

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.

1. INTRODUÇÃO

Imagens da pobreza e dos pobres em geral ganham visibilidade por meio de enquadramentos que destacam a vulnerabilidade, a ausência de esperança e a extrema precariedade da vida e dos viventes. Nas imagens fotojornalísticas, a vulnerabilidade aparece frequentemente como essência e justificativa da pobreza, relegando os pobres a uma condição deterministicamente precária e justificadamente carente da responsabilidade alheia, sobretudo estatal. Contudo, argumentamos aqui que a vulnerabilidade não deve ser percebida como condição existencial, nem como sentença de inaptidão para a vida politicamente e economicamente autônoma. A vida humana é condicionada pela vulnerabilidade: nossa existência e nosso corpo possuem necessidades específicas, demandas físicas e afetivas que devem ser supridas para nossa auto-realização.¹ Estamos todos expostos a doenças, injúrias, perdas, ausência de cuidados e à morte. Dependemos, por extensos períodos de nossas vidas, do cuidado dos outros e da valorização que seu olhar nos dirige. Somos também vulneráveis diante do impacto das tecnologias e do ambiente natural sobre nós. Estamos expostos e padecemos dessa exposição.

A vulnerabilidade como condição básica e comum de nossa humanidade é abordada por Judith Butler no livro *Precarious Life* (2004). Segundo ela, a precariedade (nossa vulnerabilidade às ações dos outros) gera obrigações éticas uma vez que dependemos de outros anônimos para sermos apreendidos, considerados e reconhecidos. Assim, a precariedade da vida pode se manifestar sobretudo no modo como o espaço de aparência (frequentemente marcado pelos enquadramentos midiáticos) abriga formas diferentes de distribuir a vulnerabilidade, fazendo com que algumas populações e grupos estajam mais sujeitos à violência que outros. Nesse sentido, Butler afirma que alguns indivíduos e grupos são mais precários

¹ Mackenzie, Rogers e Dodds (2014) vão apresentar três fontes de vulnerabilidade: a) vulnerabilidade intrínseca à condição humana (necessidades e existência corpórea); b) vulnerabilidade situacional (situações pessoais, sociais, políticas, econômicas, ambientais, etc.); c) patogênica (medidas para diminuir a vulnerabilidade exacerbam as antigas e criam novas – mina a autonomia e exarceba o sentido de impotência já existente). Nesse último caso, relações interpessoais e estruturas institucionais podem ser fontes de vulnerabilidade patogênica

que os outros, sobretudo aqueles expostos à violências sociais e às mazelas associadas com a pobreza.

Em *Vulnerability as Resistance*, Butler (2016) salienta uma definição de vulnerabilidade distanciada de uma disposição ou característica subjetiva, ou mesmo uma condição existencial. Para ela, a vulnerabilidade nomeia um conjunto de relações com um campo de objetos, forças, processos vitais, instituições e seres que incidem sobre nós e nos afetam de alguma maneira. A vulnerabilidade assim entendida é relacional e nos revela um modo de estar no mundo que não mostra quem somos e que não se deixa controlar, agindo entre nossa passibilidade (somos afetados) e nossa capacidade de agência. Diante das relações que configuram a vulnerabilidade, temos diferentes modalidades e graus de passibilidade e resposta, que operam juntas, implicando sobretudo nosso corpo político. Este não é o corpo como algo singular, auto-suficiente e isolado, mas a corporalidade performativa e relacional, incluindo a dependência de condições infra-estruturais e dos legados de discursos institucionais (que nomeiam e classificam) e do poder, que nos precedem e condicionam nossa existência. O corpo humano depende de uma infra-estrutura entendida como entorno, relações sociais e redes de apoio, que não o separa do mundo animal ou do mundo técnico, em uma condição ética ampla de dependência e interdependência.

A nosso ver, tal condição pode se articular com a noção de rosto, como uma relação ética que se configura quando somos implicados por uma reivindicação que nos é endereçada e que requer uma responsabilidade sobre esse outro que nos interpela. O rosto, justamente por tomar forma nesse encontro que mistura acolhimento e repulsa, também traduz aspectos da construção do comum (estar-juntos) e de uma estética entrelaçada à produção dos sujeitos políticos.

Tal abordagem por nós adotada revela o rosto como potência de contato com a alteridade, em uma dimensão ética que requer a escuta da voz e da fala do outro. Esta proposta está presente nas reflexões de Lévinas (1980; 2007), para quem o rosto marca uma relação de abertura para outro, uma forma de diálogo em que um não possui o outro, nem tampouco se reconhece nele. O rosto expressa o fato de

que o outro não é uma variação do eu e não pode ser capturado ou assimilado por conceitos. Ele pode nos colocar diante de um outro que nos interpela, que sofre, que deseja e que nos convida a nos afastarmos de nós mesmos e a percorrer os espaços vazios que, ao mesmo tempo, nos aproximam e nos distanciam da alteridade.

Lévinas (1980) afirma que o rosto não é propriamente a face humana, mas um vestígio da presença de um Outro que, por mais que esteja próximo, mantém-se à distância. Por isso, ele é comunicação e linguagem, aparição e desaparecimento, possibilidade e impossibilidade de alcançar o outro em sua infinitude. Sob esse aspecto, o rosto não é visto, nem passível de representação. Assim, a relação com o rosto não é de conhecimento de um objeto, pois o rosto não se oferece a nós por meio da descrição. O rosto é por si mesmo e não necessita de um sistema referencial, nem de conceitos. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (Lévinas, 2007, p. 70). O rosto não é uma simples oferta de dados: é o que ele comunica sem se deixar apreender como representação (Melo, 2003).

Nesse sentido, o rosto é diálogo e significação: “é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura” (Melo, 2003, p.89). Tal concepção, derivada do pensamento de Lévinas, é aqui retomada como fio condutor da análise de três imagens específicas: (a) o rosto e sua aparição no cenário da seca; (b) a aparição do rosto de mulheres sertanejas em perfis do Facebook; (c) a emergência do rosto no comum e nas vidas precárias em situação de pobreza.

Nos exercícios analíticos aqui apresentados, buscamos evidenciar, a partir das considerações de Lévinas, Butler e Agamben, que o rosto é menos a face humana que aparece na superfície de um retrato ou imagem artística, e mais um apelo, um chamado que nos é endereçado e nos desperta para a precariedade da vida do outro e da nossa própria vida. Interessa-nos aqui o rosto entendido como voz, como vocalização do sofrimento, de um lamento e de uma demanda.

