

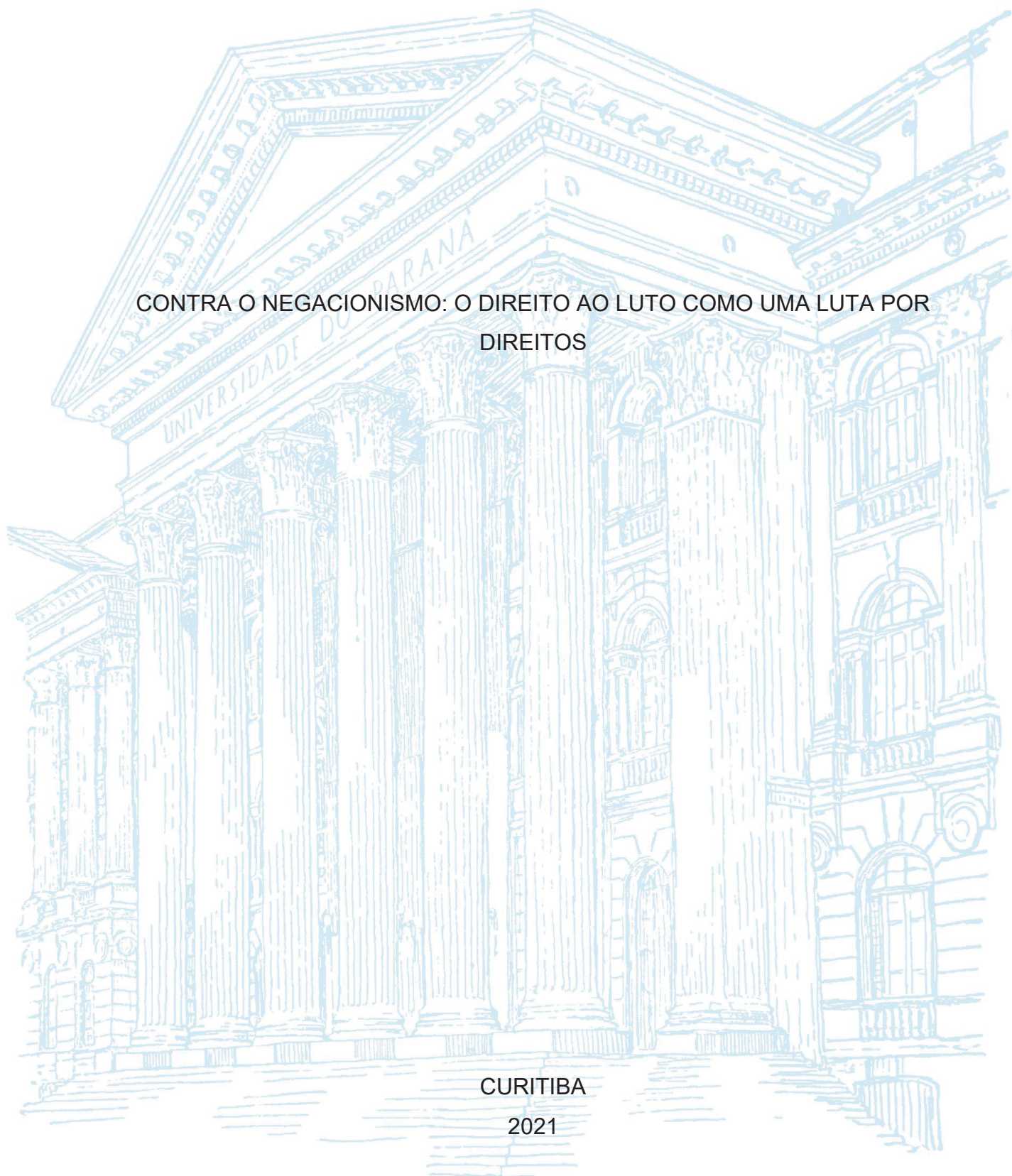
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO

CONTRA O NEGACIONISMO: O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR
DIREITOS

CURITIBA

2021



DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO

CONTRA O NEGACIONISMO: O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR
DIREITOS

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca

CURITIBA

2021

A663c

Araujo, Dhyego Câmara de

Contra o negacionismo: o direito ao luto como uma luta por direitos [meio eletrônico] / Dhyego Câmara de Araujo. - Curitiba, 2021.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2021.

Orientador: Ricardo Marcelo Fonseca.

1. Luto. 2. Direito. 3. COVID-19 (Doença). I. Fonseca, Ricardo Marcelo. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDU 340.12

**Catálogo na publicação - Universidade Federal do Paraná
Sistema de Bibliotecas - Biblioteca de Ciências Jurídicas
Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior - CRB-9/1626**

ATA Nº180

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM DIREITO

No dia vinte e tres de setembro de dois mil e vinte e um às 14:00 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPES, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO**, intitulada: **CONTRA O NEGACIONISMO: O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR DIREITOS**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO MARCELO FONSECA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: RICARDO MARCELO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ANGELA COUTO MACHADO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, RICARDO MARCELO FONSECA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 23 de Setembro de 2021.

Assinatura Eletrônica

13/10/2021 16:46:49.0

RICARDO MARCELO FONSECA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:42:29.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:48:03.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:13:11.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

15/10/2021 00:53:16.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **DHYEGO CÂMARA DE ARAUJO** intitulada: **CONTRA O NEGACIONISMO: O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR DIREITOS**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO MARCELO FONSECA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 23 de Setembro de 2021.

Assinatura Eletrônica

13/10/2021 16:46:49.0

RICARDO MARCELO FONSECA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:42:29.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:48:03.0

VERA KARAM DE CHUEIRI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/09/2021 18:13:11.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

15/10/2021 00:53:16.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA -
PUC/RIO)

À minha mãe, Julia, que me ajuda a persistir. Ao meu pai, Damásio, que me ensina que a vulnerabilidade é uma força.

AGRADECIMENTOS

Embora o trabalho de escrita desta tese tenha sido, muitas vezes, solitário, ela só foi possível porque pude com outros dialogar e debater essas ideias, sem os quais, elas jamais existiriam. Ela só é possível, ainda, porque é para eles que eu posso -endereço-las, e tê-los no meu caminho é, não apenas um privilégio, como também uma sorte.

Ao meu orientador, Ricardo Marcelo Fonseca, agradeço por ter aberto as portas da Universidade Federal do Paraná, ainda em 2015, quando ingressei no curso de Mestrado. Suas valiosas lições sobre a história do direito foram essenciais em minha trajetória acadêmica nos últimos anos, seja como professor dessa disciplina na Universidade Estadual de Ponta Grossa, seja nas reflexões sobre o tempo que mobilizaram a escrita desta tese.

À professora Angela Couto Machado Fonseca, cuja forma de viver a filosofia é fonte de inspiração constante. É inegável a sua presença no meu percurso acadêmico, e este texto carrega as marcas dos nossos encontros – não só acadêmicos –, nos quais sempre uma antiga ideia é melhor elaborada, para que algo novo a ser dito pudesse acontecer. Agradeço pela generosidade e pela paciência em todo esse processo tortuoso e, ao mesmo tempo, alegre.

À professora Vera Karam de Chueiri, com quem compartilho signo solar e dia de aniversário, mas que tal identificação extrapola o limite astrológico. No dia imediatamente anterior à prova do doutorado, sua aula sobre Desobediência Civil e Direito ao Protesto mudou os rumos desta pesquisa, que ainda nem havia começado. Encontrá-la nos espaços dentro e fora das universidades, nas aulas sobre democracia, assim como nas manifestações políticas recentes deram cor e vida a este trabalho.

À professora Bethânia de Albuquerque Assy, pela leitura criteriosa e cuidadosa do texto enviado à qualificação, que em relação a esse, é completamente outro. Essa mudança de rumos carrega um risco, mas ela foi necessária para a produção de um texto mais verdadeiro. Agradeço pela precisão e pela sinceridade nos apontamentos, que trouxeram essa movimentação naquelas rotas iniciais.

Ao professor André de Macedo Duarte, com quem pude ler e aprender sobre Judith Butler nas aulas do curso de filosofia na UFPR. Aqueles encontros permitiram uma aproximação menos árida com o pensamento da autora, que se tornou essencial

para a escrita da tese. Agradeço por arejar esses ares, e por possibilitar novas e contínuas leituras desses textos.

Aos professores e professoras do PPGD que foram essenciais à minha formação, cujos ensinamentos também se refletiram no resultado da pesquisa. Agradeço ao Luiz Fernando, Katya Kozicki, Celso Ludwig, Sérgio Staut, Taysa Sciocchet e Antônio Gediel.

Aos técnicos e técnicas do Programa de Pós-Graduação em Direito, em especial à Vanessa, ao Eduardo e à Valquíria, pela paciência e pela prontidão em acolher nossas demandas nesses quatro anos.

À CAPES que financiou parte do desenvolvimento desta pesquisa, por meio da concessão de bolsa a partir de dezembro de 2019.

Aos meus amigos e amigas, que me suportaram nesses quatro anos de doutorado. Agradeço por terem me oferecido o suporte para prosseguir na escrita da tese, apesar de toda a insegurança; agradeço, também, por terem suportado me escutar animado com cada ideia nova para, na sequência, reclamar de todas elas. Vocês foram essenciais não só para minha persistência na tese, mas para que eu pudesse dela me afastar quando necessário. Obrigado à Letícia, Lígia, Paulinha, Amanda, Carol, Bruna, Márcia (Xinha), Carol Castro, Thais, Tony, Thiago e Leandro por todo o apoio. Agradeço, especialmente, ao meu amigo Rafael, com quem nesses quatro anos dividi o que há de mais profundo e superficial da vida cotidiana, e que pode me suportar, até mesmo, em tempos de quarentena e isolamento social.

À Vanessa Massuchetto, pela leitura cuidadosa e pela revisão da versão final do texto. Agradeço por esse trabalho paciente e por suas palavras revigorantes.

Aos meus alunos e alunas das disciplinas de História do Direito e de Direitos Humanos, e aos meus orientados e orientandas, da Universidade Estadual de Ponta Grossa. O tempo desta pesquisa se confunde com o meu tempo de docência, e foi com vocês com quem pude, em grande medida, aprender o que foi escrito e reescrito neste texto.

À minha irmã, Tainá, pela paciência em me escutar em cada nova ideia, e pelo incentivo em prosseguir no trabalho, mesmo quando desistir parecia a única saída possível. Porque a língua dos números também nos conecta, o cálculo de páginas por dia foi essencial para que eu avançasse diariamente.

À minha mãe, Julia, e ao meu pai, Damásio, para quem a própria língua falha quando se trata de agradecê-los. Obrigado por me apoiarem, muitas vezes sem

entenderem do que se trata tanto tempo dedicado a esta pesquisa. Por ser esse fragmento de verdade, o amor de vocês foi combustível para escrita deste texto.

Um dia ainda entra em desuso matar gente
Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

*[...] a resposta ao outro pode tomar a forma de simplesmente ouvir – e registrar – os
detalhes da história que o outro pode contar, fazendo com que essa história se torne
parte de um arquivo inegável, o rastro permanente da perda que compele a
obrigação contínua do luto*
Judith Butler, *Corpos em aliança*

RESUMO

Nesta tese busco investigar em que medida o direito ao luto público pode se constituir como uma luta por direitos no presente. Parto da premissa de que a pandemia de Covid-19 no Brasil tornou evidente aquilo para o que Judith Butler apontava desde o início dos anos 2000: a relevância da vulnerabilidade corpórea para constituição de nossos laços ético-políticos. Assim, este trabalho tem na vulnerabilidade o seu fio condutor, sendo explorada a partir da experiência da perda, tanto em sua dimensão coletiva provocada pela transmissão descontrolada do coronavírus, como em sua dimensão constitutiva das próprias relações sociais e políticas. Diante da perda e da distribuição desigual da condição de ser enlutável, minha hipótese inicial era de que a reivindicação do direito ao luto público poderia se constituir como uma maneira de se contrapor ao *negacionismo*. Se, no presente, a *política negacionista* se efetiva pela interdição de enlutarmos os nossos mortos, ao mesmo tempo em que impossibilita as lutas por direitos nas ruas, tais condições se tornaram o ponto de partida para a compreensão das mobilizações políticas que acontecem no cenário pandêmico. Essas relações de forças me remeteram a outros eventos, nos quais também estavam em jogo o *negacionismo*, a figura de Jair Bolsonaro e a experiência da perda a partir da qual o direito ao luto poderia emergir. Assim, o retorno às lutas promovidas pelos sobreviventes e familiares daqueles que resistiram à ditadura militar, ao caso de Evaldo Rosa, bem como ao movimento “*Ele não!*”, se tornou necessário para a compreensão das maneiras pelas quais o direito ao luto público pode se manifestar no presente, enquanto um modo de existir que se dá pela resistência. Tal retorno ocorreu por processos de reversibilidade geográfica e temporal provocados pelos próprios recursos selecionados para a escrita da tese (fotografias, notícias e depoimentos). Se uma das marcas do contemporâneo se refere à *negação* da vulnerabilidade, o direito ao luto público como *política de memória e da verdade* se constitui como uma maneira de reivindicarmos o direito a sobrevivermos e a persistirmos, o que implica na luta para criação e manutenção das condições que permitem as próprias lutas por direitos no presente.

Palavras-chave: Direito ao luto; Lutas por direitos; Vulnerabilidade; Coronavírus; Negacionismo.

ABSTRACT

In this thesis I seek to investigate to what extent the right to public mourning can be constituted as a struggle for rights in the present. I start from the premise that Covid-19 pandemic in Brazil made evident what Judith Butler had pointed out since the early 2000s: the relevance of bodily vulnerability to the constitution of our ethical-political binds. Thus, this work has the vulnerability as its common thread, being explored from the experience of loss, both in its collective dimension caused by the uncontrolled transmission of the coronavirus, and in its constitutive dimension of social and political relations. Faced with the loss and unequal distribution of the condition of being mourned, my initial hypothesis was that the right of public mourning claims could be constituted as a way to counteract the *denial politics*. If, at present, that politics prohibits us from mourning our dead, while making impossible the struggle for rights in the streets, such conditions have become the starting point for understanding the political mobilizations that take place in the pandemic scenario. These power relations led me to other events, in which denialism, the figure of Jair Bolsonaro, and the experience of loss were also at stake. Thus, the return to the struggles promoted by survivors and family members of those who resisted the military dictatorship, to the case of Evaldo Rosa, and also to the "He doesn't!" movement, became necessary for the understanding of the ways in which the right to public mourning can be manifest in the present, as a way of existing through resistance. This return occurred through the processes of geographic and temporal reversibility caused by the resources selected for writing the thesis (photographs, news and testimonies). If one of the marks of the contemporary is the denial of vulnerability, the right to public mourning as a *politics of memory* and a *politics of the truth* constitute itself as a way of claiming the right to survive and to persist, which implies the fight for the creation and maintenance of those conditions that allow the struggles for rights in the present.

Keywords: Right to mourn; Struggle for rights; Vulnerability; Coronavirus; Denialism.

