou feminizados por sua dependência desprezada; enquanto que as mulheres migrantes e refugiadas são abertamente feminizadas como vítimas astutas, loucas ou completamente passivas, dependendo do contexto.

dessas ansiedades distópicas, creio que a ágora digital pode mobilizar algo de impulso democrático quando o sentimento público ganha massa crítica. A vergonha é muito vinculativa, e permite às pessoas experimentar uma emoção coletiva, com o propósito de obter reconhecimento e validade social. Em 2015, nas mídias sociais, houve um apelo sem precedentes a tais sentimentos morais, em parte provocado pelo meme do corpo afogado de uma criança em uma praia grega, Alan Kurdi, de 3 anos de idade. Vimos os europeus comuns chegarem a um “ponto de inflexão” de empatia. Dezenas de milhares de pessoas comuns mobilizaram-se em apoio aos refugiados que fugiam da guerra na Síria, que estavam tropeçando, com fome e frio, no e através do sul da Europa²⁴. Em face do intolerável protecionismo dos governos, diferentes públicos nacionais em todo o continente foram estimulados pela compaixão por essa vítima, a fim de gerar esforços cooperativos no sentido de aliviar o sofrimento dos refugiados. Nós ainda não sabemos qual será o resultado a longo prazo dessa estrutura de sentimento transitória, mas sabemos que, por meio do prisma representacional da vitimidade e seu apelo à piedade, por um momento, em 2015, nossos governos ficaram completamente envergonhados.

Por causa das propensões vinculativas da vergonha, a participação na vergonha pode levar a uma relacionalidade e a uma política mais radical. Em nosso mundo espelhado e nebuloso, a vitimidade é um fenômeno altamente mediado, construído por meio de insulto e envolto em vergonha. O clamor das vítimas nas mídias sociais demanda nossa atenção crítica por um breve momento, exigindo nossa propulsão emocional instantânea ou nossa repulsão. A capacidade de se mover é inerente tanto à fenomenologia da vitimidade quanto à sua representação por meio da política cultural. A resposta às complexas espirais e oscilações da vitimidade tornou-se intrínseca ao nosso *mediascape*, o que provoca reações viscerais capazes de aderir em “estruturas de sentimento” (Williams, 1961). Talvez, como a teórica feminista Nancy Fraser argumentou

24_ Na verdade, foi a considerável resposta pública às mídias sociais e às imagens de transmissão de Alan Kurdi que me levaram a escrever este artigo.

recentemente, se os anos 1990 estavam obcecados demais com o “reconhecimento, reconhecimento, reconhecimento” (2016, p. 16), os jovens atuais de cerca de 20 anos, seguindo os *booms* políticos de austeridade global/ *Brexit*/ Trumpismo, poderiam ser latentemente caracterizados por um novo imperativo político de redistribuição. Um movimento em direção à justiça social provocado pela vergonha da e-moção. Como as políticas culturais da vitimidade já estão encaminhadas em direção a uma assimetria – e representam uma luta para renegociar tal assimetria – talvez a injustiça integral à vitimidade possa nos empurrar um pouco para um imaginário social mais redistributivo. Talvez.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda. In: BERSTEIN, J. M. (org.). **The Culture Industry: Selected Essays On Mass Culture**. London: Routledge, 1991, p. 132-157.

BALDWIN, James. **The Devil Finds Work**. New York: The Dial Press, 1976.

CHAMAYOU, Gregoire. **Manhunts: A Philosophical History**. Princeton NJ: Princeton University Press, 2012.

DAVEY, M. R. Guizing: Ancient Traditions and Modern Sensitivities. **Cornish Studies**. N. 14, 2006.

DEATH RACE. Filme dirigido por Paul Bartel. New World Pictures, 2000.

DICKENS, Charles. **Great Expectations**. London: Hogarth Press, 1861.

DRIESINGER, Baz. **Near Black: White to Black Passing in American Culture**. Amherst: University of Massachusetts Press, 2008.

DYER, Richard. **The Culture of Queers**. London: Routledge, 2002.

ELLEN, Barbara. Mourning Cecil the Lion or Just Trying to Look Good?. **The Guardian**, 2015.

Disponível em: <<http://www.theguardian.com/>

commentisfree/2015/aug/02/cecil-lion-hunting-mourning-andy-burnham-obesity?CMP=fb_gu>.

FRASER, Nancy. Interview with “Nancy Fraser/ Feminist Intellectual [sic]” (by Álvaro Guzmán Bastida). **CTXT**. N. 61, 2016.

FREUD, Sigmund. **Group Psychology and the Analysis of the Ego**. London: Hogarth Press, 1981.

GILBERT, Paul. **The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges**. Oakland: New Harbinger Publications, 2010.

GREEN, David G. **We're (Nearly) All Victims Now!** London: Civitas, 2006.

GRIFFIN, John Howard. **Black Like Me**. Boston: Houghton Mifflin, 1961.

HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere**. Massachusetts: MIT Press, 1989.