2. ESCUTAR O ROSTO

O rosto é intraduzível e não pode ser apropriado, compreendido, classificado. Ele não remete a um tema específico, mas nos incomoda, pois “põe o sujeito rumo ao inatingível sem poder retornar tranquilamente a si mesmo” (Melo, 2003, p.89). Essa perturbação causada pelo rosto expressa o caráter não-fusional com o outro: o rosto não representa o outro, mas é uma invocação ao olhar que não demanda interpretação ou compreensão. O rosto nos olha e absorve nosso olhar: ele não é signo, representação ou linguagem. “Não se situa na ordem da manifestação, pois não é um fenômeno e nem uma substância” (Carrara, 2010, p.53). O rosto do outro é rastro, traço que revela o ente humano em um tipo de nudez, vulnerabilidade e precariedade. Tal nudez expressaria a ausência de todo “revestimento” cultural e social, uma vez que o rosto se faz visível apenas através de um processo de desfazer-se.

O rosto é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura. O rosto fala por si e é, para o outro, única identidade re-conhecida pelo outro como realidade que se revela sem ser dominado. O rosto é mais que uma centelha do Infinito, é o Infinito nele mesmo (Melo, 2003, p.89).

Lévinas afirma que o rosto não é visto. No entanto, ele fala. Ao atribuir voz ao rosto, Lévinas localiza-o *aquem* da imagem; “antes de ser imagem plástica e percepção sensível, de uma maneira mais essencial, o rosto é significação, fala; é por isso que a escuta do rosto prima sobre sua visão” (Poirié, 2007, p. 27). Esse apontamento evidencia os mecanismos de interlocução e, portanto, discursivos, que perpassam a subjetivação do que se constitui como rosto.

Lévinas (2011) propõe que o Rosto se manifesta no face a face entre os homens, e no gesto de acolhimento daquele que me antecede, do *absolutamente outro* e sobre quem também tenho responsabilidade. A ética ligada ao rosto deriva do fato de ele convocar e inquietar quem o olha, criando um vínculo de responsabilidade. Os rastros que configuram o rosto envolvem, portanto, uma alteridade que nos remete à responsabilidade ética que se eleva contra as anula-

ções individuais decorrentes das homogeneizações, das maquinações e das máquinas. Esse rosto, irreduzível a uma composição biológica e fenotípica se defende das empresas, das técnicas e das instituições. *A movimentação filosófica levinasiana libera da mesmidade a alteridade concretizada no rosto revelado pela imagem e, por consequência, amplia o entendimento do Outro que me antecede e que também está no para-além dos limites impostos pela imagem, pela reproduzibilidade técnica que a prolifera e por sua contínua acessibilidade fomentada pelos sujeitos e instituições.*

Ainda sobre a questão da responsabilidade, Judith Butler afirma que “aquilo que nos vincula moralmente tem a ver com como o discurso do Outro se dirige a nós de maneira que não podemos evitá-lo ou mesmo dele nos desviar” (2011, p.15). O que é moralmente vinculante, para ela, não é definido pelos indivíduos, mas se apresenta a eles de forma inesperada, sem que a eles seja dada uma chance de negar uma resposta. Nesse sentido, ela aciona a noção de rosto em Lévinas, para explicar “a maneira pela qual outros lançam reivindicações morais sobre nós, direcionam demandas morais a nós, as quais não pedimos, mas que não somos livres para recusar” (2011, p.16). Butler recupera a reflexão que Lévinas faz acerca da responsabilidade, ressaltando que a interpelação moral do rosto não acontece porque o rosto está diante de nós, mas porque paira acima de nós: “é o outro diante da morte, olhando através dela e a expondo. O rosto é o outro que me pede para que não o deixe morrer só, como se o deixar seria se tornar cúmplice de sua morte. Portanto, o rosto diz a mim: não matará” (2011, p.16). Se o desejo de matar se realiza, o outro escapa de nós, seu rosto desaparece. A presença do rosto se torna mais palpável, por assim dizer, quando somos tentados a anulá-lo e não conseguimos. Nas palavras de Lévinas:

(...) aquele rosto olhando em direção a mim, em sua expressão – em sua mortalidade – convoca-me, demanda-me, ordena-me: como se a morte invisível enfrentada pelo rosto do outro... fosse um ‘problema meu’. Como se, desconhecido pelo outro que já, na nudez de seu rosto, ele afeta, ele ‘me reportasse’ antes mesmo de confrontar -se comigo, antes de se tornar

a morte que me encara, a mim mesmo, face a face. A morte do outro coloca-me sob pressão, chama-me à responsabilidade, como se eu, pela minha possível indiferença, tornasse-me cúmplice daquela morte, invisível ao outro que é exposto a ela; como se mesmo antes de ser condenado, tivesse que responder pela morte do outro, e não deixa-lo só em sua solidão mórbida (Lévinas, 1999, p.24-25).

Por isso, quando nos expomos à vulnerabilidade do rosto, desafiamos nosso próprio direito de existir, e também o gesto de existir longe do outro. Ficamos cientes da precariedade do outro:

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

O rosto, segundo Butler, enuncia várias coisas de modo simultâneo: uma demanda ética feita pelo Outro, a expressão de uma agonia e de uma insegurança por meio das quais atentamos para a precariedade da vida do Outro e para a interdição de matá-lo.

Nas seções que se seguem tentaremos evidenciar algumas possibilidades de aparição do rosto na imagem sem que, necessariamente, a face humana esteja nela presente.

3. FORMAS DE APARIÇÃO DO ROSTO NA SECA

Rostos e solos sulcados, carcaças e pés castigados pelo sol, vegetação mirrada e retorcida. Esses e outros elementos são fartamente encontrados nas imagens que retratam o semiárido nordestino brasileiro nas mídias. As representações repetitivas da seca valem-se de enquadramentos saturados de sofrimentos sertanejos que, pelo próprio mecanismo de hiperexposição das faces ressequidas, promovem uma espécie de dessensibilização sistemática do olhar. Nas imagens que ganham corpo no fazer jornalístico,

geralmente a seca em nosso país é um isto-posto; ao vermos e lermos, passamos a emoldurar o visto e o dito pelo revisto e redito. A normalização do representado delimita as visualidades no âmbito do trivial e do reificante. A precariedade humana vivida pela seca, na exposição de rostos de corpos nas mídias, representa-se, em geral, como “coisa” e o repertório dos signos conflui para a mesmidade de outrem na imagem.

Assim, pergunta-se: poderia uma imagem da face humana trazer à tona o rosto, no sentido levinasiano? Ainda que Lévinas argumente a favor de um rosto que não pode ser contido na face humana – uma vez que o rosto é a presentificação da precariedade da vida, do sofrimento que não se deixa representar – ele menciona que algumas expressões humanas podem ser significadas (substituídas por signos) a partir do rosto humano: figura que representa a dor, um clamor, uma demanda, uma finitude. Mas, ainda assim, a representação da face não dá conta de expressar o humano. O que há de irrepresentável no rosto não pode ser capturado por um dispositivo de visibilidade que tente apagar sua falha em representar a alteridade.