RESUMEN

En esta tesis busco investigar hasta qué punto el derecho al duelo público puede constituirse como una lucha por los derechos en el presente. Partiendo de la premisa de que la pandemia de Covid-19 en Brasil puso de manifiesto lo que Judith Butler había señalado desde principios de la década de 2000: la relevancia de la vulnerabilidad corporal para la constitución de nuestros lazos ético-políticos. Así, esta obra tiene como hilo conductor la vulnerabilidad, siendo explorada desde la experiencia de la pérdida, tanto en su dimensión colectiva provocada por la transmisión descontrolada del coronavirus, como en su dimensión constitutiva de las relaciones sociales y políticas. Ante la pérdida y desigual distribución de la condición de duelo, mi hipótesis inicial fue que la reivindicación del derecho al duelo público podría constituirse como una forma de contrarrestar la negación. Si, en la actualidad, la política de negación se lleva a cabo prohibiéndonos el duelo por nuestros muertos, al tiempo que imposibilita la lucha por los derechos en las calles, tales condiciones se han convertido en el punto de partida para entender las movilizaciones políticas que se dan en el escenario pandémico. Estas relaciones de poder me llevaron a otros hechos, en los que también estaban en juego el negacionismo, la figura de Jair Bolsonaro y la experiencia de pérdida de la que podía surgir el derecho al duelo. Así, el retorno a las luchas promovidas por sobrevivientes y familiares de quienes resistieron la dictadura militar, en el caso de Evaldo Rosa, así como el movimiento “¡Él no!”, se hizo necesario para comprender las formas en que el derecho al duelo público puede manifestarse en el presente, como una forma de existir a través de la resistencia. Este retorno se debió a procesos de reversibilidad geográfica y temporal provocados por los recursos seleccionados para la redacción de la tesis (fotografías, noticias y testimonios). Si una de las marcas de lo contemporáneo se refiere a la negación de la vulnerabilidad, el derecho al duelo público como política de la memoria y de la verdad se constituye como una forma de reivindicar el derecho a sobrevivir y persistir, que implica la lucha por crear y mantener las condiciones que permitan las luchas por los derechos en el presente.

Palavras clave: Derecho al duelo; Luchas por los derechos; Vulnerabilidad. Coronavirus; Negacionismo.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - RETROESCAVADEIRA ABRE VALA COLETIVA EM CEMITÉRIO PÚBLICO NA ZONA OESTE DE MANAUS	42
FIGURA 2 - MANIFESTAÇÕES CONTRA A POSTURA DO GOVERNO BOLSONARO REPRESENTAM A AGONIA DE VIDAS DIANTE DA PANDEMIA NO PAÍS	57
FIGURA 3 - MANIFESTANTE CONTRÁRIO AO GOVERNO BRASILEIRO SEGURA UM CARTAZ REPRESENTANDO O CAIXÃO DE UMA VÍTIMA DA COVID-19 COM A MENSAGEM “30.000 MORTES, ‘E DAÍ?’”, DURANTE UM PROTESTO CHAMADO AMAZONAS PELA DEMOCRACIA, EM MANAUS	61
FIGURA 4 - MÉDIA DIÁRIA DE ENTERROS EM MANAUS SALTOU DE 28 PARA 80, E VALAS COMUNS FORAM ABERTAS	73
FIGURA 5 - ATIVISTAS DA ONG RIO DE PAZ EM TRAJES DE PROTEÇÃO CAVAM SEPULTURAS NA PRAIA DE COPACABANA PARA SIMBOLIZAR AS MORTES POR COVID-19, DURANTE MANIFESTAÇÃO NO RIO DE JANEIRO EM JUNHO	93
FIGURA 6 - CORPOS DE VÍTIMAS DE COVID-19 SÃO ENTERRADOS EM VALAS COMUNS, EM MANAUS.	98
FIGURA 7 - BRASIL, SÃO PAULO. 04/09/1990. FUNCIONÁRIOS DA PREFEITURA COLOCAM EM SACOS PLÁSTICOS CERCA DE 1.500 OSSADAS ENCONTRADAS EM UMA VALA DO CEMITÉRIO DOM BOSCO EM PERUS, ZONA OESTE DA CAPITAL	99
FIGURA 8 - COVAS ABERTAS NO CEMITÉRIO SÃO LUIZ, ZONA SUL DE SÃO PAULO, QUE HOJE RECEBE VÍTIMAS DE COVID-19	108
FIGURA 9 - ATIVISTAS DA ONG RIO DE PAZ EM EQUIPAMENTOS DE PROTEÇÃO CAVAM SEPULTURAS NA PRAIA DE COPACABANA PARA SIMBOLIZAR OS MORTOS PELA DOENÇA DO CORONAVÍRUS (COVID-19)	135
FIGURA 10 – ATIVISTA DA ONG RIO DE PAZ USANDO MÁSCARA DE PROTEÇÃO REAGE ENQUANTO PARTICIPA DE MANIFESTAÇÃO EM QUE CEM COVAS FORAM CAVADAS NA PRAIA DE COPACABANA	

SIMBOLIZANDO AS MORTES POR CORONAVÍRUS (COVID-19), NO RIO DE JANEIRO, BRASIL, EM 11 DE JUNHO DE 2020	130
FIGURA 11 – SEPULTADORES ENTERRAM VÍTIMA DE COVID-19 NO CEMITÉRIO SÃO LUIZ, NA ZONA SUL DE SÃO PAULO. FORAM CRIADAS MAIS DE 3000 NOVAS COVAS PARA RECEBER AS VÍTIMAS DA PANDEMIA NESTE CEMITÉRIO	12735
FIGURA 12 - APOIADORES PARTICIPAM DE UM ATO A FAVOR DO PRESIDENTE DA REPÚBLICA, JAIR BOLSONARO, NA AVENIDA PAULISTA, EM SÃO PAULO, NESTE SÁBADO, 1º DE MAIO DE 2021.....	145
FIGURA 13 - ATO EM JUIZ DE FORA (MG) LEVOU ESTUDANTES À RUA.....	147
FIGURA 14 - ATOS POR “VACINA NO BRAÇO, COMIDA NO PRATO E FORA, BOLSONARO” OCORRERAM EM CENTENAS DE CIDADES NO BRASIL E NO MUNDO.....	149
FIGURA 15 - DURANTE O ATO, MANIFESTANTES ENTOARAM PALAVRAS DE ORDEM COMO “DITADURA NUNCA MAIS” E “ELE NÃO, HADDAD SIM!”.....	157
FIGURA 16 - PORTO ALEGRE, RS – 29.09.2018. ELE NÃO, PROTESTO CONTRA O CANDIDATO JAIR BOLSONARO (PSL) NO PARQUE FARROUPILHA, EM PORTO ALEGRE (RS), SÁBADO À TARDE (29).....	158
FIGURA 17 - MANIFESTAÇÕES CONTRA O CANDIDATO JAIR BOLSONARO REÚNEM MILHARES NO PAÍS.....	160
FIGURA 18 - CARTAZ LEMBRA AS VÍTIMAS DA COVID-19 NO RIO GRANDE DO NORTE.....	164
FIGURA 19 - PROTESTOS PROMETEM LEVAR MAIS GENTE PARA AS RUAS CONTRA BOLSONARO.....	168

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

STF	- Supremo Tribunal Federal
ONG	- Organização Não Governamental
AI-5	- Ato Institucional n. 5
DOI-CODI	- Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna
CNV	- Comissão Nacional da Verdade
CIDH	- Corte Interamericana de Direitos Humanos
CEMDP	- Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
1.1 ESTRUTURA/ESCRITURA DO TEXTO: AS REVERSÕES DA VULNERABILIDADE	17
1.2 PREMISSAS METODOLÓGICAS: A SELEÇÃO DAS IMAGENS PELA VIA DA VULNERABILIDADE	26
1.3 (DES)ESTABILIZAÇÕES DE UM CONCEITO: A VULNERABILIDADE DA PERFORMATIVIDADE	28
2 PERDA, LUTO E NEGACIONISMO	33
2.1 VULNERABILIDADE, PRECARIEDADE E O PRESENTE: COVID-19 E A EXPERIÊNCIA COLETIVA DA PERDA	34
2.2 NEOLIBERALISMO E A VIDA COMO POSSE DO INDIVÍDUO	52
2.3 BIOPOLÍTICA E A DISTRIBUIÇÃO DESIGUAL DO DIREITO AO LUTO	66
3 LUTO, DESPOSSESSÃO E MEMÓRIA	80
3.1 DESPOSSESSÃO DE SI: REIVINDICAR DIREITOS <i>EM NOME</i> DOS OUTROS	81
3.2 O DIREITO AO LUTO: UM ATO EM MEMÓRIA DE NOSSAS PERDAS.....	87
3.3 O DIREITO AO LUTO COMO UMA POLÍTICA DE MEMÓRIA	97
4 PERDA, COMOÇÃO E VERDADE	112
4.1 COMOÇÃO SOCIAL E AS PERDAS QUE NÃO LAMENTAMOS	113
4.2 O DIREITO AO LUTO COMO UMA POLÍTICA DA VERDADE	125
5 PERDA, LUTO E AS LUTAS POR DIREITOS	138
5.1 NEGACIONISMO CONTEMPORÂNEO OU A IMPOSSIBILIDADE DAS LUTAS	139
5.2 O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR DIREITOS.....	154
6 CONSIDERAÇÕES FINAS	172
7 REFERÊNCIAS.....	176

1 INTRODUÇÃO

*Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e
recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a
baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles
para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e
inquietação equivale a demissão, pois bem, é evidente que não
somos do mesmo planeta*

Michel Foucault, *Uso dos prazeres*

*Eu falo como um “eu”, mas não cometo o erro de pensar
que sei exatamente tudo o que estou fazendo quando falo dessa
maneira. Descubro que minha própria formação implica o outro
em mim, que minha estranheza para comigo mesma é,
paradoxalmente, a fonte de minha conexão ética com o outro*

Judith Butler, *Relatar a si mesmo*

1.1 ESTRUTURA/ESCRITURA DO TEXTO: AS REVERSÕES DA VULNERABILIDADE

Do momento em que escrevo¹, o Brasil já perdeu aproximadamente 575 mil vidas para a Covid-19², muitas das quais poderiam ter sido evitadas se não fosse pelo modo de gestão da pandemia operado pelo atual presidente da república, Jair

¹ No decorrer do texto, será possível perceber que utilizo essa formulação para abrir vários itens (1.1; 2.1; 5.2 e 6). Trata-se de recurso estilístico para marcar, em primeiro lugar, os tempos de escrita da tese e o próprio tempo da pandemia, os quais, de alguma maneira, coincidiram. Em segundo lugar, por meio dele, busco demonstrar essa espécie de repetição angustiante na qual estamos imersos, desde março de 2020, momento a partir do qual passamos a perder diariamente vidas para a Covid-19. Trata-se, portanto, de uma tentativa de marcar a experiência da perda como aquilo que conduziu a própria escrita do texto em suas reversibilidades temporais, na medida em que ele não se desenvolve de maneira linear, conforme se verifica nas datas das notícias, bem como nos números de mortes, indicadas na abertura de cada item.

² BRASIL se aproxima de 575 mil mortes por Covid, com média móvel de 766 por dia. **G1**. 23 ago. 2021. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/08/23/brasil-se-aproxima-de-575-mil-mortes-por-covid-com-media-movel-de-766-por-dia.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

Bolsonaro³. O tempo da pandemia, em alguma medida, confunde-se com o próprio tempo de escrita deste texto. Assim, durante esses processos de escrita/reescrita, a experiência da perda se tornou, muitas vezes, aquilo que impedia o avanço do trabalho, e em outros, o que o impulsionava.

Tanto a eclosão da pandemia de coronavírus em 2020, como a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, promoveram alguns desvios no desenvolvimento desta pesquisa, cujo objetivo inicial, em 2017, consistia numa tentativa de análise das manifestações políticas por direitos, que levasse em consideração as contribuições de Judith Butler a respeito da vulnerabilidade dos corpos. De fato, esse ainda é o objeto desta tese, uma vez que busca investigar em que medida as reivindicações políticas pelo direito ao luto público de determinadas vidas podem se conformar como uma luta por direitos no presente. Desse modo, me concentrei em alguns eventos recentes para essa tentativa de “diagnóstico do presente”⁴, sobre os quais discorrerei mais adiante. A partir deles, não busco dar conta do cenário contemporâneo em absoluto, tratando-se mais de salientar tais eventos enquanto sintomas de nossa época, que se sobressaem na medida em que são capazes de interrogá-la.

O primeiro evento que provocou um desvio nos rumos iniciais da pesquisa se refere à emergência do Movimento “*Ele não!*” contra a possível vitória de Jair Bolsonaro nas urnas em 2018⁵. Durante as campanhas eleitorais, nas quais Bolsonaro começou a despontar como candidato favorito ao cargo, milhares de pessoas foram às ruas para protestar contra a sua eleição. Organizado por mulheres, o “*Ele não!*”

³ MATTOS, Marcela; BORGES, Beatriz; RESENDE, Sara. Epidemiologista diz à CPI da Covid que cerca de 400 mil mortes poderiam ter sido evitadas. **G1, TV Globo**. 24 ago. 2021, Editorial CPI da Covid Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/cpi-da-covid/noticia/2021/06/24/epidemiologista-diz-a-cpi-da-covid-que-cerca-de-400-mil-mortes-poderiam-ter-sido-evitadas.ghml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

⁴ Trata-se de expressão de Michel Foucault, que em uma entrevista na década de 60 respondeu: “Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por marca diagnosticar e não procurar mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV (1954-1988)**. Paris: Gallimard, 1994, p. 634; No livro, *A dignidade da luta política*, Candiottto explica que “Diagnosticar, clinicamente falando, consiste em nuançar o ‘sintoma’, de uma época e de uma geografia e submetê-lo a um *exame* cuidadoso. O *presente*, portanto, não é dado, homogêneo, o período entre o passado e o futuro, mas algo sintomático que nos coloca problemas a serem pensados como objetos conceituais [...]”. CANDIOTTO, César. **A dignidade da luta política: incursões na filosofia de Michel Foucault**. Caxias do Sul: Educs, 2020, pp. 113-114..

⁵ Figuras 15, 16 e 17.

conseguiu congregar no espaço público uma aliança⁶ política de corpos unidos em contestação aos discursos e práticas que se alimentavam e eram alimentadas pelo bolsonarismo⁷. Mulheres, pessoas negras e LGBTQIA+, assim como tantos outros, marcharam contra a eleição de Bolsonaro, havendo em tal aliança também uma reivindicação articulada pela exposição daqueles corpos à violência e, ao mesmo tempo, contra ela. Em outubro daquele ano Bolsonaro venceu as eleições presidenciais, todavia, o “*Ele não!*” permanece nas manifestações políticas contemporâneas⁸, que se deram no contexto da pandemia.