HARPER, Philip Brian. Passing for What? Racial Masquerade and the Demands of Upward Mobility. **Callaloo**. V. 21, N. 2, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phenomenology of Spirit**. Trans. A V Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

KAWASH, Samira. **Dislocating the Color Line**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

KIMMEL, Michael. **Angry White Men**. Nation Books, 2013.

LE BON, Gustav. **The Crowd: A Study of the Popular Mind**, 1895. Disponível em: <<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=445>>

LIEBLER, Carol M. Me(di)a Culpa?: The ‘Missing White Woman Syndrome’ and Media Self-Critique. **Communication, Culture & Critique**. V. 3, 2010, p. 549-565.

LINEHAN, Marsha M. **DBT Skills Training**

Manual. New York: Guilford Press, 2014.

LOVE, Heather. **Feeling Backward:** Loss and the Politics of Queer History. Harvard University Press, 2009.

MENCHÚ, Rigoberta. **I, Rigoberta Menchú:** An Indian Woman in Guatemala. London: Verso, 1984.

MUHOLI, Zanele. **Faces and Phases.** Munich/Berlin/London/New York: Prestel, 2010.

MUNT, Sally. *The Well of Shame.* In: DOAN, Laura; PROSSER, Jay (org.). **Palatable Poison:** critical perspectives on The Well of Loneliness Past and Present. New York: Columbia University Press, 2001, p. 199-215.

MUNT, Sally. **Queer Attachments:** the Cultural Politics of Shame. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing, 2007.

OPIE, Catherine. **Self Portrait/Cutting.** New York: Guggenheim Online Collection, 1993.

ORWELL, George. **Animal Farm.** London: Penguin Books, 1945.

RUSSELL-BROWN, Katheryn. **The Color of Crime.** New York: New York University Press, 2009.

SHOWALTER, Elaine. **The Female Malady:** Women, Madness and English Culture, 1830-1980. London: Virago Press, 1987.

THE BLACK and White Minstrel Show. Television Series. BBC Television, 1958-1978.

TURNER, Ralph; KILLIAN, Lewis. **Collective Behaviour.** New Jersey: Prentice Hall, 1987.

USSHER, Jane M. **Women's Madness:** Misogyny or Mental Illness. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.

USSHER, Jane M. **The Madness of Women:** Myth or Experience? London: Routledge, 2011.

VICTIM. Filme dirigido por Basil Dearden. Allied Film Makers, 1960

WATNEY, Simon. **Policing Desire.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

WILLIAMS, Raymond. **The Long Revolution.** London: Pelican Books, 1961.

Recebido_23 de junho de 2016

Aprovado_28 de julho de 2016

A vulnerabilidade e o rosto em imagens de sujeitos empobrecidos: notas para pensar outramente a relação entre estética e política

Resumo

O objetivo deste texto é refletir acerca da noção de rosto enquanto evidência da vulnerabilidade e vocalização de uma agonia e de uma demanda ética feita pelo outro, implicando-nos em uma relação de responsabilidade. Tal concepção, derivada do pensamento de Lévinas, é aqui retomada como fio condutor da análise de duas imagens específicas: (a) o rosto e sua aparição no cenário da seca; (b) a aparição do rosto de mulheres sertanejas em perfis do Facebook. Buscamos evidenciar como o rosto nessas imagens se apresenta como um apelo, um chamado que nos é endereçado e nos alerta para a precariedade e vulnerabilidade da vida do outro e da nossa própria vida. Essa vocalização do sofrimento, de um lamento e de uma demanda aproxima a estética da política a partir do modo como as imagens operam nas relações éticas resultantes da escuta do rosto.

Palavras chave: vulnerabilidade; rosto; imagem; estética; política.

Abstract

The aim of this paper is to produce an analysis grounded on the notion of face understood as a vocalization of an agony and of an ethical demand made by the Other, giving birth to a responsibility relation. Such conception, derived from the thought of Lévinas, is used here to guide the analysis of two specific images: (a) the face and its appearance in the scenario of drought; (b) the appearance of the face of "sertanejas" women in profiles of Facebook. We search to evidence how the face presents itself in these images as a kind of appeal, a call that is addressed to us and make aware of the precariousness and vulnerability of our lives. This vocalization of the suffering, of a moan and of a demand creates intersections between aesthetics and politics highlighting the way images operate in ethical relations issued from the gesture of listening to the face.

Keywords: vulnerability; face; image; aesthetics; politics.

Frederico Vieira

Doutorando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Mestre em Comunicação Social e Graduado em Jornalismo e Relações Públicas pela UFMG.

Tamires Coelho

Professora Substituta no Curso de Jornalismo da UFOP; Doutoranda em Comunicação Social na UFMG com bolsa da CAPES; Estágio Doutoral na Université Paris-Sorbonne/CELSA junto ao GRIPIC com bolsa da CAPES; Mestre em Ciências da Comunicação pela UNISINOS; Membro dos grupos de pesquisa Processocom, GRIS, Margem e da Rede AmLat

Angela Salgueiro Marques

Professora do PPG em Comunicação Social da UFMG. Doutora em Comunicação Social pela UFMG.