Portanto, uma representação “bem sucedida” do rosto deveria falhar em capturar o referente e evidenciar essa falha. “O humano é aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é apagado nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade” (Butler, 2011, p.27). Para Lévinas (1999), não há como uma representação imagética traduzir o “humano”, pois a representação reduz os traços complexos do referente capturado, impedindo-nos de “escutar” o rosto (sofrimento vocalizado, por exemplo) através da imagem e afastando-nos da precariedade do Outro.

No contexto da seca do semiárido brasileiro, escolhemos uma imagem fotojornalística para exemplificar essa possibilidade de apreensão do rosto por meio da escuta da imagem (ver figura 1)². A fotografia em análise apresenta uma figura feminina tra-

2_ ANDRADE, Patrícia. “Se comprar água, vai faltar comida para os meninos’, diz agricultor no Piauí”. In: G1, 31/10/2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2014/10/se-comprar-agua-vai-faltar-comida-para-os-meninos-diz-agricultor-no-pi.html>>, acesso em 15/02/16.

jando camisa e saia, descendo rumo a um cenário de secura redundante, composto pelos elementos previsíveis que já citamos. Todavia, são as costas; um par de pés e pernas em movimento sob a saia florida; os cabelos ajustados ao chapéu rosa que, nesse caso, revelam outrem. A presença faz-se pela estranheza de um rosto não determinado que passa pela imagem; ao ocultar a exposição da face, a fotografia endereça, para-além da representação, a multiplicidade de semblantes que poderiam animar esse corpo feminino, quase flutuante sobre a paisagem, ao modo dos ícones russos bidimensionais.



Figura 1_Sertanejos sofrem com estiagem e percorrem longos caminhos em busca de água. Fonte_Portal G1, 31 de outubro de 2014.

A imagem em análise está inserida numa matéria jornalística publicada no portal G1, de 31 de outubro de 2014, intitulada “ ‘Se comprar água, vai faltar comida para os meninos’, diz agricultor no PI. Moradores dizem que casas podem ficar até dois meses sem receber água.” A narrativa acompanha a intencionalidade comunicativa exposta já nessa chamada e aborda as situações vividas pelos moradores do município de Queimada Nova³ e como as condições precárias de vida levam a um estado de assujeitamento e subalternidade das populações que sofrem com a seca. O discurso do texto vale-se de

3_ Queimada Nova é uma das 203 cidades piauienses que viveu em 2014 situação de emergência por conta da estiagem, à época a maior desde 1970, segundo a Secretaria Estadual de Defesa Civil do Piauí. A cidade com 8.700 habitantes e a 522 Km da capital Teresina, está situada na região mais seca do estado e sem água encanada. Nessa situação, os poços secos deixam aos moradores apenas a alternativa de comprar água de carros-pipa.. Fonte: <<http://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2014/10/se-comprar-agua-vai-faltar-comida-para-os-meninos-diz-agricultor-no-pi.html>>.

enquadramentos corriqueiramente utilizados pelos meios jornalísticos, explorando aspectos como a luta cotidiana dos sertanejos pela sobrevivência; o clamor subalterno por justiça, o que nesse caso se revela sobretudo no apelo das fontes a uma distribuição mais justa da água; a tentativa de emplacar denúncias sobre possíveis omissões do poder público diante do cenário de seca e de abusos na comercialização da água pelo “pipeiros”. As visualidades também acompanham esses quadros discursivos: a imagem de uma família pobre à frente da casa, expondo as crianças em primeiro plano, olhares acanhados que revelam provavelmente certo desconforto perante a lente; paisagens desoladoras, solos rachados, a figura do bode com a vegetação seca ao fundo e a figura feminina sertaneja junto a um poço.

Essa última é a agricultora Maria Francisca que, na matéria, diz já ter pago por um caminho-pipa, mas a água “não prestava”. A mesma que aparecerá, de costas, na imagem em análise; nessa fotografia o rosto parece “ser precisamente a vocalização sem palavras do sofrimento que marca os limites da tradução linguística” (Butler, 2011, p. 20). Assim como em *Peace and Proximity*, Lévinas discorre sobre as costas humanas, citando o texto *Life and fate*, de Vassili Grossman⁴, a imagem da sertaneja caminhante transborda e atravessa o eloquente silêncio de um movimento descendente, rumo ao mundo incerto, entoando uma espécie de voz. “Só outro silêncio. O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais”, diz o saber roseano (Rosa, 1994, p. 602). Embora a fotografia transborde, ela ainda integra uma matéria jornalística típica dos portais de notícia, e é acompanhada de legenda que, em certa medida, a cerceia, a empobrece - “Sertanejos sofrem com estiagem e percorrem longos caminhos em busca de água”. Mas fato é que a potência da imagem aponta para o irrepresentável da seca.

4_Obra que relata episódios vividos por famílias, esposas e pais de detentos políticos viajando para Lubianka, em Moscou. Na narrativa, forma-se uma fila frente a um guichê, em que somente se pode ver as costas do outro. “Uma mulher espera por sua vez: [Ela] nunca imaginou que as costas humanas poderiam ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados mentais de forma tão penetrante. À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar, soluçar e gritar.” (Levinas *apud* Butler, 2011, p.20)

Tal escapar do rosto ao discurso, embora se saiba que ambos estejam intimamente imbricados, apresenta a alteridade não identificada que se movimenta entre as pernas e as omoplatas ajeitadas numa camisa branca contrastante à extensão da cena. Visita-nos a um corpo estancado, alocado nos braços pendentes e entregues à passada. Um corpo arrefecido, que segue por seguir. Se a mulher como Perséfone do sertão desce ao inferno, o movimento do mito cifrado na imagem nos desloca para estação seca, dos sem-fins, dos infinitos rostos.

A abordagem de Lévinas traz, assim, importantes contribuições a uma mudança paradigmática da apreensão estética do rosto. “O rosto parece ser uma forma de som, o som da linguagem evacuando seu sentido, o substrato sonoro da vocalização que precede e limita a entrega de qualquer significado semântico” (Butler, 2011, p. 18). Para além da forma, passa-se ao reconhecimento do que está além da imagem, a voz de um enigma e, aquém da representação, o Outro que o antecede no fenômeno do face-a-face. A singularidade do sujeito lança o observador ao enigma da interlocução, o que desconstrói nossos modelos automatizados de percepção.

Assim, é muito importante salientar que Lévinas (2011) não percebe o rosto como a imagem representativa do sujeito em si, pelo contrário. “O rosto é a aparência concreta e indescritível e, como tal, o rosto não é canal de relações, é pura relação” (Melo, 2003, p.91). Ainda que Lévinas não deseje fazer uma representação do que é o rosto, mas mostrar sua “aparição”, ele afirma que o rosto possui uma visibilidade que só é apreendida pelo olhar, na qual o outro que me olha é aquele que me revela. O olhar é parte integrante da manifestação e aparição de outrem. Pelo olhar do outro, “o Mesmo é interpelado a abandonar o lugar de quem tudo contempla e sabe. O olhar é desconfortável, põe o Mesmo em situação de êxodo” (Melo, 2003, p.95).