Nos anos seguintes, outros eventos promoveram novos desvios nesta pesquisa. Em 2019, durante uma operação do Exército no Rio de Janeiro, o carro de Evaldo Rosa é alvejado com mais de 200 tiros por militares. Evaldo, um homem negro e pobre que dirigia o veículo, não resistiu e morreu na hora. Bolsonaro, que à época já ocupava a presidência da república, afirmou dias depois: “O Exército não matou ninguém, não. O Exército é do povo e não pode acusar o povo de ser assassino, não. Houve um incidente, uma morte”⁹. Quase dois anos depois, em meio à pandemia de

⁶ No livro *Corpos em aliança*, Butler explica o que entende por esse termo: “O que estou chamando de aliança não é uma forma social futura; algumas vezes ela está latente ou, outras vezes, é efetivamente a estrutura da nossa própria formação subjetiva, como quando a aliança acontece dentro de um único sujeito [...]. Mas talvez o mais importante sejam as formas de mobilização animada por uma consciência cada vez maior do grupo de pessoas que correm o risco de perder o emprego e ter sua casa tomada pelo banco; do número de pessoas que correm um risco diferencial de sofrer assédio nas ruas, criminalização, encarceramento ou patologização; dos contextos raciais e religiosos específicos dessas pessoas cujas vidas são consideradas dispensáveis por aqueles que promovem a guerra. Na minha visão, essa perspectiva implica a necessidade de uma luta mais generalizada contra a precariedade, uma luta que surja da sensação experimentada de precariedade, vivida como uma morte lenta, uma noção danificada de tempo ou uma exposição não administrável à perda, ao prejuízo e à indignidade arbitrários – essa é uma sensação experimentada ao mesmo tempo singular e plural [...]”. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. 4 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 77.

⁷ Utilizo nesta tese o termo bolsonarismo para me referir a essas complexas estratégias nas quais a figura de Bolsonaro está implicada como um dos pontos de sua articulação, mas que lhe excedem. Tais estratégias congregam a superioridade masculina como necessária à defesa da família heteronormativa; as demandas por segurança pública que constroem a figura do cidadão de bem em contraposição ao inimigo interno, em geral, considerado negro e pobre; às manifestações políticas com claro teor autoritário, reivindicando intervenção militar, fechamento das instituições democráticas e retorno ao AI-5; bem como aos recentes questionamentos relacionados à existência da pandemia, à segurança das vacinas e à defesa do tratamento precoce. Trata-se, portanto, de estratégia complexa, mas que se articulam pela *negação* da precariedade da vida, isto é, pela tentativa constante de minar as condições que tornam as vidas vivíveis no presente. Não adentro nas especificidades de cada um daqueles pontos articulados pelo bolsonarismo, todavia, eles nos auxiliam na compreensão das maneiras pelas quais o *negacionismo* se efetiva, sobretudo porque são evidenciados nos casos utilizados na tese.

⁸ Figuras 19.

⁹ “O EXÉRCITO não matou ninguém; o Exército é do povo”, diz Bolsonaro sobre morte a tiros de músico no Rio. **G1 - Macapá**, 12 abr. 2019. Editorial Amapá. Disponível em:

Covid-19, Bolsonaro promove operação discursiva semelhante, ao solicitar ao “povo” autorização para dar continuidade em sua política, marcada por práticas que *negam* a gravidade da doença e que possuem resultados letais e mortíferos. Tal pedido teve como resultado algumas manifestações políticas no país, nas quais se portavam faixas escritas “Nós te autorizamos, presidente!”¹⁰. Essa autorização se insere num conjunto de manifestações políticas marcadas por pedidos de intervenção militar, pelo retorno do Ato Institucional n. 5 (AI-5) e pelo fechamento das instituições democráticas.

Por fim, em março de 2020, o coronavírus chega ao país e, novamente, esta pesquisa sofre outros desvios. Durante um ano e meio de pandemia, o governo de Bolsonaro não cessou de operar por meio da falsa dicotomia entre salvar vidas ou salvar empresas; pela *negação* da gravidade da doença e pela *falsificação* e *manipulação* dos dados relativos à transmissão viral. De outro lado, a pandemia tornava mais arriscada, senão praticamente impossível, a realização de manifestações políticas, em razão da transmissão viral ser elevada em aglomerações sociais. A despeito disso, algumas lutas por direitos se deram nesse contexto¹¹: artistas reproduzindo no espaço público as cenas de asfixia que acontecem no interior dos hospitais; escavação de 100 túmulos fictícios em Copacabana em memória das vítimas de Covid-19; manifestações reivindicando vacina, alimentação e empregos, num dos piores momentos da pandemia, como uma forma de explicitar que “se o povo vai às ruas na pandemia, é porque o governo é mais perigoso que o vírus”¹².

É importante mencionar que esta não é uma tese sobre o “*Ele não*”, nem sobre a ditadura militar¹³, tampouco a respeito da letalidade policial no Rio de Janeiro. O que

<<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2019/04/12/o-exercito-nao-matou-ninguem-o-exercito-e-do-povo-diz-bolsonaro-sobre-morte-a-tiros-de-musico-no-rio.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

¹⁰ Figura 12.

¹¹ Figuras 2, 3, 5, 10, 11, 14, 18 e 19.

¹² Figura 13.

¹³ A respeito da ditadura militar, concentrei-me nos textos relativos à transição democrática, sobretudo naqueles que realizavam um diagnóstico das permanências do autoritarismo na democracia, e que tem no bolsonarismo contemporâneo um de seus sintomas mais evidentes. Nesse sentido, as análises recém publicadas no livro *Espectros da Ditadura* foram essenciais à compreensão do direito ao luto público enquanto uma forma de resistir à *política negacionista*, seja em sua vertente *histórica* ou *científica*, práticas que constituem a trajetória política de Bolsonaro e a formação do bolsonarismo contemporâneo. Esse retorno ao passado ditatorial não se pretende uma reconstituição histórica desse período, tratando-se mais de uma tentativa de vislumbrar nele as maneiras pelas quais o direito ao luto se apresentava como uma maneira de lutar por direitos, a partir das lutas por Memória, Verdade e Justiça. Para mais detalhes, ver: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

procuro investigar são as manifestações políticas que acontecem no cenário contemporâneo, porém, para isso, precisei retornar às lutas por Memória, Verdade e Justiça daqueles que resistiram à ditadura, ao caso de Evaldo Rosa e ao movimento “*Ele não!*” para essa tentativa de diagnóstico do presente. Embora marcados pela singularidade de cada um, tais eventos são entrelaçados por três pontos que gostaria de destacar: o corpo, a vida e a morte. Conforme tentarei demonstrar, é possível que, em cada um deles, vejamos as estratégias de poder que tomam os corpos como alvo de sua atuação, e que os distinguem entre vidas humanas e não humanas, sendo tal distinção, também, uma forma de classificar as mortes como lamentáveis e aquelas não passíveis de luto¹⁴.

Se em tais manifestações políticas estão implicadas relações entre corpo, vida e morte, a vulnerabilidade corpórea tornou-se o próprio fio condutor deste texto. Por meio dela, Butler quer exprimir tanto a condição de sermos violáveis às ações dos outros, como também a nossa disposição ética na sua direção, na medida em que nossos corpos nos colocam em relações nas quais estamos, desde o início, entregues a esse outro que pode me violentar, mas do qual também sou dependente. Entretanto, a aproximação com esse conceito se dá, nesta tese, a partir da experiência da perda.

A perda coletiva de milhares de vidas, cotidianamente, durante pandemia de Covid-19 evidenciou o fato de que estamos expostos à morte e de que demandamos cuidados dos outros para sobrevivermos. Isto é, os fatos de que nossas vidas podem ser perdidas, mas também de que podemos perder os outros, demonstram essas relações nas quais estamos ao mesmo tempo, expostos e dispostos, uns em relação aos outros.

Entretanto, relembando Freud, Butler afirma “[...] que quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi”¹⁵. A perda, portanto, indica essas relações pelas quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, de modo que, se não posso saber o que de mim foi perdido naquele que perdi, é porque algo de mim mesmo também nele se perdeu. E essa impossibilidade de se saber o que foi perdido, ou esse “enigma”¹⁶, nos defrontam com nossa condição de

¹⁴ BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. 1 ed.. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019; BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? 1 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015; BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. 1 ed.. Ebook. São Paulo: Boiteux, 2021.

¹⁵ BUTLER, **Vida precária**, p. 42.

¹⁶ *Id.*

vulnerabilidade corpórea, isto é, que desde o início já somos despossuídos de nós mesmos em relação aos outros, sendo a perda não um evento episódico, mas constitutiva de nossas próprias relações sociais e políticas¹⁷.

A perda coletiva provocada pela Covid-19 torna-se assim elemento a partir do qual tento fazer esse diagnóstico do presente, compreendendo-a nessas relações com a vulnerabilidade corpórea. Esta tese, portanto, tem claras inspirações butlerianas, todavia busca tomá-las a partir do que nos é reivindicado atualmente no Brasil, marcado “pelo mau encontro entre a pandemia e o pandemônio político”¹⁸ do governo Bolsonaro, assim como pelas lutas políticas por direitos daqueles que buscam persistir e resistir no presente. Durante a pandemia no Brasil, as estratégias discursivas e de poder do governo Bolsonaro foram nomeadas de *política negacionista* ou de *negacionismo*, na medida em que o governo não cessou de operar pela *negação* da gravidade da doença, das medidas de sua contenção, bem como da eficácia das vacinas.

É importante salientar, todavia, que o *negacionismo* não se trata de uma invenção do presente, permeado por práticas que negam os efeitos letais, ou mesmo a própria existência da pandemia. Em nossa história mundial recente, outras foram as suas manifestações, que buscavam criar uma realidade paralela contra a qual, nem as evidências científicas e históricas, tampouco os testemunhos individuais e coletivos pareciam capazes de desmistificá-la. Dentre suas variadas vertentes, argumenta-se

¹⁷ A este respeito, Butler argumenta que: “Quando perdemos certas pessoas, ou quando somos despossuídos de um lugar, ou de uma comunidade, podemos simplesmente sentir que estamos passando por algo temporário, que o luto passará e que alguma restauração da ordem anterior será alcançada. Mas talvez, quando passamos pelo que passamos, algo sobre o que somos nos é revelado, algo que delineia os laços que mantemos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços e elos que nos compõem. Não é como se um ‘eu’ existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um ‘você’ ali, especialmente se o apego a ‘você’ é parte do que compõe o ‘eu’. Se eu perco você nessas condições, não apenas passo pelo luto e pela perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem ‘sou’ eu, sem você? [...]”. BUTLER, **Vida precária**, p. 42.

¹⁸ Em *A pandemia e o pandemônio*, André Duarte busca realizar um diagnóstico do presente apontando para a crise da democracia acentuada pelo governo de Bolsonaro, sobretudo no contexto pandêmico. O autor explicita as formas de governo biopolíticas, neoliberais e necropolíticas na realidade contemporânea, apontando que durante a pandemia, a última se tornou o vetor de organização de todas as outras, em razão dos efeitos letais e mortíferos do coronavírus como resultados do governo de Bolsonaro. Neste primeiro capítulo da tese, seguirei o diagnóstico realizado por Duarte, especialmente no que toca às injunções biopolíticas e neoliberais, mas para lê-las a partir da vulnerabilidade corpórea. A decisão por não incorporar neste texto a terminologia de Achille Mbembe sobre a necropolítica se deu na medida em que ela me lançaria, a meu ver, a análises mais detidas sobre aspectos raciais e coloniais da experiência coletiva da perda aqui analisada, o que poderá ser feito em trabalhos futuros. DUARTE, André. **A pandemia e o pandemônio**: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. 1ª. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

que o Holocausto e outros genocídios jamais aconteceram; que o aquecimento global ocasionado pela ação humana se trata de um mito; que o evolucionismo darwiniano é uma impossibilidade científica; que a aids não existiu ou que não tem qualquer relação com o vírus hiv.

Localmente, no Brasil, em sua manifestação mais pungente, o negacionismo se dirige à contestação da existência ou da gravidade da pandemia, mas outros também foram os seus alvos, os quais se atualizaram na contemporaneidade, sobretudo nas falas públicas de Bolsonaro e daqueles que o apoiam. Em sua vertente histórica, o negacionismo busca produzir uma versão da ditadura, na qual suas práticas de terrorismo de Estado eram, senão inexistentes, tornadas legítimas – a chamada “ditabranda” no senso comum; nega-se, ainda, o racismo como um elemento estrutural de nossas relações sociais e institucionais, apesar dos séculos de escravidão e colonialismo, cujos efeitos ainda persistem a nos atravessar.

Percebe-se, portanto, que o negacionismo tem amplo alcance, muito embora seus adeptos não necessariamente concordem em todas as suas vertentes. Aquilo que buscarei salientar nesta tese, entretanto, se refere à formação da política negacionista ligado ao bolsonarismo, que se dirige tanto à negação da ditadura militar enquanto regime marcado pela violência, como em relação à gravidade da pandemia, expondo ao risco e à morte milhares de pessoas todos os dias. Nesse sentido, não buscarei entender os mecanismos psíquicos que expliquem a aderência dos indivíduos ao negacionismo, mas vislumbrar os efeitos desse modo de atuação do poder no presente, o qual se relaciona com o passado por meio de processos de *reversibilidade temporal*, conforme argumentarei no capítulo 3.

Se, de um lado, a pandemia tornou evidente a condição de nossos corpos estarem expostos ao risco de contaminação e da morte, o negacionismo, no limite, opera pela *negação* da própria vulnerabilidade corpórea, quando mina as condições de viabilidade das vidas. Assim, tanto o *negacionismo científico* como o *negacionismo histórico* emergem enquanto sintomas desse modo de atuação do poder que se efetiva pela *negação* dessas relações nas quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, de modo a evidenciar a perda como um aspecto constitutivo da vida política. Se podemos falar de uma *política negacionista* em relação à pandemia, os modos de resistir a ela nos remetem àqueles que lutaram contra outras formas de sua aparição, como ao movimento “*Ele não!*”, ao caso de Evaldo Rosa, bem como àqueles que resistiram/resistem à violência da ditadura militar.

Tais eventos foram essenciais para a problematização do direito ao luto público, na medida em que permitiram rastrear suas condições de emergência, bem como os efeitos produzidos ao serem reivindicados. Trata-se, portanto, de uma tentativa de evidenciar tais aspectos do contemporâneo, mas que tem irrupções em outros momentos de nossa história recente, os quais são tematizados nessa tese como uma forma de melhor diagnosticar as maneiras pelas quais se pode resistir ao *negacionismo* no presente. Nessa esteira, este trabalho está dividido em quatro capítulos, nos quais buscarei exibir as condições de possibilidade do direito ao luto público, bem como as maneiras pelas quais ele se manifesta como uma luta por direitos.

