

O ESTRANGEIRO E A GUERRA: NOTAS SOBRE A XENOFOBIA E O TRABALHO INTELLECTUAL DESDE 11/09¹

Idelber Avelar
Tulane University

Os atentados do último 11 de setembro são daqueles acontecimentos que passam a representar, imediatamente depois de sua ocorrência, não só um marco da memória coletiva, mas um elemento que reorganiza, retrospectivamente, também a memória que se pensa haver tido de momentos passados, anteriores ao evento. O evento possui, em relação às outras catástrofes ou atrocidades que marcaram o século, uma singularidade: não só foi transmitido ao vivo, mas foi concebido e executado de tal forma que fosse transmitido ao vivo. A presença da televisão é parte constitutiva do ato terrorista, no momento de sua concepção. A essência do evento é inseparável de seu processo de representação. Aí residia toda sua eficácia: impor à manipulável mídia norte-americana a imagem da destruição do centro de negócios de seu país. Se as análises mais lúcidas da guerra do Golfo atentavam para o fato de que a produção de invisibilidade, a conversão da guerra mais sangrenta quase que em espetáculo pirotécnico na CNN, foi momento chave de implementação do plano norte-americano no Iraque, foi, pode-se dizer, o momento mesmo em que a guerra foi ganha, o 11 de setembro tem, do ponto de vista dos terroristas que o executam, a função de redimir uma visibilidade: vocês o fizeram conosco por muito tempo, de forma cada vez mais invisível para o mundo. Faremos o mesmo agora com vocês, de forma que todos vejam, de forma que todos não possam senão ver. Não por acaso, na nossa sociedade da imagem, na nossa sociedade do espetáculo², a guerra que se seguiu ao evento, a chamada guerra contra terrorismo, é a guerra mais secreta dos nossos tempos, é uma guerra da qual não se possuem imagens. Ao lado de tudo o que geopoliticamente trazia de novo este conflito, notava-se também uma

transformação na forma como circulava a imagem, no acesso à imagem televisada e as formas como o controle desse acesso tentava territorializar, limitar a própria memória da sociedade civil.

A contraposição entre os ataques do 11 de setembro e os atos de guerra unilaterais que se seguiram portanto não é, em primeiro lugar, uma contraposição moral entre o mal injustificado e a violência legal e necessária, como quer fazer crer a coalizão belicista. Falando, digamos, com Nietzsche, trata-se de uma oposição entre atos de terror cometidos por duas forças, uma superior, hegemônica, que pode aplicar a violência enquanto se mascara como porta voz de toda a humanidade, porta voz do bem e da moral mesma.³ Por outro lado, a outra força, a força inferior, dominada, que tenta garantir o acesso à visibilidade do seu próprio ato de terror, e assim desmascarar a suposta universalidade da força hegemônica. Só pode fazê-lo, claro, em seu último gesto suicida, e por isso a força dominada é também, necessariamente, kamikaze e niilista. A força hegemônica, por certo, não é kamikaze, já que sua superioridade é tal que pode promover uma guerra unilateral, uma tecnoguerra gato-e-rato, onde ela bombardeia a partir de uma segurança prévia. Mas, numa análise nietzscheana - ou seja numa leitura que suspende a consideração moral para se ater à topologia das forças - a força hegemônica, o império que bombardeia, é tão niilista como o kamikaze suicida, já que vislumbra um mundo onde nihil, nada, se oponha ao bem universal. Objetivo tão niilista como aquele que anima o mais fervoroso fundamentalismo. Enquanto o niilista kamikaze busca o acesso à imagem, sob a forma de conversão de sua morte (e da morte dos demais) em imagem televisiva, o niilista imperial busca o controle completo do acesso à imagem e do acesso à língua mesma em que se representa o conflito. Por isso a guerra a redor das imagens é também uma guerra que se trava no léxico, sobre o sentido de termos como “democracia”, “terrorismo”, “fundamentalismo”, termos que parecem hoje sufocados na monoglossia, numa língua que ameaça converter-se em língua única, pensamento único.