Sob esse aspecto, a emergência do rosto como imagem fixa nas fotografias e autorretratos, por exemplo, nos convida a perscrutar, a olhar o rosto e o corpo do outro, revelando a imagem como importante suporte de acesso ao outro e à sua aparência. Ele lança e promove a cena de uma interpelação. E

também, é claro, a imagem pode capturar apenas de relance nossa visão, reduzindo o outro a um nome, uma forma, um objeto, o que aciona a máquina de rostificação (Deleuze; Guattari, 2004). Contudo, como vimos, isso não delimita o destino da imagem a rostificar, coisificar os sujeitos, invisibilizando o rosto. Há rostos nas costas, nos corpos, paisagens e cenas; há representações que permitem vocalizar uma espécie de clamor silenciado.

Na seção seguinte, abordamos o rosto e o aparecer das sertanejas como sujeitos políticos a partir da prática de publicação de imagens de si (dentre elas *selfies*) no Facebook. Apesar de os rostos serem diversos, complexos e imersos em contextos peculiares, há elementos comuns que se destacam nessa nova forma de representação das sertanejas, que vai muito além de estereótipos midiáticos.

4. O ROSTO E O APARECER DAS SERTANEJAS COMO SUJEITOS POLÍTICOS

Os laços entre as imagens fotográficas e as mulheres, considerando seu potencial de emancipação e subversão, não são nem recentes, nem inaugurados com a emergência de práticas digitais. A apropriação de câmeras por mulheres gerava medo na Europa do século XIX como hoje gera medo em comunidades machistas no meio do Sertão e na sociedade brasileira em geral. No entanto, se antes essas possibilidades eram restritas a poucas mulheres de classes privilegiadas, a popularização dos dispositivos comunicativos (também fotográficos) hoje afeta amplamente o cotidiano feminino, inclusive as mulheres social e midiaticamente marginalizadas.

A exposição do corpo, dos desejos, da rotina, das inquietações e de um não enquadramento em papéis socialmente impostos, por meio das fotos (agora digitais e amplamente disseminadas na rede), ainda gera um medo, que motiva restrições e proibições de uso de redes sociais e smartphones por muitos maridos, por exemplo⁵. A não autorização dos homens ao

5_ Esse dado deriva de pesquisa de campo realizada no sertão do Piauí, integrando tese de doutorado em desenvolvimento. Nosso contato com as sertanejas conectadas se deu tanto em nível presencial – questionando, em entrevistas, sobre como elas utilizam o Facebook –, quanto em nível digital – atentando para as interações, conteúdos e ferramentas usadas online. Através da pesquisa empírica, buscamos entender o

uso dessas redes acentua o isolamento no qual essas mulheres estão imersas, essencializando as relações ao círculo familiar e ao de vizinhança (quando há proximidade geográfica). O Facebook é visto como uma distração, não permitida pois pode atrapalhar o papel da mulher enquanto dona de casa, esposa ou mãe. Mas isso não é questionado em relação ao papel dos maridos, por vezes deficiente e precário. Esse medo não é gratuito: fotografar, enquadrar, publicar são ações que podem implicar também, ainda que inconscientemente, certa liberdade de ação e de expressão de si, sobretudo quando a construção do rosto da sertaneja foge aos padrões patriarcais e, de forma similar ao século XIX, quando a relação entre as mulheres e suas fotos pode apontar para uma existência que transcende as atividades domésticas (Pohlmann; Galifor; Robert, 2015) e que visibiliza o “ser mulher” performado.⁶

No movimento e gesto políticos de exposição ligados ao “aparecer”, os indivíduos se constituem em sujeitos dotados de rosto, capazes de desenvolver capacidades enunciativas e demonstrativas de reconfigurar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos. A imagem convida à aproximação ao outro, ao mesmo tempo em que assegura uma separação: se ela “produz uma ligação entre sujeitos separados, entre sujeitos da desligação, ela assegura a distância que os separa, preservando-os de qualquer fusão identificadora ou massificante” (Mondzain, 2011, p.124).

Assim, observamos que as imagens das sertanejas, sejam elas encarnadas em relatos ou fotografias, podem aproximar, na oportunidade de apare-

que seria realização (auto-realização/emancipação) e autonomia para essas mulheres, a partir de uma aposta de que a rede social supracitada poderia ajudar a construir sujeitas políticas naquele contexto (a partir de experiências que ganham novos contornos com as trocas realizadas na plataforma do Facebook), mas não perdendo de vista o fato de que esses processos não necessariamente se iniciam com as redes sociais (e só existem nelas), já que a construção de autonomia e de subjetivação precede a chegada das tecnologias digitais.

6_ Muitas postagens e/ou interações que exploram elementos dramáticos ou experiências pessoais trazem consigo argumentos (ainda que implícitos) que dizem muito dessas mulheres, sejam essas situações de alegria, de descontentamento, de revolta. A exposição do que pensam leva em conta sua realidade, as possibilidades que enxergam para o contexto no qual vivem (pautadas também no que absorvem no contato com outras pessoas, digital ou presencialmente), mas também a certeza de que estão sendo vigiadas (se não tão claramente pelos dispositivos digitais, certamente por aqueles que as cercam presencialmente).

cer diante do outro sem mediações proporcionadas por meios hegemônicos, mas também asseguram distanciamento e incompreensão. Um olhar mais superficial pode questionar, inclusive, o que há de valioso na postagem de fotos no Facebook, de *selfies* que poderiam ser de qualquer pessoa, em qualquer lugar. Ocorre que, o que seria banal para qualquer indivíduo que tenha acesso a meios de comunicação há décadas – que tenha acompanhado o processo de adesão a diferentes tecnologias e de acesso à telefonia móvel, após uma anterior popularização da telefonia fixa, da televisão, do rádio etc. – ganha um caráter diferente à medida em que o acesso à energia elétrica de muitas sertanejas observadas é recente, e que a forma de apropriação de diversos meios (que chegam simultaneamente) ocorre de maneira peculiar. Em um contexto presencial no qual há muito pouco espaço de expressão e no qual as mulheres não são estimuladas a argumentar, mas a obedecer, ganhar exposição e visibilidade a partir de fotografias compartilhadas na rede, ganhar existência digital e poder interagir com diversas pessoas parece fascinante, ainda que todo esse processo seja permeado por vigilâncias e limites (em termos de arquitetura da rede social e de competências de uso das tecnologias).