No capítulo 2, *Perda, luto e negacionismo*, tento demonstrar em que medida a pandemia de Covid-19 tornou evidente a condição de nossos corpos serem violáveis às ações de outros corpos, mas também de outros seres – como o coronavírus, por exemplo –, e o fato de nossas vidas dependerem de uma rede de suporte e apoio para que possamos persistir. Trata-se, respectivamente, daquilo que Butler nomeou por vulnerabilidade do corpo [*vulnerability*] e precariedade da vida [*precariousness*], e que percorrem toda a escrita deste trabalho. Na tentativa de demonstrar as estratégias que compõem aquilo que no cenário contemporâneo ficou conhecido como *negacionismo* (ou *política negacionista*), utilizo-me das contribuições de Michel Foucault, num diálogo com o pensamento de Butler, a respeito da biopolítica e do neoliberalismo.

O capítulo seguinte, *Luto, despossessão e memória*, é voltado à compreensão do direito ao luto público enquanto política de memória, uma vez que dentre as manifestações políticas por direitos no presente, encontramos aquelas feitas *em memória* ou *em nome* daqueles que perdemos, como a que se deu nas areias de Copacabana. Essa, por sua vez, nos lança às lutas pelo direito à memória daqueles que resistiram à ditadura, como uma maneira de oferecer reconhecimento a essas vidas *negadas* pelo regime militar, mas também de demandar o reconhecimento da viabilidade daqueles que fazem essa reivindicação. Na busca de compreender o direito ao luto público como essa exigência feita *em nome* dos outros, ou como uma *política de memória* capaz de ativar as lutas por direitos no presente, as maneiras pelas quais Butler relaciona a vulnerabilidade com a despossessão tornaram-se imprescindíveis.

Enquanto no capítulo anterior, o direito ao luto nos levou às demandas por memória, neste – *Perda, comoção e verdade* – a sua reivindicação se apresentará como uma *política da verdade*, diante das estratégias de *negacionismo*. Nesse sentido, parto das lutas pelo direito à verdade promovidas *em nome* das perdas causadas pelo regime militar, as quais nos relançam às reivindicações do direito ao luto público no presente. Para o desenvolvimento deste capítulo, as relações entre a vulnerabilidade do corpo e a maneira como Butler concebe a comoção social foram essenciais para a compreensão do direito ao luto público como uma *política da verdade*.

Por fim, em *Perda, luto e as lutas por direitos*, busco demonstrar em que medida essas demandas por *memória e verdade* também se conformam como uma luta por direitos contra o *negacionismo*. Com efeito, me utilizo das manifestações políticas ocorridas durante a pandemia, contexto no qual as lutas por direitos – de sobreviver à pandemia – carregavam também nelas os perigos da morte. Neste capítulo, tento demonstrar tais lutas a partir do que Butler elabora sobre as relações entre vulnerabilidade corpórea e reconhecimento.

Assim, durante a escrita desta tese, busquei tomar a vulnerabilidade dos corpos enquanto ponto de partida para essa tentativa de diagnóstico do presente. O rastreamento das condições de emergência do direito ao luto público, bem como dos efeitos produzidos pelas suas reivindicações parecem seguir essa recomendação butleriana. Entretanto, na medida em que o texto era escrito/reescrito, e enquanto a própria pandemia avançava, a vulnerabilidade parece ter se tornando também condição da própria escrita, marcada por processos de *reversibilidade geográfica e temporal*, os quais tentei reproduzir na estrutura/escritura do trabalho: a partir das perdas que nos constituem no presente, para aquelas que marcam a *não fundação* do nosso regime democrático; da consideração dessas mortes como condição para a reivindicação do direito ao luto público enquanto uma luta por direitos que nos relança ao presente; da compreensão do contemporâneo como interpenetração de um tempo/espço marcado pelo *negacionismo*, assim como pela *memória das lutas* daqueles que encontraram na resistência uma forma de existir persistindo.

1.2 PREMISSAS METODOLÓGICAS: A SELEÇÃO DAS IMAGENS PELA VIA DA VULNERABILIDADE

Pode-se dizer que o objetivo principal deste trabalho se refere à investigação do direito ao luto público, enquanto elemento capaz de nos aproximar de um diagnóstico do presente, marcado, entre outros aspectos, pela experiência da perda coletiva. Diante das milhares de mortes ocorridas cotidianamente no país, minha hipótese é de que tal tragédia se constitui como uma das condições para reivindicação do direito ao luto público, enquanto laço ético e político que nos liga uns aos outros. Tal experiência, entretanto, não é desse momento originária, na medida em que tem em nossa história recente, outros eventos – não se restringindo a eles – nos quais sua manifestação se deu como uma luta por direitos.

Nesse retorno ao passado, não busco evidenciar o momento originário da formação do *negacionismo*, ou tratar das especificidades históricas ou sociais de cada um desses eventos. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de tematização desses embates nos quais o direito ao luto público se apresenta como uma luta por direitos contra formas políticas voltadas à negação da própria precariedade da vida¹⁹. Isto é, esse retorno ao passado se tornou necessário para melhor compreender as estratégias do *negacionismo* contemporâneo, bem como as maneiras por meio das quais se pode a ele resistir politicamente²⁰.

Nesse sentido, se em nossa história recente o *negacionismo* ganhou contornos *científicos* e *históricos*, essas estratégias negacionistas não se esgotam no período aqui privilegiado. Tal demarcação se deu não para explicar historicamente os

¹⁹ Tal conceito será melhor explorado no item 2.1.

²⁰ Esse movimento de retorno ao passado a fim de se realizar um diagnóstico do presente possui claras inspirações foucaultianas. Candiotti assim explica o trabalho de Foucault a respeito de sua “genealogia do sujeito moderno”: “Essa maneira de fazer genealogia, em grande parte tributária da apropriação do pensamento de Nietzsche, quer ser um diagnóstico do presente. Isso porque ela porte da *nossa* pertença cultural, descreve sua diferença em relação ao passado recente, a fim de retornar ao presente; retorno que não significa repetir o passado, mas provocar o questionamento das evidências já constituídas por parte de nossa sociedade. Ver: CANDIOTTO, **Foucault e a crítica da verdade**, p. 17. Entretanto, não proponho aqui uma genealogia do direito ao luto público, mas busco tematizá-lo enquanto um dos elementos que compõem nosso cenário contemporâneo, e, para compreender as manifestações políticas que irrompiam durante o desenvolvimento da pesquisa, o retorno a esses outros eventos foi imprescindível. Assim, tanto esse movimento em direção ao passado como o seu relançamento para o presente consistiram numa tentativa de diagnóstico dessas estratégias *negacionistas* nas quais estamos inseridos, bem como das maneiras pelas quais o direito ao luto público pode se constituir como uma luta por direitos diante dessas práticas.

fatos selecionados, mas para encontrar neles os modos pelos quais a reivindicação do direito ao luto público se constitui como uma luta por direitos, os quais permanecem no presente, e fazem desse um tempo marcado por processos de *reversibilidade histórica e geográfica*.

Assim, as imagens utilizadas neste trabalho não servem apenas para ilustrar ou representar a realidade a respeito da qual busco escrever. Sua seleção se deu na medida em que nos solicitam uma resposta ético-política, como defende Butler, a respeito do poder da fotografia²¹. Sendo tal seleção, portanto, também efeito da vulnerabilidade corpórea, uma vez que as próprias imagens provocam esse tipo de resposta afetiva. Ao mesmo tempo, são elas que nos lançam e nos relançam nesses processos de *reversibilidade temporal e geográfica*, nos quais estão contidas as demandas pelo direito ao luto público em contraposição ao negacionismo. Assim, enquanto elementos desses processos, as fotografias nos permitem verificar a interpenetração entre passado e presente, ou entre lá e aqui, ao mesmo tempo em que nos reivindicam, e nos convocam a reivindicar, o direito ao luto público de nossas perdas.

Além disso, à medida em que a escrita do texto avançava – concomitante ao avanço da pandemia e ao surgimento de novas manifestações políticas – o próprio objeto de investigação da tese passava por processos de remodelagem e reacomodações. Assim, do ponto de vista metodológico, o objeto da pesquisa foi se delineando na medida em que tais eventos aconteciam – tanto aqueles que se opunham ao *negacionismo*, como as que eram convocadas a seu favor. De outro lado, enquanto irrompiam na realidade, essas manifestações me remetiam àqueles outros eventos que se tornaram essenciais para esse diagnóstico do presente.

Se, em alguma medida, o tempo da escrita coincidiu com o tempo da pandemia, o avanço desta tese foi permeado pelas próprias manifestações políticas de que me servi para este trabalho, e em muitas das quais pude estar presente. Desse modo, se a vulnerabilidade foi a via pela qual selecionei as imagens e notícias utilizadas, ela também foi o instrumento de acesso a esse objeto que ia se perfazendo.

²¹ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 112.

1.3 (DES)ESTABILIZAÇÕES DE UM CONCEITO: A VULNERABILIDADE DA PERFORMATIVIDADE

Além da vulnerabilidade, a performatividade consiste num conceito essencial para a escrita deste trabalho, e que nele assume diversos sentidos, em consonância com o que propõe Butler no decorrer de sua obra.

Muito embora ele apareça pela primeira vez em *Problemas de gênero* (1989), é possível seguir as diversas maneiras pelas quais Butler o põe em funcionamento, no livro *Corpos em aliança* (2015). Trata-se de conceito retirado do livro de John Austin, *Quando dizer é fazer*, e que, no pensamento da autora ganhou novas e contínuas ressignificações. Em 2015, Butler retoma aquilo por ela proposto há quase trinta anos, mas para relançá-lo a novos terrenos, como o das lutas políticas por direitos, objeto privilegiado desta tese. Tais apropriações e ressignificações se dão em razão da especial atenção que a autora passa a oferecer à vulnerabilidade do corpo e à precariedade da vida, carregando o conceito para outros ambientes, num movimento de tornar vulnerável a própria rigidez que o conceito de performatividade poderia ter.

No capítulo *Política de Gênero e o direito de aparecer*, Butler retoma o conceito de performatividade em Austin, para afirmar que ela indica “[...] primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência”²². Trata-se da performatividade enquanto processo que se dá pela linguagem, e por uma linguagem que “[...] atua de maneira poderosa [...]”.²³ Esse primeiro sentido é o que aparece nas estratégias *negacionistas* que operam pela *negação* da qualidade de humano a determinadas vidas, criando, *performativamente*, uma vasta região de corpos *indignos* de proteção jurídica, cujas mortes não são passíveis de luto.

²² Trata-se dos clássicos exemplos citados pela própria Butler: “[...] Não é por acaso que Deus geralmente receba o crédito pelo primeiro ato performativo: ‘Faça-se a luz’, e então de repente a luz passa a existir. Ou presidentes que declaram guerra e geralmente a veem se materializar como resultado de suas declarações, assim como em geral também os juízes que declaram duas pessoas casadas, sob condições legais adequadas, produzem casais casados como resultado do seu enunciado. BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 35.

²³ *Id.*

Construções semelhantes acontecem quando Bolsonaro se utiliza “do povo” para legitimar, *performativamente*, a violência causada pelo Estado, assim como nas manifestações políticas por ele convocadas, como forma de autorização para prosseguir em sua *política negacionista*. Essas delimitações entre aqueles que pertencem ou não ao povo operam, segundo Butler, “[...] de acordo com uma forma *performativa* de poder que estabelece um problema fundamental da democracia ao mesmo tempo que – ou precisamente quando – fornece o seu termo-chave, ‘o povo.’”²⁴

Nesse mesmo livro, entretanto, o conceito é apropriado e reapropriado por outros sentidos, quando a autora passa a analisar as manifestações políticas por direitos que se dão no espaço público, deslocando a performatividade do campo da linguagem para pensá-la também em termos corporais. Por óbvio, já havia uma relação entre a performatividade de gênero – enquanto processo linguístico – e a inteligibilidade do corpo como um sujeito tido como masculino, feminino ou marcado pela abjeção em *Problemas de gênero*²⁵. Contudo, em *Corpos em aliança*, Butler aponta para os efeitos produtivos que os corpos possuem, quando se unem no espaço público para reivindicar direitos, sendo justamente aquela dimensão produtiva e criadora um dos aspectos da performatividade corpórea²⁶.

Assim, Butler desloca o conceito de *performatividade* daquele campo linguístico, para pensá-la, também, enquanto uma qualidade de determinados direitos, os quais apenas possuem esse sentido na medida em que são reivindicados por corpos que se unem em razão de sua vulnerabilidade. Ou seja, é a própria vulnerabilidade que exige a aliança dos corpos entre si, a qual instaura *performativamente* um conjunto de demandas baseadas na condição de estarmos expostos uns aos outros e de sermos por isso, violáveis e precários. Em outras

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ Sendo *performativo*, o gênero é, segundo Butler, “[...] a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural do ser”. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 11 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 69.

²⁶ Segundo a autora: “[...] Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se junta na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e **performativo** de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária”. BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 17, grifo meu.

palavras, a performatividade política dos corpos aponta tanto para as condições dessas lutas políticas por direitos, como para os efeitos por elas produzidos no momento em que se dão, sendo a vulnerabilidade corporal aquilo a partir do qual os corpos se reúnem – e precisam se reunir –, bem como o que articula suas demandas pela viabilidade política das vidas.

Nesse sentido, Butler afirma que a “[...] performatividade descreve tanto o processo de ser objeto de uma ação quanto as condições e possibilidades para a ação, e que não podemos entender sua operação sem essas duas dimensões [...]”²⁷. Para as análises aqui desenvolvidas a respeito do direito ao luto público, a vulnerabilidade corpórea é, ao mesmo tempo, objeto da ação do *negacionismo* letal e mortífero e condição da luta política por direitos. Minha hipótese é que a própria experiência da perda, mas também da indignação e da comoção – que emergem da vulnerabilidade – que permitem a reivindicação do direito ao luto público, enquanto uma maneira de lutar por direitos junto a outros²⁸.

Percebe-se, então, que neste livro a autora quer chamar atenção para a “[...] performatividade específica do corpo [...]”²⁹, que, junto a outros, passam a reivindicar direitos, não apenas por meio de qualquer recurso que seria linguístico, mas também como um efeito da própria dimensão corpórea da performatividade. Trata-se da persistência dos corpos que lutam por direitos contra as formas políticas de poder que atuam pela precarização extrema de suas vidas, as quais têm no *negacionismo* uma de suas manifestações. Se esse, no limite, busca se efetivar por meio da *negação* da própria vulnerabilidade corpórea, tais manifestações, ao acontecerem no espaço público, reivindicam exatamente aquilo do que estão privados³⁰. Sendo esse, para Butler, um dos sentidos performatividade dos corpos.

²⁷ *Ibid.*, p. 70.