As contra-operações imagístico-lexicais do império se iniciaram imediatamente após os atentados, na medida em que se preparava a guerra no Afeganistão e a produção de sua invisibilidade. Nesse sentido, as operações sobre a palavra “terror” e “terrorismo”, sua monopolização pelo belicismo maniqueísta de Washington, e as várias operações da mídia americana sobre a possibilidade ou desejabilidade do uso da tortura sobre terroristas, adquiriram, para mim, logo após os atentados – na verdade enquanto ainda tentava ter notícias de amigos nova-iorquinos possivelmente atingidos – contornos de coincidências insólitas, sinistras, estranho-familiares. Na véspera dos atentados, minha normalmente morna aula de introdução à cultura latino-americana, para calouros de graduação, havia sido dedicada ao vigésimo-oitavo aniversário de um outro 11 de setembro, também um 11 de setembro terrorista, o do golpe de estado no Chile, contra a Unidade Popular de Salvador Allende. Durante aquela aula, chamou-me a atenção a pergunta de uma aluna, ao ser informada sobre o papel norte-americano na desestabilização e derrubada da Unidade Popular. A pergunta era: “mas nós sabíamos que Pinochet ia matar, torturar?” Ao tentar responder a pergunta da estudante, eu tentava chamar a sua atenção para a nebulosidade do referente pronominal: “tudo depende de quem você incluía quando diz “nós”. Nixon e Kissinger certamente o sabiam. A elite militar responsável pelos centros de treinamento de torturadores, como a Escola das Américas (onde estudou Pinochet), também. A elite política, Partido Democrata incluído, não era tão ingênua tampouco. Mas é certo que a grande maioria da população norte-americana não tinha nem idéia de nada, e que boa parte continua não tendo. A conclusão à qual eu tentava induzir a aluna era, claro, de que o seu “nós” era uma entidade imaginária, mítica.

A pergunta da estudante não manifestava, claro, senão a anomalia própria ao uso do pronome da primeira pessoa do plural no inglês falado nos EUA. Desde a primeira infância, e mais violentamente a partir da entrada da criança no sistema escolar, aprende-se que ao

significante “América” (palavra em si mesma já usada metonímicamente) só corresponde o pronome “nós”, mesmo que se esteja falando de uma operação militar, corrupção no governo, uma lei repressiva, um ato de brutalidade policial. “O que fizemos no Vietnã foi horrível”. Há pouquíssimos norte-americanos, por mais progressistas politicamente, que não se refiram à guerra do Vietnã com esta articulação pronominal: criticando a invasão, mas incluindo-se dentro dela, identificando-se com o invasor.⁴

Na reação aos atentados contra Nova Iorque e Washington, foi visível a tentativa de reconstruir a solidez imaginária da metonímia pronominal: como é possível que isto aconteça conosco? Como é possível que isto aconteça aqui? A ênfase da mídia norte-americana não é, nem nunca foi, na estupefação ante o fato de que isto possa acontecer, ponto, e sim de que isto possa acontecer aqui, conosco. A crise da metonímia pronominal que sustenta o “nós” norte-americano não garante nenhum efeito saudável, desmistificador. Pelo contrário, já nas horas que se seguem ao ataque o poder político-econômico-midiático responde a essa crise de identidade com a binarização brutal do mundo entre “nós” e “eles”, bem e mal, democracia e terrorismo. A demonização do outro tem o objetivo claro de recompor a identidade fraturada do sujeito. Só a invenção de um outro demonizado permite ao sujeito a manutenção da crença em sua pureza. A identidade nacional norte-americana, um país fundado sobre a doutrina do destino manifesto e a crença quase messiânica em seu excepcionalismo, sempre necessitou dessa figura do outro, do estrangeiro, ou para falar com os gregos, do bárbaro. Do anglicano intolerante ao índio atrasado, do nazista ao comunista ao fundamentalista árabe, poder-se-ia escrever toda uma história do império norte-americano através das figuras dos estrangeiros contra os quais esse império se auto-definiu. Não houve nenhum momento da história do império em que o seu senso de identidade não fosse definido pela ameaça representada por um estrangeiro. Trata-se, claro, de um processo de auto-definição especular, puramente imaginário, cujos efeitos reais se tornam

particularmente perigosos quando passam a ser o eixo que orienta a política externa do império mais poderoso do mundo.