A imagem pode conferir rosto a um indivíduo, tornando-o sujeito a nossos olhos (a humanização depende da visibilidade do rosto humano) e, por isso, por permitir sua aparência, faz emergir o lugar da comunicação, da reciprocidade. Mas ela também produz a (in)comunicabilidade: um rosto que se nos apresenta via imagem pode, ao mesmo tempo, revelar um “em comum”, um incomum e uma parte de outrem que não se deixa apreender, que não consegue traduzir-se em comunicação. Lévinas menciona tanto representações “plásticas” do rosto que obliteram o rosto, quanto a possibilidade de o rosto operar e ser representado enquanto rosto (face humana), a partir do momento em que vocalizar ou ser entendido como resultado de uma voz que expressa um lamento, uma agonia, um sinal da precariedade da vida. Segundo o diagnóstico de Butler:

Não é possível, nas condições contemporâneas de representação, escutar o clamor agonizante ou ser compelido ou chamado à responsabilidade pelo rosto. Fomos deslocados do rosto, algumas

vezes através da própria imagem do rosto, este que é feito para expressar o inumano, o que já está morto, aquele que não é precariedade e, portanto, não pode ser morto. (...) Seria preciso escutar o rosto à medida que ele fala em uma outra forma que a linguagem para entender a precariedade da vida que está em jogo. (...) Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir. (Butler, 2011, p.32)

Algo que nos chama atenção em relação à construção do rosto das sertanejas através das imagens e depoimentos no Facebook⁷ é o caráter ambíguo revelado na escrita de si: há tanto uma certa humanização, uma multiplicidade de faces que constitui e ajuda a pluralizar um termo tão homogeneizado (“sertanejas” são parte de um clichê reproduzido por anos sobre o Nordeste), quanto um movimento de, na tentativa de ser aceito como o outro, aderir a padrões estéticos e valorativos hegemônicos que obscurecem elementos identitários e biográfico, numa tentativa de mostrar, ainda que apenas na aparência mais superficial, um movimento por aceitação e reconhecimento social. Temos códigos fotográficos ressignificados, associados ao fenômeno das *selfies*, mas temos ainda a evidência da busca de um padrão de beleza feminino (por vezes inviável) e a adesão a maneiras de performar que aproximam essas mulheres de um comum que poderia, em certa medida, descaracterizá-las.

É importante mencionar que as imagens ajudam a compor perfis de Facebook que possuem traços identitários. A escrita de si é construída de modo que fotos e compartilhamentos diversos não podem ser analisados isoladamente, mas sim como elementos de uma arquitetura discursiva específica. Imagens de si não podem ser separadas de descrições ou manifestações que demonstram como, muitas vezes, a elaboração de um post envolve gestos de revalorização identitária, cuidados com o corpo e o ambiente da

7_Para a análise dos perfis no Facebook, escolhemos a netnografia como método central porque fizemos uma observação, em âmbito digital, de forma a evitar constrangimentos em relação às formas de apropriação e de uso cotidiano da rede social, o que provavelmente aconteceria caso monitorássemos presencialmente esses usos. Partimos também de uma primeira experiência empírica mais flexível e mais aberta ao que nosso objeto tinha a nos dizer (pesquisa piloto), sobretudo a partir do que as mulheres nos disseram nas entrevistas e no que pudemos captar de postagens e interações.

casa, reflexividade autônoma e auto-reconhecimento. Uma *selfie* nesse contexto não é uma mera imagem auto-expositiva, mas pode funcionar como prática ou técnica de si (no sentido foucaultiano) capazes de apresentar mulheres sertanejas como sujeitos capazes de agência e resistência.

Além disso, os dispositivos a partir dos quais as imagens são produzidas nos revelam que, ao mesmo tempo, o rosto pode atuar como pura apresentação e relação comunicacional entre o eu e o outro, e como instrumento maquínico de nomeação e dominação. O rosto pode surgir como vestígio de uma presença incapturável e como adequação consensual do eu à um projeto de subjetividade (geralmente, mas não necessariamente, de sujeição). Os traços deixados a partir de imagens publicadas online (objetos culturais em circulação) são inscrições que revelam práticas, olhares e necessidades desses atores (Jeanneret, 2016).

O interessante a destacar aqui é que, ao “aparecerem”, os indivíduos produzem uma cena polêmica de dissenso, desencadeiam um processo de subjetivação e de criação de formas dissensuais de expressão e comunicação que, segundo Rancière (2012), inventam modos de ser, ver e dizer, configurando novos sujeitos e novas formas de enunciação coletiva. Isso remete à invenção de novas visualidades e interlocuções nas quais se inscrevem o rosto e a palavra e nas quais os próprios sujeitos políticos se constituem de maneira performática, ressignificando elementos, como as *selfies*, que transitam entre o popular e o político.

O contato e o compartilhamento de experiências nas redes permitem também o aumento da criticidade frente às situações cotidianas de opressão. Uma das mulheres entrevistadas em Juazeiro disse usar as redes para se posicionar contra a opressão e afirmou se recusar a relacionar-se com um homem ciumento, porque ela, com ajuda do Bolsa-Família⁸ e

8_O programa de transferência de renda é importante não somente na medida que auxilia quanto a uma independência financeira do homem opressor, mas também na aquisição de dispositivos que possibilitam essas conexões e conversações em rede. Claro que o aumento de poder aquisitivo em si não é elemento definidor ou determinista nesse processo, inclusive o Bolsa Família pode ser criticado por se voltar essencialmente ao acesso a bens de consumo e não focar com a mesma intensidade em processos de inserção dessas sujeitas no mercado de trabalho formal, por exemplo, o que não reduz sua importância e seu impacto social no contexto das mulheres sertanejas.

de seu trabalho como costureira, consegue ter liberdade para decidir como gerir sua própria vida. Uma mulher entrevistada em Guaribas, também beneficiária e adepta do Facebook, já usou o Facebook para fazer críticas ao governo municipal, às posturas dos homens nos relacionamentos afetivos, tudo isso atrelando direta ou indiretamente, experiências de vida. Ela, apesar de não se exprimir tão bem em palavras escritas na rede social, consegue se expressar muito bem na entrevista, apontando problemas de reconhecimento social, julgamento social por ser divorciada, inclusive classificando isso como uma “violência”. Segundo ela, “a vida da mulher é difícil, a da mulher separada é ainda mais difícil, porque não ter um homem ao lado é como se ela tivesse disponível para todos os que quisessem”. A palavra “mulher” traz consigo uma conotação ruim nesse contexto. Parece-nos que o exercício de expressão nas redes fez com que ela refletisse sobre as mudanças subjetivas que operam nela mesma, com que ela conseguisse comparar momentos e faces de sua personalidade em diferentes momentos da vida. A autonomia (processo relacional/intersubjetivo, parcialmente construído por relações de mútuo reconhecimento) e o auto-conhecimento proporcionados pelo exercício da escrita de si e pela conversação online permite que sejam vocalizadas e endereçadas demandas de reconhecimento que sedimentam as relações éticas e os vínculos morais em contextos do cotidiano.