²⁸ A este respeito, Butler afirma que: “[...] Se a performatividade é com frequência associada ao desempenho individual, pode se provar importante reconsiderar essas formas de performatividade que operam apenas por meio da ação coordenada, cujas condições e cujo objetivo são a reconstituição das formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência. Portanto, esse movimento ou inércia, esse estacionamento do meu corpo no meio da ação do outro, não é um ato meu ou de outros, mas alguma coisa que acontece em virtude da relação entre nós [...]”. **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ Este é um dos sentidos da performatividade proposto por Butler, e que será desenvolvido no decorrer da tese. Segundo a autora: “Podemos então retornar à questão sobre o que significa reivindicar direitos quando não se tem nenhum. Significa reivindicar o próprio poder que é **negado** a fim de expor e lutar contra essa **negação**. [...], algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se

A performatividade política aponta, assim, tanto para as condições dessas lutas por direitos, como para os seus objetivos³¹. A tentativa de diagnóstico do presente, feita capítulo 2, busca rastrear essas condições de emergência do direito ao luto, de modo a sedimentar o terreno a partir do qual os objetivos de tais reivindicações poderão ser melhor compreendidos na sequência. No último capítulo busco demonstrar que, enquanto determinadas versões “do povo” se constituem a partir da legitimação da violência contra determinadas vidas, as reivindicações do direito ao luto público buscam disputar, constantemente, o povo em ressignificações performativas, a partir da vulnerabilidade dos corpos³².

Se a *negação da vulnerabilidade corpórea* é a condição para que determinadas versões “do povo” emergjam, outras a tomam como sua própria condição de possibilidade. Assim, as reivindicações do direito ao luto público possuem nessa *performatividade corpórea* a base a partir da qual se pode promover o reconhecimento das perdas que nos (des)constituem, bem como a alavanca que nos impulsiona a novas lutas por direitos que leve em consideração a distribuição desigual da condição de uma morte ser enlutável e, portanto, de uma vida ser vivível.

De maneira introdutória, esses são alguns dos sentidos de *performatividade* que podem ser encontrados no pensamento de Butler, sobretudo em suas obras mais recentes, e que foram apropriados por mim nesta tese, como uma forma de me aproximar de um diagnóstico do presente, no qual a reivindicação performativa do direito ao luto público é um de seus elementos. Em síntese, refere-se às estratégias que buscam delimitar e classificar, discursivamente, as vidas como humanas e não humanas, e que se utilizam “do povo” como elemento legitimador da violência; refere-se também às condições, bem como aos efeitos produzidos, pela reunião daqueles tidos como não enlutáveis e que passam a lutar conjuntamente por direitos; trata-se, ainda, da própria reprodução imagética e textual dos recursos utilizados neste

necessita. Isso é a **performatividade** como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela”. BUTLER, *Ibid.*, pp. 64-65, grifos meus.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² A este respeito, Butler explica que: “[...] ‘o povo’ não é produzido apenas por suas reivindicações vocalizadas, mas também pelas **condições** de possibilidade da sua aparição, portanto, dentro do campo visual, e por suas ações, portanto como parte da **performatividade** corpórea. Essas condições de aparição incluem as condições de infraestrutura para encenação, bem como os meios tecnológicos para capturar e transmitir uma reunião, um encontro, nos campos visual e acústico”. *Ibid.*, pp. 25-26, grifos meus.

trabalho, como elementos que permitiram uma tematização do passado, sempre preñhe de esquecimento, e do presente, permeado pelo que não se pode esquecer.

2 PERDA, LUTO E NEGACIONISMO

*Então, quando a pessoa perde, também se depara com
um enigma: algo se esconde na perda, algo está perdido nos
segredos da perda*
Judith Butler, *Vida precária*

*A precariedade tem de ser compreendida não apenas
como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição
generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a
precariedade enquanto tal*
Judith Butler, *Quadros de guerra*

A transmissão descontrolada do coronavírus no Brasil, a falta de vacinação em massa, bem como as milhares de perdas ocorridas durante mais de um ano de pandemia, evidenciam aquilo para o que Butler apontava desde o início da década de 2000: que as condições sociais nas quais estamos imersos fazem dos nossos corpos violáveis às ações dos outros³³; e que tal vulnerabilidade implica num tipo de conexão ético-política que busque criar, manter ou ampliar as possibilidades de viabilidade das vidas, o que a autora denominou por precariedade da vida³⁴.

No contexto brasileiro, além de enfrentarmos uma doença com efeitos letais e desconhecidos, também estamos diante de uma política constituída por práticas que *negam* a gravidade da doença, *negam* eficácia e segurança das vacinas e *negam*, por fim, as próprias mortes ocorridas durante a pandemia. Tais práticas, conforme tento demonstrar, se articulam pela *negação* da própria vulnerabilidade do corpo e da precariedade da vida. Essa tentativa de diagnóstico do presente será melhor explorada neste capítulo, por meio da articulação de conceitos de Michel Foucault, como o de racionalidade neoliberal e biopolítica, lidos a partir da vulnerabilidade corpórea do modo como nos apresenta Butler. É dessa experiência da perda coletiva, por sua vez, que tento vislumbrar a reivindicação do direito ao luto público dessas vidas como uma dimensão do nosso tempo presente.

³³ BUTLER, *Vida precária*, p. 40.

³⁴ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, pp. 121-122.

2.1 VULNERABILIDADE, PRECARIEDADE E O PRESENTE: COVID-19 E A EXPERIÊNCIA COLETIVA DA PERDA

Do momento em que escrevo, o Brasil já perdeu aproximadamente 355 mil vidas para a Covid-19³⁵. No mundo, as mortes causadas pela doença já totalizaram quase 3 milhões. Muito embora tenhamos nos habituado a falar sobre essas mortes a partir da língua dos números, buscarei neste capítulo articular as reivindicações ético-políticas que nos são dirigidas por elas no cenário contemporâneo.

Para isso, parto da seguinte premissa: que a pandemia de Covid-19 evidenciou aquilo que Judith Butler ensaiou pela primeira vez em 2004 com a publicação de *Vida precária*, e elaborou de maneira mais explícita nos quatro anos seguintes, com noção de precariedade [*precariousness*] desenvolvida nos ensaios reunidos em 2009, em *Quadros de Guerra*. Segundo a autora:

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude de uma vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua *precariedade* (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como vida)³⁶.

Muito embora Butler tenha elaborado tal noção em resposta à Guerra dos Estados Unidos contra o Iraque depois do 11 de setembro, momento a partir do qual o tema da vulnerabilidade do corpo passa a fazer parte de suas preocupações teóricas, parece-me que ambos os conceitos ainda persistem enquanto elementos capazes de nos auxiliar num diagnóstico do presente marcado pela interdição generalizada de se enlutar os mortos por Covid-19 no contexto brasileiro de 2021.

Com efeito, a pandemia de Covid-19 exibiu que o luto não se trata, tão somente, de uma elaboração individual da perda, mas que se refere também a um processo político por meio do qual se pode promover o reconhecimento dessas vidas

³⁵ Dia 13 de abril de 2021. Dados levantados pelo Ministério da Saúde, Painel Coronavírus. BRASIL. Ministério da Saúde. **Painel Coronavírus**. 2021. Disponível em: <<https://covid.saude.gov.br/>>. Acesso em: 13 abr. 2021.

³⁶ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 31.

como perdas³⁷. Na economia do pensamento butleriano, o tema do reconhecimento³⁸ se refere a uma experiência complexa, do qual buscarei me aproximar no decorrer do trabalho, mas que não pretendo esgotá-lo. Por ora, gostaria de salientar, pelo menos, dois aspectos: a) que a relação por meio da qual o reconhecimento se dá é altamente regulada por estratégias discursivas e de poder, dentre as quais o “humano” pode funcionar como norma que torna determinados corpos elegíveis à condição de serem reconhecidos como vidas passíveis de luto³⁹; b) que esses corpos em relação não se referem a indivíduos já formados, que buscam e oferecem reconhecimento daquilo que já são, mas que essa relação é permeada pela despossessão e pela interdependência desses corpos, fazendo do reconhecimento uma experiência de transformação, sobretudo quando o compreendemos a partir da experiência da perda e do luto⁴⁰.

A respeito dos processos de luto descritos na obra de Freud, a autora busca enfatizar não o aspecto clínico desse trabalho que permite ao sujeito a substituição ou incorporação do objeto perdido como índice de um luto bem-sucedido, mas os efeitos políticos de se considerar a perda como aspecto relevante da vida em comunidade⁴¹. Em sua leitura crítica, a autora salienta a experiência da perda como um processo de transformação dos sujeitos, buscando compreendê-los, não individualmente, mas em processos amplos e coletivos, nos quais a vulnerabilidade à perda e à morte é tida como ponto de partida para repensar o político⁴².

Se no presente existe uma impossibilidade de se enlutar as perdas ocasionadas pela Covid-19, sob a justificativa de manutenção da própria vida, gostaria de pensar tal situação contemporânea a partir das formulações de Butler a respeito da distribuição desigual da condição de ser enlutável no contexto da guerra. Parafraseando a filósofa, poderíamos compreender, para além da guerra, também a pandemia “como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos”⁴³. Entretanto, a pandemia não

³⁷ BUTLER, *Vida precária*, p. 43.

³⁸ Para mais detalhes, conferir: BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Dispossession**: the performative in the political. Cambridge: Polity, 2013. BUTLER, **Quadros de guerra**.

³⁹ Esse aspecto será melhor explorado no item 2.3 e seguintes.

⁴⁰ O segundo aspecto será melhor desenvolvido no item 3 e seguintes.

⁴¹ BUTLER, *Vida precária*, p. 40.

⁴² *Id.*; BUTLER, **Corpos em aliança**, p. 89.

⁴³ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 64.

apenas aprofundou essa divisão entre mortes enlutáveis e não enlutáveis, como também generalizou a condição de não enlutável, ao ampliar e intensificar os processos por meio dos quais as mortes se tornam não lamentáveis politicamente no presente.

Não se trata, contudo, de afirmar que tal generalização implica em conceber os efeitos mortíferos da pandemia distribuídos de maneira igualitária, como abordarei adiante. Entretanto, é possível dizer que a pandemia tornou visível, ao generalizar, essa operação de poder que já atuava na distribuição desigual da condição de ser enlutável, de um poder que faz a administração daquela abertura provocada pela perda que nos é constitutiva, expondo determinadas vidas à condição de maior precariedade. Isto é, a experiência coletiva da perda provocada pela pandemia expõe essas relações pelas quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, em razão de nossa vulnerabilidade corpórea. Entretanto, é essa exposição dos corpos que os situam em relações de poder, que qualificam determinadas mortes como enlutáveis, distribuindo diferencialmente a qualidade de uma vida ser tida como perdida.

Assim, tanto a precariedade da vida como a vulnerabilidade do corpo, da maneira como são concebidas por Butler, tornam-se elementos cruciais para se pensar realidade contemporânea brasileira. Importa mencionar que muito embora tais conceitos se entrecruzem no pensamento da autora, eles não se confundem. No texto *A vida precária e a ética da convivência*, a própria autora se questiona a respeito da relação entre ambos⁴⁴. Ao tratar da vulnerabilidade do corpo, Butler se reporta à condição de sermos violáveis, ou seja, de que nossos corpos são vulneráveis ao que lhe é tido como exterior – sendo sintomática a concepção do vírus como algo estrangeiro ao humano –, e que essa relação se refere a uma contínua exposição ao risco e à violência, mas também a uma abertura em direção aos outros. A este respeito, Butler argumenta que

⁴⁴ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 121.

[...] A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências. Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física e humana é distribuída ao redor do mundo. Certas vidas serão altamente protegidas [...]. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas”⁴⁵

Diante dessa condição de vulnerabilidade corporal, a precariedade emerge como um critério ético normativo a partir do qual nos tornamos responsáveis pela vida dos outros⁴⁶, com o intuito de tornar todas as vidas igualmente vivíveis. Isto é, considerando que as relações sociais são marcadas pela violência, pela perda e pelo luto [*vulnerability*], disso decorre que a vida exige de nós uma atuação voltada para manter as condições que garantam a sua viabilidade política [*precariousness*]⁴⁷.

Butler procura, desse modo, repensar a responsabilidade a partir da dimensão corpórea da vida política, o que implica na reelaboração de uma ontologia social do corpo, na qual suas fronteiras não são tão bem delimitadas – nem em relação aos outros humanos, tampouco em relação aos outros seres. A pandemia de Covid-19 é capaz de evidenciar esses processos corporais, ao interditar não apenas o luto, mas também as possibilidades de interações sociais, na medida os próprios corpos são hospedeiros e vetores da transmissão viral, borrando as fronteiras não só dos humanos entre si, mas também entre nós e os outros seres vivos. Nas palavras da autora:

[...] Se a ontologia do corpo serve de ponto de partida para repensar essa responsabilidade é precisamente porque, tanto na sua superfície quanto no seu interior, o corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para “ser” no sentido de “sobreviver”, o corpo tem de contar com o que está fora dele.⁴⁸

Desse modo, a vulnerabilidade do corpo nos expõe às condições sociais de nossa sobrevivência, constituindo-se como elemento crucial para repensarmos os laços ético-políticos que nos ligam aos outros no contexto contemporâneo. Não se

⁴⁵ BUTLER, **Vida precária**, p. 52.

⁴⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 121.

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 58.

trata de defender a inexistência absoluta de fronteiras entre os corpos ou entre os seres, mas de repensá-las como uma *função*. Isto é, como uma “função da relação, uma gestão da diferença, uma negociação na qual estou ligado a você na medida da minha separação [...]”⁴⁹. Se hoje apresenta-se como necessário o isolamento social em nome da viabilidade da vida, tal separação apenas pode se dar, e ser assim exigida, em virtude dessa ligação fronteira, que ao mesmo tempo em que separa os corpos, promove essa relação.

Em outras palavras, a vulnerabilidade implica nessas relações nas quais nossos corpos estão imersos e que os fazem, ao mesmo tempo, violáveis pelos outros, e deles dependentes. Ela exhibe a nossa exposição ao risco – da contaminação, da fome, da morte – assim como a nossa disposição na direção de um outro corpo, ou de outros corpos, cuja dor e o sofrimento nos comovem e nos convocam a um tipo de resposta⁵⁰ (conforme tratarei adiante). A vulnerabilidade, portanto, como uma experiência de abertura que nos expõe constantemente à perda: seja a perda de si, seja a perda do outro, que já é sempre a perda de si mesmo, naquilo que foi perdido no outro. Citando Freud, Butler afirma que “[...] nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi. Então, quando a pessoa perde, também se depara com um enigma: algo se esconde na perda, algo está perdido nos segredos da perda [...]”⁵¹.

Desse modo, é possível compreender a vulnerabilidade como essa perda de si nos outros, sem os quais aquele não existe, ao mesmo tempo em que é por eles despossuído. Essa exposição de um corpo ao outro, que é também uma forma de disposição em sua direção, faz da perda uma experiência não apenas decorrente do evento da morte, mas um tipo de relacionalidade⁵² que ligam os corpos em suas relações sociais. Ou seja, se ao perdermos alguém não podemos jamais saber aquilo que foi perdido, essa impossibilidade já denota o fato de sermos pelos outros constituídos e desconstituídos⁵³, em razão de nossa vulnerabilidade, que torna a perda uma experiência constitutiva de nossas relações.

⁴⁹ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 72.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁵¹ BUTLER, **Vida precária**, p. 42.