O teórico esloveno Slavoj Žižek, em um texto sobre os ataques a Nova York e a Washington, assinala que a América realizou sua fantasia. A imagem onipresente, em Hollywood e no imaginário médio norte-americano, do alienígena interplanetário, invasor, comunista, ou simplesmente árabe, cobrou atualidade e destruiu uma seção do edifício militar mais célebre do mundo e derrubou o World Trade Center, centro dos negócios mundiais, centro mundial dos negócios, centro do mundo enquanto negócio. Nos situamos, segundo Žižek no intervalo em que o Real mais cru se deixa entrever, antes de qualquer simbolização, como na pequena fissura temporal entre o momento do corte na mão e o momento em que vemos o sangue e sentimos a dor. Falta ver, dizia Žižek, se os norte-americanos darão o passo fundamental que deve ser dado: arriscar-se a atravessar a tela fantasmática que os separa do Mundo Afora, aceitar sua chegada ao Mundo Real, e fazer seu já bastante tardio movimento do “uma coisa assim não deveria acontecer aqui!” a “uma coisa assim não deveria acontecer em nenhuma parte!”. As “férias da história” de que desfrutava a América eram uma falsidade: a paz da América era sustentada pelas catástrofes que aconteciam em outras partes. Aqui reside a verdadeira lição dos bombardeios: a única forma de assegurar que não aconteçam aqui é impedir que aconteçam em qualquer outra parte.⁵

Na fantasia hollywoodiana à qual se refere Žižek a concentração da carga demoníaca depende da existência de um ser estranho, estrangeiro, alienígena – em inglês, “alien”, curioso substantivo que transita da esfera da ficção científica à esfera do poder estatal: trata-se da palavra usada tanto pela ficção, para definir os seres extra-terrestres, como pelo serviço de imigração, para definir os cidadãos não estadunidenses residentes no país. A coincidência lexical não é gratuita: as doutrinas do destino manifesto e do excepcionalismo norte-americano dependem,

para sua eficácia, de que a imagem do estrangeiro não seja simplesmente a de um sujeito, que por uma contigência, é membro de outra nacionalidade. É necessário essencializar a estrangeiridade, transformá-la num atributo essencial, ontológico do alienígena. Na esteira dos atentados e da guerra sem limites e sem fronteiras que se seguiu a eles, essa binarização do mundo chegou a seu ponto máximo, com consequências bastante concretas: segundo organizações de defesa dos direitos humanos, já chega a 1200 o número de estrangeiros encarcerados nos EUA sem qualquer acusação formal. O habeas corpus para cidadãos estrangeiros foi suspenso, com a benção direta do poder legislativo. A violência e repressão na fronteira com o México alcançaram também níveis inauditos. Os ataques a cidadãos ou instituições árabes se tornaram tão comuns que já nem são noticiados. Na semana passada o presidente americano encaminhou projeto que cria uma espécie de exército de delatores a serviço do estado em dez cidades americanas: o jornal espanhol El País e a Folha de São Paulo falam de números que chegariam a 4% da população, ou seja, milhões de pessoas encarregadas de delatar quaisquer atividades “suspeitas”, numa polícia política de proporções até hoje só comparáveis àquelas observadas em ditaduras como a Alemanha nazista, a Alemanha Oriental e a União Soviética stalinista.⁶ Além disso, proliferam as denúncias de tortura nos cárceres norte-americanos e no campo de concentração de baía de Guantánamo, denúncias bastante plausíveis mas de difícil comprovação, tanto porque esses presos se encontram virtualmente incomunicáveis como porque a hegemonia do império sobre sua mídia é hoje quase completa. Em outras palavras, assistimos a suspensão de todas as garantias comumente associadas à democracia ocidental, ao mesmo tempo em que tais suspensões são justificadas precisamente com o argumento de que são necessárias para defender . . . a democracia ocidental. A submissão de toda legalidade às necessidades do império.

No que se refere à tortura, é sintomática a volta do tema à mídia norte-americana, já discutido como um instrumento “necessário” para extrair informações de “terroristas” capturados.