Consideramos que a produção desse rosto das sertanejas, em contextos nos quais ser mulher implica conviver com opressões, pode ser uma espécie de protesto do invisível, gestando um aparecer político que toma de assalto a cena pública (por muito tempo restrita apenas aos homens, em contraposição ao âmbito privado). *Selfies* são aqui muito mais que um símbolo de egocentrismo ou narcisismo. Ao serem mecanismos de visibilidade dessas mulheres, essas imagens podem ser contestatórias, ao atestar a presença dessas mulheres no mundo. *Selfies* podem representar uma liberdade de enquadramento, de formas de aparição, que – ainda que visem a apreciação do outro – proponham uma autonomia, um sentimento de ser agentes criadoras do traçado do seu “ser no mundo”, ao elaborarem um olhar, um enquadramento e uma narrativa sobre si mesmas.

De certo modo, uma *selfie* pode, dependendo do contexto de sua produção, dar a ver lampejos de alguns dos procedimentos por meio dos quais um indivíduo se “apropria de si”, transformando-se em sujeito de suas próprias práticas e construindo a si mesmo a partir de uma perspectiva autonômica (em tensão com normatividades e institucionalidades), dirigindo suas condutas e posicionamentos sociais. Não estamos afirmando que qualquer *selfie* produz transformações existenciais ou permite uma apropriação criativa de si. Apenas que o gesto de retratar-se coloca em ação processos auto-reflexivos, identitários e autonômicos, os quais contribuem para a subjetivação política e para revelar uma dimensão de resistência na vulnerabilidade (e vice-versa). Sobretudo se pensarmos que as imagens de si veem geralmente acompanhadas de textos, de pequenas narrativas capazes de transformar voz em fala, de gerar escuta, de romper o silêncio e a invisibilidade.

Honneth (1995; 2005) não associa a invisibilidade a uma não-presença física, mas sim a uma não existência social e comunicacional. A visibilidade se concretiza quando um indivíduo sabe que foi considerado por seus parceiros na interação através de reações claras, as quais revelam que a outra pessoa mostra que ela o percebe. Sob esse aspecto, a vulnerabilidade moral envolve a exposição à injúria e rejeição, ou negação do status moral de um indivíduo como participante de relações recíprocas de diálogo.

Existem várias formas de vulnerabilidade (dominação, exploração e dependência) que são incompatíveis com a agência autônoma e a intervenção do Estado se faz necessária.

Quando tratamos da visibilidade de mulheres pobres, beneficiárias de programas sociais do governo, é importante problematizar o perigo de se utilizar a noção de vulnerabilidade e proteção para justificar o paternalismo de medidas redistributivas e a coerção institucional e biopolítica que leva indivíduos e grupos a se auto-identificarem como vulneráveis.

A teoria política feminista (Mackenzie; Rogers; Dodds, 2014) critica fortemente a associação de equivalência entre vulnerabilidade e dependência (ausência de autonomia).

Concepções dominantes de vulnerabilidade e ação no âmbito das políticas sociais tendem a associar o paternalismo à ação (combater a precariedade) e a vulnerabilidade como vitimização e passividade (inação). Programas que oferecem recursos são muitas vezes capazes de garantir resiliência (aqui usada num sentido irônico, como contraponto às possibilidades autonômicas), mas não emancipação. Segundo Butler (2016), a resiliência neoliberal acoberta as condições de acelerada precariedade no âmbito das desigualdades, ausência do Estado e de condições dignas de trabalho. Os discursos de resiliência e proteção acabam por apagar uma variedade de formas populares de resistência e agência política. Discursos sociais sobre vulnerabilidade podem ser usados para justificar formas patogênicas de vulnerabilidade. Daí a necessidade de promover a autonomia e as capacidades expressivas e de agência como questões de justiça social, ressaltando que nem sempre é necessário reduzir ou eliminar a vulnerabilidade e a precariedade para se constituir a autonomia.

5. O ROSTO, O COMUM E A VIDA PRECÁRIA

O rosto resiste infinitamente a nossos esforços de aproximação e apropriação, constituindo-se entre um fundo comum (comunidade) e a face singular (Drevet, 2002; Debray, 1999). Segundo Agamben (2000, p. 99), “compreender a verdade do rosto significa tomar não a *semelhança*, mas a *simultaneidade* dos semblantes, a inquieta potência que os mantém juntos e os reúne em comum”. Assim, o modo de interação instaurada pelo rosto apresenta-se, ao mesmo tempo, como uma abertura à comunicabilidade e uma forma de expressão do comum e da comunidade.

O rosto em Agamben, assim como em Lévinas (2007), não se confunde com a face humana⁹ e é descrito como forma de “aparência”, exposição íntegra, sem defesa, abrindo-se para a perspectiva da trans-

⁹ “Objeto e sujeito do olhar, o rosto tece uma intriga relacional. Ao ponto em que a noção de rosto é transferível e passa do sujeito humano a certas paisagens ou à face dos animais, onde quer que imaginemos que possa despertar uma reciprocidade pragmática entre sujeitos, ou cada vez que essa porção viva do mundo que contemplo parece compreender e desejar a minha” (Bougnoux, 2002, p.10)

cedência, sem deixar-se confundir com aquele que está além. Ambos destacam que comum ao qual a face nos oferece acesso indica nossa precariedade e desamparo, ou seja, o fato de que todos nós estamos submetidos à interpelação alheia sobre a qual não temos controle. De acordo com Butler (2015, p. 33), “a vida precária é a condição de estar condicionado, na qual a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”. Segundo ela (2004), há formas de distribuir a vulnerabilidade de modo que certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Assim, a precariedade (que também está expressa nessas duas imagens) é a condição generalizada, compartilhada e comum da vida humana.

E é justamente no bojo dessa condição precária que o trabalho da criação política do “nós” requer a modelagem de um comum. O “comum” é, ao mesmo tempo, o que une e o que separa, o consenso e o dissenso, a rendição e a resistência. Ele pode ser descrito como a “dimensão intervalar na qual nos remetemos uns aos outros e a nós mesmos”, configurando-se por meio da “instituição de intervalos que ligam sujeitos e realidades, sem englobá-los nem integrá-los” (Tassin, 1992, p.33). Também Silva (2011) aponta o comum como resultado de um intervalo, como um espaço vazio no qual damos forma ao “entre nós” e à reciprocidade, um espaço de escuta e de acolhimento de outras temporalidades e existências, sem, contudo, estar isento das distinções e das distâncias. O equilíbrio tênue entre o acolhimento e a reafirmação das distâncias e dos limites é uma boa metáfora para as figuras do comum e do rosto. Para ele, “comum é tudo aquilo que nos oferece os recursos de uma livre busca de uma identificação que não está dada, que não está constituída. Aquilo que o comum afirma é justamente esse espaço da liberdade, esse vazio que é a possibilidade da comunidade” (Silva, 2011, p.20).