⁵² A respeito da relacionalidade, Butler argumenta que ela deve ser compreendida, não como algo necessariamente bom, mas como um “[...] campo controverso e ambivalente em que a questão da obrigação ética tem de ser elaborada à luz de um potencial destrutivo persistente e constitutivo [...]”.

BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

⁵³ BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 1.

Se a experiência da perda envolve lidar com esse impossível de ser decifrado e, todavia, ela é aquilo pelo qual sabemos que iremos passar, Butler busca repensar que tipo de responsabilidade pode dela emergir. Ou seja, é a partir desse enigma, ou dessa impossibilidade de se saber o que de si mesmo se perdeu naquele que foi perdido, que Butler procura repensar os laços ético-políticos, de modo a não considerar a perda do ponto de vista individual, mas como algo coletivo. Aliás, se estarmos vulneráveis significa também lidarmos com a impossível tarefa de nomear o que se perdeu, a perda aponta para a própria impossibilidade de existência de um “eu” sem o “outro”. Nesse sentido, afirma a autora:

[...] Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? [...] ⁵⁴.

Nesse sentido, se o coronavírus foi capaz de evidenciar a contínua exposição ao risco a que os corpos estão submetidos em razão da vulnerabilidade, as mortes por ele causadas nos mergulharam numa experiência coletiva da perda, onde milhares de nós, cotidianamente, passamos a enfrentar não apenas a dor, mas essa impossibilidade de se saber o que foi perdido naqueles que perdemos. Entretanto, é justamente disso que foi perdido, impossível de ser nomeado, que pode emergir um tipo de laço ético-político distinto, que parta dessa relacionalidade dos corpos, que os colocam sempre para fora de si mesmos, como a experiência da perda assim o exhibe. Uma vez que:

[...] Somos despossuídos de nós mesmos em virtude de alguma forma de contato com o outro, em virtude de sermos movidos e mesmo surpreendidos pelo encontro com a alteridade. Tal experiência não é simplesmente episódica, mas pode e revela uma base da relacionalidade – não apenas nos movemos, mas somos movidos por aquilo que está fora de nós, por outros, mas também por algo “fora” que reside em nós [...] ⁵⁵.

⁵⁴ BUTLER, **Vida precária**, p. 42.

⁵⁵ Tradução livre de: “[...] *we are dispossessed of ourselves by virtue of some kind of contact with another, by virtue of being moved and even surprised or disconcerted by the encounter with alterity. The experience itself is not simply episodic, but can and does reveal one bases of relationality – we do not simply move ourselves, but are ourselves moved by what is outside us, but also by whatever ‘outside’ resides in us [...]*”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 3.

Conforme buscarei demonstrar no próximo capítulo, a transmissão global do coronavírus exibiu essa experiência da desposseção, na medida em que nos descentrou e nos deslocou de nós mesmos, diante de um outro ser vivo invisível, letal e sobre o que nada se sabia. Entretanto, Butler está apontando para esse caráter da desposseção que emerge das relações dos corpos entre si – de um “eu” que não existe sem um “outro” – mas também desse próprio outro que reside dentro de nós. Segundo a autora, “[n]ós somos podemos ser despossuídos porque nós já somos despossuídos. Nossa interdependência estabelece nossa vulnerabilidade a formas sociais de privação”⁵⁶. Experiência essa, a qual a própria perda é capaz de revelar, na medida em que diante dela, algo da ordem do enigma se apresenta, sendo a desposseção, todavia, aquilo que torna a própria perda enigmática.

Por estarmos expostos aos outros, os quais se constituem como passagem para a formação de “nós” mesmos, essa exposição ao risco é também aquilo que permite tomar a vulnerabilidade como base para reivindicações políticas, “[..] e nos opor às condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis que outras e, assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras [...]”⁵⁷. Ou seja, como uma forma de tornar evidente que determinadas mortes são tidas como perdidas, enquanto outras não atingem tal estatuto. Apesar da vulnerabilidade fazer da perda uma experiência que nos é a todos constitutiva, há estratégias de poder que distribuem diferencialmente a qualidade de uma vida ser tida como perdida e, portanto, dessa morte ser enlutada. Nesse sentido, Butler afirma que “[u]ma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou como vida”⁵⁸.

Assim, a vulnerabilidade do corpo expõe a precariedade da vida como esse processo que requer, exige e demanda uma série de condições sociais, políticas e econômicas para ser mantida e sustentada como uma vida cuja perda será sentida. Segundo argumenta Butler, a vulnerabilidade pode nos implicar num “[...] tipo de contato que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro”⁵⁹. Ao defender a vida como precária, a autora demonstra que não

⁵⁶ Tradução livre de: “[w]e can only be dispossessed because we are already dispossessed. Our interdependency establishes our vulnerability to social forms of deprivation”. *Ibid.*, p. 5.

⁵⁷ BUTLER, **Vida precária**, p. 51.

⁵⁸ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 64.

⁵⁹ BUTLER, **Vida precária**, p. 51.

existe a vida enquanto tal, mas que há processos sociais e econômicos que permitem a sua permanência e que lhe dão suporte contra a exposição e ao risco de ser perdida.

Nas palavras da autora

[...] A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. Isto implica estarmos expostos àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente.⁶⁰

Se naquele momento Butler fazia uma crítica às respostas militares e violentas dos Estados Unidos contra os ataques sofridos no 11 de setembro, tais críticas parecem ainda ecoar no cenário contemporâneo marcado pela pandemia de Covid-19 no Brasil, contra a qual é mobilizado um vocabulário de guerra, bem como por manifestações políticas que reivindicam o retorno à ditadura militar, a respeito das quais tratarei mais adiante. Neste momento, gostaria de explorar aquelas relações entre vulnerabilidade do corpo e precariedade da vida no pensamento de Butler, e que a transmissão global do coronavírus foi capaz de exhibir.

Ao afirmar que nossas vidas estão sempre, de alguma maneira, nas mãos dos outros e que com esses não precisamos guardar qualquer relação de proximidade ou mesmo de pertencimento, Butler busca propor uma ética que se distancia das concepções individualistas do liberalismo moderno e do neoliberalismo contemporâneo, assim como das proposições comunitaristas⁶¹. Os outros dos quais nossa vida depende não se refere apenas àqueles de quem estamos próximos, mas também se dirige a instituições ou equipamentos que nos sustentam. A pandemia de tornou evidente, não apenas a dependência da vida em relação ao comportamento sanitário dos outros, como também à existência de condições materiais e de profissionais de diversas áreas capazes de oferecer tal suporte⁶².

Desse modo, a precariedade busca criar um laço ético-político, não em um acordo formal a partir do qual se pactuariam direitos e obrigações abstratos, tampouco na construção de ideais que orientariam a nossa ação em comunidade, mas nessa ontologia social do corpo que explicita nossa interdependência com os outros, e em relação à qual não *possuímos* possibilidade de escolha e decisão. Porque estamos

⁶⁰ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 31.

⁶¹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 111.

⁶² *Ibid.*, p. 145.

expostos aos outros e aos processos da vida, que somos, desde o início, por eles despossuídos e, por isso, deles dependentes. Mas essa desposseção de “si” pelo “outro” apenas se dá porque já éramos, desde o início, *despossuídos* de *nós* mesmos, em razão de nossa vulnerabilidade corpórea.

Se, em 2015, Butler já falava em uma ética da convivência que não se baseia numa relação consensual, ou seja, numa responsabilização individual ou comunitária proveniente de um consenso racional, a transmissão viral com amplitudes globais demonstrou que nossa dimensão corpórea “sugere que o consentimento não é razão suficiente para delimitar as obrigações globais formadoras da nossa responsabilidade”⁶³. Naquele texto, a autora se questionava a respeito das obrigações éticas que nos são impostas, e que se estendem àqueles que estão distantes de nós, tendo em consideração as imagens da guerra, capazes de provocar uma “indignação moral que não depende do compartilhamento de uma língua ou de uma vida baseada na proximidade física”⁶⁴, mas em nossa disposição corporal de receber essa solicitação ética proveniente da imagem.

Para Butler, em razão de nossa abertura em direção ao outro, as imagens de guerra são capazes de nos fazer esse tipo de solicitação. Assim, a vulnerabilidade indica tanto o fato de nos defrontarmos com um mundo exterior não escolhido – a guerra ou a pandemia – e, muitas vezes, violento, mas também a possibilidade de nos comovermos com a perda e o sofrimento dos outros, que não necessariamente estão perto de nós. Num país de dimensões continentais como o Brasil, as imagens de outros estados, sobretudo de Manaus, no pior momento da pandemia, podem nos convocar a um tipo de resposta ética diante da experiência da perda coletiva pela qual passamos.

FIGURA 1 - RETROESCAVADEIRA ABRE VALA COLETIVA EM CEMITÉRIO PÚBLICO NA ZONA OESTE DE MANAUS

⁶³ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 115.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.



FONTE: Michael Dantas/AFP.

Tanto as imagens de desespero dos profissionais de saúde, em razão da falta de insumos e de leitos de UTI, como as catástrofes nos sistemas funerários, sedimentam um tipo de conexões éticas com aqueles que nos são próximos, mas também de quem estamos distantes. Isto é, as imagens de Manaus fazem uma solicitação a quem está e a quem não está lá, exatamente porque a transmissão viral fez de cada corpo um possível vetor de contaminação, mas também a condição para resistir a essa política de extrema precarização das vidas, ao ter se exigir o isolamento social e individual, em nome da vida dos outros.

Esse caráter ambivalente dos corpos é salientado por Butler, quando ela sugere que “[...] ainda que o corpo, considerado social tanto em sua superfície quanto em sua profundidade, seja a condição de sobrevivência, é isso também que, em certas condições sociais, põe em perigo nossa vida e nossa capacidade de sobrevivência”⁶⁵. Assim, enquanto a vulnerabilidade expõe os corpos ao risco de contaminação pelo vírus, ela também demanda o suporte de outros corpos para que sejamos capazes de

⁶⁵ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 87.

sobreviver, ainda que com eles não tenhamos decidido habitar o mundo, seja essa coabitação marcada pela proximidade, seja ela caracterizada pela distância.

Na verdade, quando a transmissão viral se tornou pandêmica, ela conferiu visibilidade a esses processos de *reversibilidade* entre proximidade e distância que, segundo Butler, devem orientar nossa ética. Se antes do colapso de Manaus, outros países do mundo, como a Itália, já haviam sofrido com uma situação parecida, e se mesmo depois, outras regiões do Brasil enfrentaram condições semelhantes, a pandemia parece evidenciar que “[...] as questões de localização se confundem de tal modo que o que está acontecendo ‘lá’ também acontece, em certo sentido, ‘aqui’. E o que está acontecendo “lá” depende de o evento ser registrado em ‘vários lugares’ [...]”⁶⁶.

As imagens dos colapsos dos sistemas de saúde, portanto, oferecem esse tipo de solicitação ética ao promover essa *reversibilidade geográfica*, quando, no contexto pandêmico, as taxas de mortalidade nas várias regiões do país estão em constante variação no *tempo*, tornando-se comum se falar em ondas de contaminação, que ora se concentram em alguns estados, ora em outros. Que tipo de demanda ética, portanto, nos é dirigido por essas imagens da pandemia? Segundo Butler,

[...] é necessário considerar que a responsabilidade deve concentrar-se não apenas no valor desta ou daquela vida, ou na questão da capacidade de sobrevivência em abstrato, mas sim na manutenção das condições sociais de vida, especialmente quando elas falham [...]”⁶⁷.

Quando os sistemas de saúde, mas também os funerários, falham em oferecer o suporte e o apoio necessários para a manutenção das condições de sobrevivência, o que se vislumbra é exatamente a precariedade da vida como uma condição generalizada. Essa, de acordo com Butler, faz do corpo “[...] algo fundamentalmente dependente de, e condicionado por, um mundo sustentado e sustentável [...]”⁶⁸, distante de uma concepção que supõe um sujeito autônomo capaz de contrair suas obrigações éticas, apenas com quem decide coabitar o mundo.

⁶⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 116.

⁶⁷ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 59.

⁶⁸ *Id.*

Trata-se de um outro tipo de responsabilidade que, segundo Butler, “[...] se situa nas reações afetivas a um mundo que sustenta e impõe”⁶⁹.

Assim, a precariedade aponta para um critério normativo a partir do qual se vislumbra, de um lado, as formas de nossa constituição política e, de outro, as nossas implicações éticas no mundo: enquanto comunidade política, somos constituídos por laços de interdependência, na medida em que meu corpo requer e demanda suporte dos outros; tais laços, por sua vez, funcionam como ponto de partida para uma responsabilização ética, pela manutenção das condições de existência e sobrevivência dos outros, o que, no limite, significa manter também a minha própria vida. Nesse sentido, afirma Butler,

[...] Se procuro preservar sua vida, não é apenas porque procuro preservar a minha vida, mas também porque quem “eu” sou não é nada sem a sua vida, e a própria vida deve ser repensada como esse conjunto de relações – complexas, apaixonadas, antagônicas e necessárias – com os outros. [...] Se sobrevivo, é exatamente porque minha vida não é nada sem a vida que me excede, que se refere a algum “você” indexado sem o qual não posso ser.⁷⁰

Muito embora a precariedade aponte para essa interdependência das vidas, ou para aquela relacionalidade do “eu” com os “outros”, disso não decorre que todos a experimentem de maneira igualitária. Desde o início da pandemia, muitos comentaram que o coronavírus iguala a todos. Iraj Haririchi, Vice Ministro da Saúde do Irã chegou a afirmar: “Este vírus é democrático e não distingue entre pobres e ricos, ou entre estadista e cidadão comum”⁷¹. Em entrevista concedida no início da pandemia, Butler também afirmou que “[o] vírus não discrimina”⁷², porém, na sequência, como de costume, passou a problematizar sua afirmação:

⁶⁹ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 56.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ Tradução livre de: “Este vírus es democrático y no distingue entre pobre y ricos o entre estadista y ciudadano común”. ŽIŽEK, Slavoj. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo “Kill Bill” y podría conducir a la reinvencción del comunismo. In: VÁRIOS AUTORES. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias. 1 ed.. [s.l.]: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020, p. 25.

⁷² Tradução livre de: “El virus no discrimina”. BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. In: VÁRIOS AUTORES. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias. 1 ed.. [s.l.]: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020, p. 60.

A desigualdade social e econômica assegurará que o vírus discrimine. O vírus por si só não discrimina, mas nós humanos seguramente o fazemos, formados e animados como estamos pelos poderes interligados do nacionalismo, racismo, xenofobia e capitalismo. É provável que, no próximo ano [2021] testemunharemos um doloroso cenário em que algumas criaturas humanas afirmarão seu direito de viver às custas de outros, reinscrevendo a distinção espúria entre vidas passíveis de luto e vidas não passíveis de luto, isto é, aqueles que devem ser protegidos contra a morte a todo custo e aqueles cujas vidas não são consideradas dignas de proteção contra a doença e a morte.⁷³

Com isso a filósofa quer demarcar a distinção entre dois conceitos essenciais de sua obra: a precariedade da vida [*precariousness*] e as condições precárias [*precarity*] politicamente induzidas, diferenciação operada a partir do estabelecimento de critérios de reconhecimento de vidas como humanas ou não humanas, ou de vidas passíveis de luto e vidas não enlutáveis. Sendo assim, muito embora a primeira se refira a essas relações de interdependência que atravessam todos os corpos, há aqueles expostos a maiores condições de precariedade [*precarity*] em razão da desigual destruição do poder. Em síntese, apesar da precariedade se referir a todos os processos e condições que a vida exige para que assim seja mantida, a *política negacionista* induz maiores condições precárias aos corpos cujas vidas não atingem tal reconhecimento político.