Tanto Time como Newsweek como a CNN já apresentaram artigos ou matérias nos últimos meses defendendo o uso da tortura sobre terroristas.⁷ Aqui, como no caso da coincidência com a aula sobre o golpe militar chileno, permito fazer uma digressão de caráter pessoal, mas ilustrativa do problema. Quando ocorreram os atentados, eu acabava de concluir uma pesquisa sobre as dimensões legais e filosóficas da retórica que, ao longo da história, justificou a prática da tortura no ocidente. Tomando como ponto de partida investigações recentes sobre a incorporação do escravo ao aparato jurídico grego como corpo torturável, a pesquisa vislumbrava uma relação constitutiva, essencial, entre a validação do testemunho do escravo sob tortura e a confecção, na Grécia, de um conceito de verdade que emergia em relação com estas práticas jurídicas. Como o mostra a classicista Page DuBois num livro revolucionário intitulado Tortura e Verdade, o testemunho jurídico do escravo, na democracia grega, só é considerado verdadeiro quando extraído sob tortura. Du Bois segue a rota da palavra grega que designa a tortura, basanos, de seu sentido original como “processo de teste que se realiza sobre o ouro”, até “teste para definir se algo é genuíno ou real” até o sentido específico de “interrogatório com tortura” e “tortura”. O trajeto inclui as épicas homéricas, poetas aristocráticos (Teógnis e Píndaro), trágicos (Sófocles e Ésquilo), a sátira de Aristófanes, a historiografia de Heródoto, os discursos de Demóstenes, Licurgo e Antífone, além das obras de Platão e Aristóteles. O trajeto mostra que é prerrogativa do amo oferecer o corpo de seu escravo à tortura, e que esta não pode ser aplicada aos cidadãos, aos livres. A prática da tortura entra assim como mecanismo fixador, controlador da instabilidade própria do binarismo entre cidadão e escravo. A separação entre os livres e os escravos nunca se deixa naturalizar completamente, tanto porque os livres de hoje podem amanhã, depois de serem derrotados numa guerra, converter-se em escravos como porque o pensamento grego jamais pôde fundamentar, biológica ou ontologicamente, o fato social da escravidão, jamais pôde justificá-lo a partir de uma essência pré-determinada, pese os esforços de Aristóteles. Nota-se na história dos

usos da palavra Basanos, argumenta ainda DuBois, uma forte operação que fixa os limites entre o cidadão e o escravo. Quem é o escravo? É aquele a quem se pode torturar. E por que se tortura os escravos? Porque pela tortura (basanos) emerge a verdade (alétheia).⁸

Demóstenes é o pensador que articula mais claramente a justificativa da prática da tortura na Grécia, com o argumento de que “nunca se provou que alguma afirmação feita como resultado da tortura fosse falsa”(30.37).⁹ Na realidade, não se trata exatamente de uma justificativa, já que a desejabilidade e a necessidade da tortura não são, para o pensamento grego, algo que exija uma defesa explícita. Habitam o intematizável, o que se delimita de antemão como pertencente à esfera do não dito, o que se pressupõe como dado de antemão. Também em Licurgo a equação entre a prática da tortura que a revelação da verdade (sempre quando a testemunha é o escravo) não requer nenhuma defesa explícita. Para provar a culpa de Leócrates, Licurgo nos diz que lhe fez a oferta de deixar que a prova dependesse da tortura dos próprios escravos de Leócrates. A recusa do acusado a essa oferta seria prova indubitável de sua culpa, porque “naturalmente, quando torturados, os escravos teriam contado toda a verdade sobre os crimes”. O fato de que se deva torturar os escravos, e o fato de que através da tortura sobre eles revelar-se-á a verdade, jamais é posto em questão.

A hipótese de DuBois é que a operação do aparato discursivo que instaura o corpo do escravo como corpo torturável (e não só torturável, mas necessariamente verdadeiro quando torturado) teria cumprido um papel na própria constituição do conceito de alétheia. O problema aqui seria, então, a relação entre o testemunho do escravo como instância de estabelecimento da verdade jurídica, como instância da alétheia que emerge para resolver a pendência, e por outro lado a concepção de verdade como essência enterrada, estática, escondida, esperando ser desvelada e trazida à luz, ex-traída da interioridade desconhecida que o ato de conhecimento tenta penetrar, na frequentemente sexualizada metáfora grega. Haveria uma organicidade não só

histórica, mas conceitual, de fundo, entre estes dois processos, já que a verdade que se produz no testemunho do escravo só emerge juridicamente, por definição, no interior do basanos. O basanos funde a resistência, traz à luz, à visibilidade e comprovabilidade. Replica, na arquitetura da metafórica armada para descrevê-lo, o mesmo movimento do filósofo que arranca a verdade de sua condição de enterrada e desconhecida. Este movimento, se não deixa de evocar o processo jurídico de extorsão da verdade através do escravo, tampouco é desprovido de papel na produção da diferença sexual. São conhecidas os vastos vínculos, estabelecidos na poesia e filosofia gregas, entre alétheia e “o escondido, o segredo, a potencialidade feminina, a tentadora, encerrada interioridade do corpo humano, seus laços, enfim, tanto com o tesouro como com a morte, com os mistérios do outro”(91). Tanto a mulher como o escravo são definidos como receptáculos da verdade que não têm, eles mesmos, acesso a ela como sujeitos. Sua função é proporcionar este acesso ao homem livre, ao cidadão. Não há verdade que se constitua de forma independente da abjeção desses receptáculos.