O comum é menos aquilo que é “próprio” de um grupo ou de uma cultura e mais o lugar de exposição e aparecimento dos intervalos e das brechas que permitem uma ação comum através da linguagem, de modo a promover não apenas formas de “ser em comum” (que muitas vezes apagam ou incorporam

diferenças, suprimindo singularidades), mas formas de “aparecer em comum”. Eis aqui uma questão central: o “comum” de uma comunidade diz do “aparecer” dos sujeitos e de seus rostos na esfera de visibilidade pública, ao mesmo tempo como interlocutores dignos de respeito e estima e como sujeitos poéticos, cuja potência da vida é constantemente renovada.

A visibilidade sobre uma cena de aparição está intimamente ligada à construção pragmática do espaço público, compreendido por Tassin como “jogo de separações vinculantes e de vínculos separadores” (1992, p.33). Para Rancière (2004), as comunidades não se constituem em torno de um denominador comum, mas de um vazio, de um intervalo, de uma lacuna de coexistência que pode ser transposta, mas nunca preenchida ou eliminada. Formas de comunidade política não têm como objetivo fazer coincidir semelhantes e dessemelhantes, mas revelar que a partilha de um mundo comum é feita, ao mesmo tempo, da tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e da constante resistência à permanência desses vínculos (Guimarães, 2015).

As duas imagens aqui analisadas operam como “rosto” quando nos permitem apreender o outro via fragmentos de seu cotidiano e vestígios de suas experiências rotineiras: espaços habitados, roupas que envolvem seus corpos, utensílios que lhes garantem a sobrevivência. A potência da vida daí se depreende e nos revela uma política da estética e do comum que se relacionam à forma como os dispositivos utilizados para a produção das imagens e do texto jornalístico alcançam a possibilidade de recortar singularmente os objetos da experiência comum, instaurando outras partilhas de espaço e de tempo e promovendo novos modos de aparição sensível dos objetos e sujeitos. Esse trabalho de mudança dos modos de aparição, das coordenadas do representável e das formas de sua enunciação altera quadros, ritmos e escalas, proporcionando outras formas de apreender o visível e sua significação (Marques, 2013; 2014). Se uma imagem pertence a um “dispositivo de visibilidade que regula o estatuto dos corpos e o tipo de apreensão e atenção que merecem” (Rancière, 2012, p.96), é importante entender como os enquadramentos são produzidos e como delimitam a esfera de aparição

ao construírem e enunciarem as “vidas precárias” (Butler, 2015; 2004).

Para Butler (2011, p.28), esquemas normativos e midiáticos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será apreendido e reconhecido como digno de valor. Segundo ela (2015, p.14), os enquadramentos são operações de poder: “não decidem unilateralmente as condições de aparição dos sujeitos e acontecimentos, mas seu objetivo é delimitar a esfera da aparição enquanto tal”. Os enquadramentos atuam, assim, para diferenciar as vidas que podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos. A vida dos anônimos é forjada entre a vulnerabilidade e a resistência.

Segundo Rancière (2012, p.65), a política da estética “consiste na elaboração do mundo sensível do anônimo, dos modos do isso e do eu, do qual emergem os mundos próprios do nós político”. Isso implica construir outras formas de senso comum (dados partilhados por todos), outras comunidades de palavras, formas e significados. Outros enunciados que possam fazer com que o “território visualmente banalizado da miséria e da margem seja devolvido à sua potencialidade de riqueza sensível e compartilhável” (Rancière, 2012, p.78).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lévinas aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente, descrevendo sua manifestação (aparição) como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Ao nos basearmos nessa concepção, um de nossos intuitos foi o de evidenciar que o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão, mas sobretudo como o que permanece em devir no aparecer incapturável do outro que se dirige a nós. Se somos interpelados pelo outro que nos fala, o rosto surge como a comunicação possível e permite uma prática específica de configuração de um mundo comum, um mundo polêmico, fruto do esforço de dar forma às identidades e às alteridades. Por isso, o rosto pode ser pensado como o vestígio de um lugar do outro que se transforma na promessa do meu pró-

prio lugar, assumindo caráter comunicacional e político, num processo incessante de subjetivação política em que ética, estética e política se tangenciam.

Mas que rosto é esse que nos interpela? O rosto fabricado pelos dispositivos midiáticos, retocado, recriado e exposto à desapareição pela excessiva luminosidade dos holofotes; ou o rosto que transcende qualquer representação e busca configurar uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo, configurando a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de comunicação? Como o conceito-metáfora do Rosto pode nos ajudar a pensar os processos comunicativos que permeiam estudos ligados à subjetivação e ao encontro com outro?

Respostas a essas perguntas poderiam ser buscadas ao nos indagarmos acerca dos dispositivos que definem qual “espécie de ser humano a imagem nos mostra e a que espécie de ser humano ela é destinada, que espécie de olhar e de consideração é criada por esta operação” (Rancière, 2012, p.100). Como destaca Butler (2011), esquemas normativos e midiáticos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será apreendido e reconhecido como digno de valor. Para ela (2015, p.14), os enquadramentos são operações de poder: “não decidem unilateralmente as condições de aparição dos sujeitos e acontecimentos, mas seu objetivo é delimitar a esfera da aparição enquanto tal”. Os enquadramentos atuam, assim, para diferenciar as vidas que podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos. Os termos, as categorias, as convenções e as normas gerais que agem nos dispositivos de enquadramento moldam, por exemplo, um ser vivo em um sujeito reconhecível por meio da apreensão, isto é, uma forma de conhecimento associada ao sentir e ao perceber, sem utilizar conceitos. Trata-se de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema, segundo Butler (2015, p.20) “não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada”.

A rostificação descrita por Deleuze e Guattari (2004) nos revela que há violência na moldura do que é mostrado. Esta violência encaixa perfeitamente os

rostos no enquadramento daquilo que pode ser dito e daquilo que pode ser mostrado, sem hiato, sem faltas ou sobras. Ela é o mecanismo ou dispositivo por meio do qual certas vidas e certas mortes permanecem não representadas ou são representadas de maneiras que efetivam sua captura (mais uma vez) pelo maquínico.

Há aqui, dois movimentos implicados: olhar para os modos de “aparência” performática dos sujeitos na imagem e identificar que tipo de olhar e de implicações esse “aparecer” suscita junto àqueles que observam a imagem. E, nessas duas operações, é preciso enquadrar o enquadramento, ou seja, interpelá-lo em busca das fissuras que nos indicam que a moldura não consegue determinar de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. O enquadramento não é capaz de conter completamente o que transmite e, por isso, se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Pior: o enquadramento que torna os vulneráveis visíveis nos discursos midiáticos contribui negativamente para intensificar sua precariedade e apagamento. “Nesse caso não podemos escutar o rosto através do rosto, pois ele mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter com a precariedade da vida” (Butler, 2015, p.27).