Portanto, a precariedade da vida e a condição precária são conceitos que, ao mesmo tempo em que se entrelaçam, se distinguem. O primeiro se refere ao fato de que as “[v]idas são, por definição, precárias: [que] podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; [que] sua persistência não está, de modo algum, garantida”⁷⁴. Postular a precariedade da vida como ponto de partida da política e fundamento da obrigação ética significa compreender, de antemão, que “[...] essa é uma característica de todas as vidas, e [que] não há como pensar a vida como não precária,

⁷³ Tradução livre de: “Social and economic inequality will make sure that the virus discriminates. The virus alone does not discriminate, but we humans surely do, formed and animated as we are by the interlocking powers of nationalism, racism, xenophobia, and capitalism. It seems likely that we will come to see in the next year a painful scenario in which some human creatures assert their rights to live at the expense of others, re-inscribing the spurious distinction between grievable and ungrievable lives, that is, those who should be protected against death at all costs and those whose lives are considered not worth safeguarding against illness and death”. BUTLER, Capitalism has its limits. **Verso**, 30 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>>. Acesso em: 14 abr. 2020.

⁷⁴ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 46.

a não ser, é claro, na fantasia, em particular nas fantasias militares [...]”⁷⁵, e de um sujeito autossuficiente e autônomo governado pela racionalidade neoliberal.

Já a condição precária designa, por sua vez, “a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte”⁷⁶. Essa disposição das vidas em graus diversos de precariedade é um dos efeitos das normas de reconhecimento de uma vida como humana e daquelas ainda não humanas, ou seja, das vidas passíveis de luto, as quais convocam proteção jurídica, e das “vidas que não são passíveis de luto ou que são dignas apenas de um luto marginal e episódico e, nesse sentido, já estão perdidas em parte ou completamente e, portanto, merecem menos proteção e apoio [...]”⁷⁷.

Como mencionado, essa se tornou uma das preocupações fundamentais de Butler desde setembro de 2001, quando a experiência da perda e do luto passaram a ganhar maior relevância em sua obra. Se naquela época a autora buscava encontrar um fundamento ético-político que orientasse as nossas ações no mundo, os efeitos globais da pandemia de Covid-19, bem como a experiência particular brasileira evidenciam aquilo para o que a filósofa apontava vinte anos atrás. Em *Vida Precária*, Butler afirma que

[...] A perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir e manter certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada?⁷⁸.

As práticas do governo federal durante o crescente número de mortes causadas por Covid-19 tornam evidentes a operação desses critérios epistemológicos a partir dos quais se reconhece uma vida como passível de luto e, portanto, como humana. Quando o Brasil somava 30 mil vidas perdidas pela Covid-19 em abril de

⁷⁵ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 46.

⁷⁶ *Id.*.

⁷⁷ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 131.

⁷⁸ BUTLER, **Vida precária**, p. 13.

2020, Jair Bolsonaro afirmou em entrevista da imprensa: “E daí? Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”⁷⁹.

Se no nível da fala pública, Bolsonaro vilipendiou aqueles que sepultavam seus mortos durante toda a pandemia, o mesmo se deu nas práticas de enfrentamento à disseminação do vírus: desde o seu início, Bolsonaro contrariou as orientações de isolamento social e o uso de máscaras, bem como incentivou aglomerações sociais, sob o argumento de que o tratamento precoce era eficaz na prevenção à doença, tendo nele investido mais de um milhão de reais destinados à campanhas publicitárias⁸⁰, mesmo sem nenhuma comprovação científica.

No cenário nacional, tornou-se comum denominar tal estratégia de *negacionismo*, pois desde março de 2020, momento em que se noticiou o primeiro caso de Covid-19 no Brasil, se aprofundou uma forma de política que, no contexto pandêmico, se recusa enxergar a gravidade da doença: Bolsonaro a chamou de “gripezinha” num pronunciamento oficial em rede nacional; minimizou o impacto do contato com as aglomerações que promove, afirmando que as medidas de combate à pandemia beiravam à “neurose” e à “histeria”; além disso, afirmou que a pandemia se tratava de uma “pequena crise”, sendo “muito mais fantasia, a questão do coronavírus, que não é tudo isso que a grande mídia propala, ou propaga, pelo mundo”⁸¹.

Tanto o termo *negação*, bem como seus desdobramentos – como *negacionismo* e *política negacionista* – serão utilizadas nesta tese em sua conotação política, como uma maneira de circunscrever as práticas do bolsonarismo voltadas à *negação* da gravidade da pandemia, bem como das violências praticadas pelo regime militar, justificadas pelo *negacionismo histórico*. No limite, conforme tentarei demonstrar, o *negacionismo* opera pela *negação* da própria precariedade da vida enquanto laço que nos constitui como seres interdependentes e que, em razão disso,

⁷⁹ ROCHA, Camilo. Como Bolsonaro reagiu à pandemia até as 100 mil mortes. **Nexo**, 07 ago. 2020. Editorial Expresso. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/08/07/Como-Bolsonaro-reagiu-%C3%A0-pandemia-at%C3%A9-as-100-mil-mortes>>. Acesso em: 11 set. 2020. .

⁸⁰ STRAZZA, Pedro. Governo federal investiu R\$ 1,3 milhão em campanha com influenciadores para defender tratamento precoce. **B9**, 31 mar. 2021, Negócios. Disponível em: <<https://www.b9.com.br/141513/governo-federal-investiu-r-13-milhao-em-campanha-com-influenciadores-para-defender-tratamento-precoce/>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

⁸¹ FÁVERO, Bruno. O que Bolsonaro falou do coronavírus — e o que é fato. **Aos Fatos**, 16 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.aosfatos.org/noticias/o-que-o-presidente-falou-do-coronavirus-e-o-que-e-fato/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

nos convoca a uma resposta ética para preservar e manter as condições de sustentabilidade das vidas.

Assim, a *política negacionista* serve à construção de um sujeito que busca se desresponsabilizar desse laço social, e mesmo legitimar as práticas de violência contra aqueles tidos por ela como ameaça à essa suposta unidade e soberania de si, a qual apenas pode emergir por meio da *negação* da vulnerabilidade dos corpos. Se a experiência da perda coletiva exhibe as relações pelas quais, desde sempre, somos feitos e desfeitos pelos outros, ela também nos solicita um tipo de resposta ética baseada nessa condição generalizada de precariedade. A tal respeito, Butler afirma que:

[...] O apelo à interdependência é, portanto, também um apelo para superarmos essa cisão [de um sujeito em relação ao outro] e nos movermos na direção do reconhecimento de uma condição generalizada de precariedade. O outro não pode ser destrutível se eu não sou, e vice-versa. A vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada. Essa é uma cisão em que o sujeito declara justa sua própria capacidade de destruição ao mesmo tempo em que procura imunizar-se contra a consciência de sua própria precariedade [...]⁸².

Tal mecanismo parece operar nas estratégias do *negacionismo* no Brasil, quando, por meio delas, busca-se constituir uma espécie de *realidade* na qual, apesar das milhares de mortes ocorridas diariamente no país, são promovidas medidas políticas e econômicas voltadas à sua manipulação, justificação ou falsificação. Em dezembro de 2020, pouco antes do pior momento da pandemia, conforme previam as autoridades médicas, Bolsonaro afirmou que já estávamos no “finalzinho” da pandemia. Nesse mesmo dia, todos os estados brasileiros registraram aumento de casos de Covid-19⁸³.

Essa *política negacionista* que congrega a recusa dos efeitos sérios e mortíferos da doença, junto à defesa de um tratamento precoce sem qualquer comprovação científica, é o que permite ao governo convocar a população para as aglomerações sociais que provoca, sem o devido uso de máscaras, única medida

⁸² BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 78.

⁸³ MAGENTA, Matheus. Bolsonaro diz que pandemia está “no finalzinho”, mas país tem 31 mil internados com covid-19. **G1**, 11 dez. 2020. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/12/11/bolsonaro-diz-que-pandemia-esta-no-finalzinho-mas-pais-tem-31-mil-internados-com-covid-19.ghtml>>. Acesso em: 21 abr. 2021. .

comprovadamente eficaz, até que se tenha vacinado a população. A própria vacina foi alvo das estratégias *negacionistas* no Brasil, seja por meio do descrédito de algumas delas, como a CoranaVac, seja pela recusa sistemática em adquiri-las, tanto em 2020⁸⁴, como em 2021⁸⁵. A vacinação em massa, aliás, seria aquilo que permitiria, mesmo durante a pandemia, uma maior circulação dos corpos nas ruas, como uma forma de lutar contra o *negacionismo* (retornarei a este ponto no capítulo 5).

Muito embora essas práticas *negacionistas* mobilizem os sujeitos em torno de um suposto ideal de “eu” portador de um corpo resistente contra o vírus, como se entre eles houvesse uma fronteira muito bem delimitada, capaz de protegê-lo da contaminação ou de não propagar ainda mais a doença, o avanço da pandemia no Brasil aponta, cada vez mais, para aquilo que Butler tem argumentado desde a publicação de *Vida precária* em 2004:

Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos argumentar contra; ou melhor, podemos facilmente argumentar contra, mas estaríamos **negando** algo fundamental sobre as condições sociais de nossa própria formação.⁸⁶

Assim, por um lado, a pandemia exhibe as relações de exposição ao risco que marcam a nossa vida corpórea enquanto comunidade política, constituída pela experiência da perda coletiva; por outro, a *política negacionista* possui como resultado um indivíduo que se vê como autossuficiente, autônomo e desimplicado dos laços sociais que constituem a nossa interdependência em relação aos outros.

Se a atual experiência da perda coletiva exhibe essa abertura em direção ao “outro”, ela também é capaz de demonstrar as estratégias que buscam nela incidir por meio da *negação da precariedade*. Ou seja, a experiência da perda (de si mesmo e dos outros) – que marca a nossa interdependência e o próprio “eu” como um enigma para si mesmo – permite que o *negacionismo* passe a nela atuar, explorando-a a

⁸⁴ GASPAR, Malu. Bolsonaro recusou três ofertas de vacina. **Revista Piauí, Folha de São Paulo**, 05 fev. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/bolsonaro-recusou-tres-ofertas-de-vacina/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

⁸⁵ MAZUI, Guilherme. Governo rejeitou 70 milhões de doses da Pfizer, das quais 3 milhões poderiam já ter sido aplicadas. G1 - Brasília, 08 mar. 2021. Caderno Bem Estar, Vacina. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/vacina/noticia/2021/03/08/bolsonaro-faz-videoconferencia-com-representantes-da-pfizer-para-tratar-de-compra-da-vacina-diz-ministro.ghtml>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

⁸⁶ BUTLER, **Vida precária**, p. 43, grifo meu.

níveis letais. De outro lado, é porque o “outro” é condição para o si mesmo, que pode emergir uma responsabilização ética, baseada na constituição de um “nós”⁸⁷, sempre entregue aos outros e, portanto, à perda coletiva e à opacidade de “si” mesmo em virtude das relações com os “outros”. Nesse sentido,

[...] se é justamente em virtude das relações para com os outros que o sujeito é opaco para si mesmo, e se essas relações para com os outros são o cenário da responsabilidade ética do sujeito, então se pode deduzir que é justamente em virtude da opacidade do sujeito para consigo que ele contrai e sustenta alguns de seus vínculos éticos mais importantes.⁸⁸

Quando Butler defende a constituição desse “nós” a partir das experiências da vulnerabilidade, da perda e do trabalho de luto que dela emerge, a autora oferece uma proposta ético-política relevante para pensarmos a realidade brasileira contemporânea, desde que parta dessa nossa “opacidade primária” constitutiva, que nos mergulha em relações de dependência com os outros. Enquanto a *política negacionista* fez do Brasil um dos piores exemplos de enfrentamento da pandemia, a experiência da perda coletiva, por ela ocasionada, evidenciou os laços de vulnerabilidade e interdependência que nos constituem enquanto comunidade política.

Em virtude dessa opacidade nas relações com os outros, a experiência da perda exhibe a nossa vulnerabilidade corporal, enquanto aquilo que pode ser operado pela *política negacionista*, mas também como o laço a partir do qual somos feitos e desfeitos pelos outros. Isto é, aquela opacidade em relação a si mesmo indica a nossa dependência na direção do outro, a qual, embora nos seja constitutiva, é constantemente alvo da *política negacionista*. No próximo item buscarei demonstrar em que medida essa política é mobilizada por práticas de governo neoliberais, que constituem um indivíduo *possuidor* de si e unicamente responsável por sua vida, ao qual, tanto a precariedade quanto a vulnerabilidade são capazes de oferecer uma crítica ao apontarem para conexões ético-políticas distintas.

⁸⁷ Butler menciona a formação de um tênue “nós”, na medida em que temos a noção do que é ter perdido alguém. Argumento eloquente sobre a realidade pandêmica brasileira, para o qual retornaremos adiante. BUTLER, **Vida precária**, p. 40, grifos meus.

⁸⁸ BUTLER, **Relatar a si mesmo**, p. 32

2.2 NEOLIBERALISMO E A VIDA COMO POSSE DO INDIVÍDUO

Considerando que a *política negacionista* opera justamente pela *negação* da vulnerabilidade e da precariedade enquanto elementos constitutivos da realidade social, ela produz como resultado um humano cujo corpo não está condicionado ao suporte dos outros, tampouco exposto àquilo que lhe seria exterior. Na verdade, a *política negacionista* busca construir fronteiras muito bem delimitadas entre aquilo que seria da ordem do corpo em relação ao que lhe é externo, distinção que é borrada, conforme demonstramos, ao se ter a vulnerabilidade social e a experiência da perda em consideração.

Assim, essa política que se pauta na *negação* da gravidade da pandemia – mesmo diante de quase 400 mil mortes⁸⁹ – se apoia em um tipo de humano que o separa radicalmente do outro e que o distingue como um sujeito autônomo e unicamente responsável por si mesmo, enquanto expressão máxima da ética neoliberal contemporânea⁹⁰.

Esse é um dos efeitos, mas não só, do neoliberalismo enquanto estratégia de governo da vida dos indivíduos e das populações, à maneira como foi elaborado por Michel Foucault em *Nascimento da biopolítica*⁹¹, mas que será lido nesta tese pelas lentes oferecidas por Butler, a partir das noções de vulnerabilidade e precariedade.