O Sofista seria o diálogo platônico onde é mais visível o vínculo entre a extorsão da verdade (realizada pelo filósofo sobre o sofista, através da qual aquele traz à luz a verdade da qual este permanece, claro, inconsciente) e o processo descrito nos textos de Demóstenes, Antífone e outros, como característico da produção jurídica da verdade a partir do corpo do escravo: “a melhor maneira de obter uma confissão da verdade pode ser submeter a própria afirmação a um leve grau de tortura [basanistheis]”(237b). O parentesco ao qual chama a atenção DuBois aqui é que “assim como o escravo, o Sofista libera [yield] a verdade somente sob violenta interrogação e pressão [stress]” (115). Seria mapeável no pensamento grego que culmina em Platão, sugere DuBois, uma concepção anti-democrática de verdade como aquilo que se deve desvelar através do corpo do outro. Tal concepção estaria implicada na instrumentalização do outro para a construção de um caminho filosófico até uma verdade reificada, enterrada na

necessidade de ser trazida à luz. O processo, claramente, não deixa de evocar a tortura, o basanos no seu sentido jurídico-legal e político, de tal maneira que se justifica a pergunta: até que ponto a própria concepção de verdade que se instala na filosofia ocidental é remissível a esse procedimento sobre um corpo bastardo? A metáfora platônica transforma o argumento do sofista em corpo que deverá suportar o sofrimento, o acosso do ataque do logos. A lógica e a dialética também são artes da tortura, estão implicadas nela, e assim são teorizadas em Platão, no momento de sua constituição e sistematização definitiva.

Daqui se deduz um projeto duplo, ou quiçá dois projetos que em algum momento de seus itinerários terão que encontrar-se: 1. o interminável (irrealizável em sua totalidade, mas ineludível como horizonte) projeto nietzscheano de reconstituição, desenho, elaboração e narração do que é a história da verdade no Ocidente – e não só e não exclusivamente no Ocidente, já que tal história não se dá, claro, sem colocar em questão o próprio processo através do qual se constituem e se nomeiam as fronteiras do que é “Ocidente”; 2. o estudo, desmontagem crítica e denúncia do aparato discursivo – legal, filosófico, literário, sociológico – que justifica, ao longo dos tempos, o ato de tortura e que, portanto, não é inocente na concatenação da história da verdade descrita no ponto 1. Tanto a caça ao sofista em Platão como a derrota imposta à dúvida em Descartes representariam momentos privilegiados de metaforização da verdade como encarceramento. Trata-se de um encarceramento que não só é sexualizado como funda o binarismo sexual enquanto tal – funda o masculino, termo marcado, como o feminino que chega à existência, precisamente, como momento abjetado pelo masculino, como seu suplemento indispensável (a lição que nos lega a leitura de Irigaray de Platão é que o masculino, claro, não pré-existe a este ato, mas que se constitui em seu interior).¹⁰ Em outras palavras, a própria produção da oposição masculino / feminino tem lugar através do recurso à metáfora privilegiada

do estar preso, encerrado, circunscrito como interioridade (e ao mesmo tempo revelado como verdade que se desprende desse receptáculo, trazida à luz em um processo de extorsão).

Qual seria o valor de retomar a reflexão sobre as relações entre tortura e verdade nos gregos na esteira dos atentados de 11 de setembro? Como dizíamos, a auto-intitulada grande democracia ocidental passou a colocar na agenda, como procedimento aceitável e necessário, a prática da tortura sobre prisioneiros políticos. A justificativa guarda um parentesco com a prática jurídica grega: a tortura é necessária para extrair a verdade. A investigação sobre as origens da prática da tortura no Ocidente, e suas relações com o conceito filosófico de verdade (alétheia, veritas) nos oferece um quadro com o qual inclusive os grupos de defesa dos direitos humanos tem bastante dificuldade em processar, a saber: que não há nenhuma contradição entre a prática da tortura e a democracia, como regime político. Pelo contrário, a democracia ocidental, no momento mesmo de sua constituição, faz da tortura um dos pilares de seu sistema jurídico. A tortura é o mediador – para aludir aqui ao tema de nosso congresso – a través do qual o outro, o estrangeiro, o bárbaro, o escravo, o escuro, são incorporados ao aparato jurídico e acedem, por assim dizer, ao reino da verdade. A binarização do mundo segundo as necessidades do império, a racialização da figura do estrangeiro e a validação da tortura como método de extração da verdade são diferentes faces de uma mesma realidade. O corpo escuro do estrangeiro é o lugar limite onde a violência da lei se faz lei da violência, e onde o império imprime sua verdade como a verdade que suprime todas as outras: o sonho paranóico de um mediador universal que – no momento de sua implantação – já não teria o que mediar, posto que o mundo se encontraria desprovido de toda outridade. O mundo seria aí pura presença do império para si mesmo, infinitamente auto-refletido em sua sagrada redundância, finalmente seguro, posto que se encontraria eliminada toda estrangeiridade. É na desmontagem crítica do delírio paranóico do império que se joga hoje, a meu modo de ver, a principal função dos mediadores intelectuais.