Seriam os pobres/precários povos sem rostos, fadados à desapareição pela invisibilidade construída pelo discurso predominantemente consensual do fotojornalismo produzido pela grande mídia? Ou ainda seria possível recuperar nos registros fotográficos fissuras e desencaixes que, em vez de exporem “personagens”, promovem inquietação justamente porque não deixam que a acomodação entre rosto e face se produza?

Buscar elementos capazes de apontar para um tipo de resistência a formas de vida prontas, ao apagamento e desapareição dos sujeitos em narrativas que apenas “encaixam” os indivíduos em molduras discursivas previamente arquitetadas, capturando seus gestos, rotinas e corpos em operações consensuais, constrangimentos e submissões de toda ordem. Nesse sentido, a exposição e o aparecer do corpo e do rosto são capazes de tensionar enunciados e modos/cenas de enunciação, nos revelando uma potenciali-

dade política de desidentificação e ruptura.

Olhar para o corpo sofredor que se expõe na fotografia jornalística implica explorar suas formas de desapareição e também buscar seus indícios de resistência, de revelações que possam evidenciar como os fotografados encontram modos de dificultar o legendamento de seus rostos e corpos, criando hiato, dissonâncias e dissensos entre seu “aparecer” e o registro narrativo (visual e verbal) de sua exposição. Para Butler (2016), uma das formas de resistência na vulnerabilidade é a exposição do corpo. Ela afirma que vulnerabilidade é uma exposição deliberada diante do poder, fazendo parte da resistência política como ato corporal. E os corpos dos pobres, ao mostrarem a precariedade, também resistem a esses poderes, encenando uma forma de resistência que pressupõe um tipo específico de vulnerabilidade que se opõe à precariedade. Condições materiais precárias nos dão a ver o quanto somos vulneráveis à ação dos outros e a seu apoio.

Como afirmamos antes, o rosto pode emergir justamente quando uma representação expõe sua fatal incapacidade de capturar o referente. O rosto é uma demanda ética feita pelo outro através da vocalização de uma agonia que nos implica no reconhecimento da vulnerabilidade de todos nós. Nesse sentido, para que o rosto (semblante, face), os lugares, paisagens, corpos e relatos operarem como rosto (demanda ética), precisamos estar sempre à sua escuta, em ressonância com eles e sendo superfície na qual ressoem, o que nos deixa “sujeitos a uma perturbação, a uma afecção e a uma crise” (Nancy, 2014, p.42).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Face. In: **Means without end: notes on politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2000, p.91-100.
- BOUGNOUX, Daniel. Faire visage, comme on dit faire surface, **Les Cahiers de Médiologie**, n.15, “Faire Face”, 2002, p.9-15.
- BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**. London: Verso, 2004.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L.. **Vulnerability in resistance**. Duke University Press, 2016.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas : do sujeito ético ao sujeito político, elementos para pensar a política outramente**. São Paulo : Ideias e Letras, 2010.

CERVELIN, Diego. Sobre um rosto – um rosto, **Anuário de Literatura**, vol. 14, n. 1, 2009, p.102-114.

DEBRAY, Régis. “Les matières de l’âme: le visage entre pierre et cyber”. In: **Croire, voir, faire: traverses**, Paris: Jacob (Odile), 1999, p.225-240.

DREVET, Patrick. « Le désir de visage ». **Les Cahiers de Médiologie**, n.15, “Faire Face”, 2002, p.17-23.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Ano Zero – Rostidade. **Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2004. p. 31-61.

GUIMARÃES, César. O que é uma comunidade de cinema?, **Revista Eco-Pós** (Online), v. 18, p. 45-56, 2015.

HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: MIT Press, 1995.

HONNETH, Axel. « Invisibilité : sur l’épistémologie de la reconnaissance », **Réseaux**, n.129-130, 2005, pp.41-57.

JEANNERET, Yves. **Enjeux de pouvoir et médiations de la communication**. Université Paris-Sorbonne, 2016.

LE BRETON, David. De la défiguration à la greffe du visage, **Études**, 2010, v.6, tomo 412, p.761-772.

LÉVINAS, Emmanuel. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007, p.69-75.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad.: José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LOPES, Denilson. “Da estética da comunicação a uma poética do cotidiano”. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B.; MENDONÇA, C. (orgs). **Comunicação e Experiência Estética**. BH: UFMG, 2006, p.117-150.

LOPES, Denilson. “Poética do cotidiano”, in **A Delicadeza**. Brasília: Ed. UnB, 2007, p.83-97.

MACKENZIE, C.; ROGERS, W.; DODDS, S. (eds). **Vulnerability** New Essays in Ethic and Feminist Philosophy. Oxford University Press, 2014

MARQUES, Angela. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. **Contracampo**, v.26, p.126-145, 2013.

MARQUES, Angela. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. **Discursos Fotográficos** (Online), v. 10, p. 61-86, 2014.

MELO, Nélcio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MONDZAIN, Marie-José. «Nada, tudo, qualquer coisa. Ou a arte das imagens como poder de transformação», in **A República por Vir: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI**, ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisbonne: Fondation Calouste-Gulbenkian, 2011, p.103-128.

NANCY, Jean-Luc. **À Escuta**. Belo Horizonte:

Edições Chão de Fabrica, 2014.

PANAGIA, Davide. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. **Diacritics**, v.30, n.2, 2000, p.113-126.

POHLMANN, Ulrich; GALIFOT, Thomas; ROBERT, Marie. **Who’s Afraid of Women Photographers? 1839 to 1919**, Musée de l’Orangerie, Paris, 2015.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. **Aux bords du politique**. Paris: Gallimard, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. **La Mésentente– politique et philosophie**. Paris: Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. Ten Thesis on politics. In : **Dissensus: on politics and aesthetics**. Edited and translated by Steven Corcoran. London : Continuum, 2010a, p.27-43.

RANCIÈRE, J. The ethical turn of aesthetics and politics. In: **Dissensus : on politics and aesthetics**. Edição e tradução de Steven Corcoran. Londres: Continuum, 2010b, p.184-202.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **Aisthesis**. Paris: Galilée, 2011.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Nova Aguilar, 1994.

SILVA, Rodrigo. Apresentação (elegia do comum). In: SILVA, Rodrigo; NAZARÉ, Leonor (org). **A república por vir**. Arte, Política e Pensamento para o século XXI. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.11-37.

TASSIN, Etienne. Espace commun ou espace public ? L’antagonisme de la communauté et de la publicité, **Hermès**, 10, 1992, p.23-37.

Recebido_09 de janeiro de 2017
Aprovado_23 de março de 2017