Notas:

¹ Ensaio apresentado no VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC) realizado em Belo Horizonte (23-26/07/2002). Agradeço o convite de Roberto Vecchi e Ettore Finazzi-Agrò, a que eu contribuisse ao simpósio sobre o trágico moderno. Agradeço também à diretoria da ABRALIC, nas pessoas de Reinaldo Marques e equipe, e à Reitoria da UFMG, na pessoa de Ana Lúcia Gazzola, pela hospitalidade. Para a redação deste ensaio contei com vários textos sobre o 11/09 circulados pela Internet e enviados a mim por Rildo Polycarpo Oliveira, a quem também agradeço.

² Sobre o conceito de “sociedade do espetáculo” ver: Debord, Guy. La société du spectacle. Paris: Buchet-Chastel, 1967.

³ A naturalização de um “bem” como telos de toda a humanidade, resultado da imposição de uma força sobre outra, foi desvendada por Nietzsche como mola propulsora de toda moral nos célebres três ensaios que compõem a Genealogia da Moral. Remito à edição padrão: Nietzsche, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. Vol. 6. Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ed. Giorgio Collin e Mazzino Montinari. Berlim e Munique: Walter de Gruyter e Deutschen Taschenbuch Verlag, 1967-77.

⁴ Para a crítica da metonímia pronominal que articula o imaginário patriótico americano, reutilizo formulações elaboradas em: Avelar, Idelber. “Três Palavras Vazias e o 11 de Setembro”. Correio Brasiliense. Trad. Noéli Nobre. Caderno Pensar. 11 de Novembro de 2001. Texto publicado originalmente como “Tres signos vacíos y el 11 de septiembre” Revista de Crítica Cultural Santiago do Chile. n. 23, nov.2001, p. 66-67. Ver, no mesmo dossier da revista chilena, as incisivas intervenções de Edward Said, “Pasión colectiva”, p.63-64 e Slavoj Žižek, “Bienvenido al desierto de lo Real”, p.56-57. Para uma bem-informada crítica do império belicista que compartilha muito com as citadas aqui, ver Argemiro Ferreira, “O Consenso de 11 de Setembro (e aquela vasta conspiração da Direita).” Margens/Márgenes. Belo Horizonte/Buenos Aires/Mar del Plata/ Salvador. n.1, jul. 2002, p.20-33.

⁵ Žižek, Slavoj, “Bienvenido al desierto de lo Real”, p. 57. Texto também publicado em português: “Bem-Vindo ao Deserto do Real.” Folha de São Paulo. Caderno Mais!. 23 de Setembro de 2001.

⁶ Ver “Cidadãos Espiarão para o Governo Americano”. Folha de São Paulo. Caderno Mundo. 22 de Julho de 2002.

⁷ Ver o especialmente odioso “raciocínio” em defesa da tortura de Charles Krauthammer. “In Defense of Secret Tribunals.” Time Magazine, vol. 158, n.23. 26 de Novembro de 2001.

⁸ DuBois, Page. Torture and Truth. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1991. As outras referências a número de páginas da obra de DuBois se farão no texto, entre parêntesis.

⁹ Para as referências aos textos gregos, remito à edição eletrônica bilíngüe (grego-inglês) feita para o site Perseus, um arquivo já considerável de obras clássicas administrado em Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu/>

¹⁰ Para a leitura de Luce Irigaray do binarismo forma / matéria em Platão, ver Speculum de l'autre femme. Paris: Éditions de Minuit, 1974. Notável também como engajamento de leitura da tradição filosófica é o seu Éthique la différence sexuelle. Paris: Éditions de Minuit, 1984. A leitura mais completa e rigorosa de Irigaray se encontra em Judith Butler, Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex." Londres: Routledge, 1993.