Para Foucault, no contexto neoliberal, o ser humano passa ser compreendido como um agente econômico cujo objetivo se volta para o acúmulo de capital humano⁹², num cenário em que se generaliza a forma subjetiva da empresa⁹³, isto é, em que os sujeitos se veem e são tidos como empresários de si mesmos. A ética neoliberal, portanto, constitui um indivíduo tido como livre e unicamente responsável pelo seu sucesso ou fracasso, e que se cultiva em torno dos ideais empresariais do lucro e da concorrência. Esse sujeito empresário de si, marcado pelos atributos da

⁸⁹ JORNAL NACIONAL. Brasil chega a 400 mil mortes por Covid. **G1**, 29 abr. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/04/29/brasil-chega-a-400-mil-mortes-por-covid.ghtml>>. Acesso em: 1 maio 2021.

⁹⁰ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 21.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁹² *Ibid.*, p. 311.

⁹³ LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. 1 ed.. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 17.

posse, *encobre* e *apaga* a vulnerabilidade que faz do “si mesmo” um corpo constituído pela perda. É possível inferir, portanto, que nesse cenário, vida é tida como propriedade de cada sujeito, de modo que *possuir* uma vida vivível é o resultado do esforço individual de cada um. Nesse sentido, afirma Butler:

[...] Quanto mais alguém está de acordo com a exigência da “responsabilidade” de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais estruturas sociais de apoio deixam de existir por razões “econômicas”, mais isolado esse indivíduo se sem percebe em sua sensação de ansiedade acentuada de fracasso moral [...] ⁹⁴.

Se, conforme dito, a pandemia de Covid-19 explicitou os laços de precariedade que fazem da vida um processo marcado por relações de interdependência e, por conseguinte, nos torna responsáveis pela manutenção e viabilidade das vidas dos outros, a racionalidade neoliberal se apoia e reforça um tipo de responsabilidade individual que busca impedir aquela implicação ética com os outros. Tal situação é facilmente demonstrada em um dos paradoxos sintomáticos da realidade pandêmica: de um lado, o isolamento social é tido como única medida de segurança sanitária eficaz na falta de vacinação em massa; de outro, essa medida individualista e com claros contornos neoliberais é exigida em nome da manutenção e da viabilidade da vida.

Com efeito, sob o prisma de uma ética neoliberal, tanto o isolamento social como a vacinação individual podem ser tidos como uma maneira de salvar-se a si mesmo, ou, ainda, como algo contra o qual o indivíduo pode se insurgir, de maneira a exercitar sua liberdade. Tal retórica foi largamente empregada pela *política negacionista*, ao defender que nenhum sujeito deveria ser obrigado a se vacinar, como modo de salvaguardar a sua autonomia individual contra o poder estatal.

Tal discussão foi judicializada por meio de um conjunto de Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIS) n. 6586⁹⁵ e n. 6587⁹⁶, que tratavam unicamente da vacinação contra a Covid-19, e do Recurso Extraordinário com Agravo (ARE) n.

⁹⁴ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 21.

⁹⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 6596/MT**. Relatora: Min. Rosa Weber, 20 de novembro de 2020.

⁹⁶ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 6587**. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 17 de dezembro de 2020. .

1267879⁹⁷, no qual se discutiu o direito de se recorrer à imunização por motivos de convicção filosófica ou religiosa. Na ocasião, o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que, por se tratar de direito coletivo, o Estado pode impor medidas restritivas àqueles que não desejam se vacinar, o que não significa que poderá realizar imunização individual forçada.

Não se trata de analisar discursivamente os votos dos ministros do STF a respeito desse conflito de normas jurídicas entre a salvaguarda dos direitos individuais frente à garantia de um direito coletivo. Todavia, importa destacar que tal discussão jurídica é sintomática do momento contemporâneo, no qual, mesmo diante de um dos piores momentos da pandemia no Brasil – em 17 de dezembro de 2020⁹⁸ – o STF é convocado a se pronunciar em ações judiciais nas quais, no limite, defendia-se a existência de um sujeito cuja autonomia era utilizada para justificar sua independência das relações sociais nas quais está envolvido, e em relação às quais buscava se isentar, mesmo que tal isenção fosse promotora e provocadora de mais mortes.

Por sua vez, quando Butler repensa a comunidade a partir da experiência da perda e da distribuição desigual da condição de ser humano e, por isso, enlutável, ela oferece uma crítica a esse *ethos neoliberal* que toma a vida como propriedade individual de cada sujeito, e que assim se configura em termos *possessivos*. De outro lado, conforme tentei demonstrar, a experiência coletiva da perda de milhares de vidas para a Covid-19 nos aproxima daquilo para o que Butler nos chama a atenção: que nós “[...] não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas”⁹⁹. Segundo a autora,

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por **direitos** sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos.¹⁰⁰

⁹⁷ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário com Agravo 1267879/SP**. Relator: Min. Roberto Barroso, 17 de dezembro de 2020.

⁹⁸ PINHEIRO, Lara. Dezembro tem maior número de mortes por Covid-19 no Brasil desde setembro, indicam secretarias de Saúde. **G1**, 29 dez. 2020. Editorial Bem Estar, Coronavírus Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/12/29/dezembro-tem-maior-numero-de-mortes-por-covid-19-no-brasil-desde-setembro-indicam-secretarias-de-saude.ghtml>>. Acesso em: 4 ago. 2021. .

⁹⁹ BUTLER, **Vida precária**, p. 44.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46, grifo meu.

Portanto, o tratamento ético-político dado por Butler às experiências da perda e do luto os deslocam de uma perspectiva individual e singular, para concebê-los em termos coletivos e sociais, numa relação ética articulada por laços de interdependência. Em *Vida Precária*, a autora busca salientar a possibilidade de se recorrer a um frágil “nós”¹⁰¹, na medida em que constituído e desconstituído nas relações sociais marcadas pela vulnerabilidade corpórea. Para ela, embora cada um lide com essa perda de uma maneira singular e única, é possível afirmar que “[...] todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um tênue ‘nós’”¹⁰², situação que se tornou evidente no Brasil, diante das milhares de mortes ocorridas durante a pandemia, a qual já era compartilhada por alguns grupos sociais antes da sua eclosão.

A experiência coletiva dessas perdas faz emergir uma ética distinta daquela governada pelo neoliberalismo, que constitui um sujeito supostamente autônomo e autossuficiente, cuja expressão jurídica se dá pela *política negacionista* que busca legitimar um suposto direito à liberdade individual – de não se vacinar, ou de não realizar isolamento social, por exemplo. Tal direito, portanto, é mobilizado enquanto elemento constitutivo desses sujeitos que aparecem como descolados ou distantes dessa realidade pandêmica, a qual exige uma série de suportes para que a vida permaneça vivível.

Desde o início da pandemia no país, a *política negacionista* se pautou numa estratégia neoliberal de responsabilização do indivíduo, num momento em que o próprio neoliberalismo à brasileira tornava essa tarefa impossível. O governo federal não criou condições significativas, apesar do auxílio emergencial aprovado sob forte pressão popular, para que as pessoas pudessem realizar isolamento social sem comprometer sua renda e sua própria sobrevivência. Aliás, atuou de maneira contrária, ao defender que as pessoas continuassem trabalhando, em clara responsabilização individual frente a uma crise sanitária e econômica de amplitude global. Essa, dentre as outras medidas, constitui um dos motivos pelos quais os sistemas públicos e privados de saúde entraram em colapso no Brasil, uma vez que não há insumos, profissionais de saúde e equipamentos capazes de enfrentar a pandemia nos seus estágios mais graves.

¹⁰¹ BUTLER, *Vida precária*, p. 40.

¹⁰² *Id.*

De acordo com Butler, esse é um dos traços do neoliberalismo contemporâneo, que “[...] exige a autossuficiência como ideia moral, ao mesmo tempo em que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade [...]”¹⁰³. Nas palavras da autora,

A fantasia do indivíduo capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições de precariedade acelerada, se não de indigência, cria a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável. [...] O paradoxo é óbvio, e ainda assim, é o que podemos ver quando um grupo precário constitui uma forma de ação que reivindica as condições para agir e viver [...]”¹⁰⁴.

Essas são algumas das condições nas quais manifestações políticas aconteceram no contexto da pandemia, cuja reivindicação se dirigia ao questionamento dessa *política negacionista* de máxima precarização da vida, por meio da qual, diariamente, nossos corpos são deslocados nessas redes que os apreendem, ora como humanos ora como inumanos, ao tornar os grupos populacionais menos ou mais vulneráveis à exposição do risco e da morte durante a pandemia.

De fato, o contágio pelo coronavírus criou mais um tipo de risco em relação ao qual os corpos devem se proteger ao se reunirem politicamente no espaço público. Entretanto, diante dessa política asfixiante promovida pela negação dos efeitos mortíferos desse vírus que macula, principalmente, os pulmões, tornar isso a condição de uma reivindicação ética parece situar a experiência da perda no centro do debate político.

Se o coronavírus exige que entre um rosto e outro sempre haja uma barreira individual protetora, como um processo de manutenção da própria vida, a negligência do governo federal no combate à pandemia reflete justamente o contrário. Na mesma semana em que o Brasil atingia 350 mil vidas perdidas pela Covid-19, Bolsonaro ainda defendia o tratamento precoce como medida eficaz contra a doença, a despeito de todas as evidências científicas demonstrando o contrário. De outro lado, a insuficiência de leitos de internação e cilindros de oxigênio generalizaram a

¹⁰³ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 20.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

possibilidade de morte por asfixia, nos casos de desenvolvimento da doença em seu estado grave.

FIGURA 2 – MANIFESTAÇÕES CONTRA A POSTURA DO GOVERNO BOLSONARO REPRESENTAM A AGONIA DE VIDAS DIANTE DA PANDEMIA NO PAÍS



FONTE: Lula Marques (2020).

Nesse contexto, transportar essa cena de agonia e desespero do interior dos hospitais para o espaço público, ao mesmo tempo em que expõe essa *política negacionista* que se aprofundou no Brasil desde 2020, a interpela performativamente, à maneira como Butler expôs em *Corpos em aliança*. Segundo a autora,

[...] algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir e, na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Isto é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela.¹⁰⁵

Se a pandemia de Covid-19 evidenciou nossas relações de interdependência ao exhibir a precariedade como constitutiva da vida política, ela também dificultou as possibilidades de mobilizações sociais nas ruas em razão da própria exigência de

¹⁰⁵ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 65.

isolamento social. Entretanto, diante de uma *política negacionista* que se orienta pela indução de condições de máxima precarização, tanto a necessidade de se reunir, como a sua impossibilidade, constituem-se como efeitos dessa do *negacionismo* enquanto política de gestão da pandemia.

Em *Corpos em aliança*, Butler se questiona sobre o sentido de se reivindicar direitos quando não se tem nenhum. Em alguma medida, esse parece ser o caso brasileiro, no qual, de um lado, a *política negacionista* é posta em funcionamento ao generalizar a condição de não enlutável, e, de outro, as possibilidades de resistir a ela coletivamente parecem estar diminuídas, em nome de manter as próprias condições de viabilidade da vida. Com efeito, reivindicar o direito à vida quando não se pode fazê-lo indica que resistir a essa *política negacionista* não se refere apenas a “uma questão de precisarmos viver para podermos agir, mas de termos de agir, e agir politicamente, a fim de garantir as condições da existência”¹⁰⁶.

Não se trata, contudo, de um paradoxo fácil de resolver. Se, de um lado, é posta em funcionamento uma *política negacionista* por meio da qual se generaliza a condição de não enlutável, estratégia que se utiliza, inclusive, do incentivo à população se aglomerar publicamente, numa espécie de *negação* da vulnerabilidade do corpo em defesa do governo; de outro, há corpos em situações de extrema vulnerabilização, cujas vidas se encontram permanentemente em risco, e que, diante disso, constituem-se como um “nós” marcado pela perda e pelo luto, que passam a reivindicar publicamente o direito a sobreviver ao presente.

Desse modo, não se defende toda e qualquer mobilização social como mantenedora de condições sustentáveis para que uma vida seja vivível. Do contrário, a precariedade parece servir, justamente, como recurso crítico a partir do qual se pode diagnosticar políticas voltadas para a asfixia da população, daquelas produtoras de uma ética orientada pela manutenção e ampliação das condições de viabilidade das vidas. Se, de um lado, a *política negacionista* impede o direito a sobreviver ao presente, e tem nas aglomerações sociais um de seus instrumentos mortíferos; de outro, quando corpos se reúnem no espaço público, apesar do medo e do perigo do contágio que pode existir entre um e outro, eles podem reivindicar exatamente aquilo

¹⁰⁶ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 65.

do que estão privados: o direito à sobrevivência, por meio da consideração da vulnerabilidade corpórea.

Tal reivindicação difere, portanto, daquele direito individual de não se vacinar, que pretende proteger a autonomia do indivíduo colocando em risco a saúde coletiva, aumentando as condições precárias nas quais algumas populações se encontram submetidas. Do contrário, transplantar para o espaço público as cenas de asfixia que povoam os hospitais, superlotados e sem insumos suficientes, parece ser expressão daquilo que Butler denomina por performatividade corpórea. Nas palavras da autora,

[...] Essa possibilidade de expressão é parte da performatividade plural e corpórea que devemos compreender como marcada por dependência e resistência. Criaturas em assembleia como essas dependem de um conjunto de processos institucionais de vida, de condições de infraestruturas, para persistir e fazer valer juntas o **direito** às condições de sua persistência [...].¹⁰⁷

Reivindicar tal direito nessas condições significa avaliar criticamente essa *política negacionista*, que repudia a vulnerabilidade do corpo ao mesmo tempo em que se apoia numa ética neoliberal por meio da qual os sujeitos são tidos como autônomos e independentes uns dos outros. Trata-se, de outro lado, de uma forma de explicitar que a vida exige uma série de cuidados para se manter viva e, portanto, de se “opor às condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis que outras e, assim, [à que] certas vidas humanas provocam mais luto do que outras”¹⁰⁸.

Com efeito, reivindicar o direito a sobreviver ao presente, mesmo correndo o risco de morte, significa expor e avaliar criticamente¹⁰⁹ essa *política negacionista* que atua justamente no espaço de abertura deixado pela perda que nos é a todos constitutiva e, com isso, promove a classificação entre vidas que seriam consideradas perdidas e aquelas cujas perdas não inspiram o luto. Essas, constantemente expostas ao risco da morte, são concebidas pela racionalidade neoliberal como incapazes de *possuir* uma vida reconhecida como vivível, ao passo em que a vulnerabilidade nos

¹⁰⁷ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, pp. 24-25, grifos meus.

¹⁰⁸ BUTLER, **Vida precária**, p. 51.

¹⁰⁹ No texto *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, Butler busca traçar alguns contornos do que seria a crítica para ela, numa leitura que realiza de texto homônimo de Foucault. Dentre outros aspectos, para Butler, a crítica se refere a uma *práxis*, ou seja, a uma ação posta em funcionamento por sujeitos formados por relações de poder, por meio da qual aqueles sujeitos, embora constituídos, podem expor e avaliar criticamente os critérios utilizados em sua formação. Para mais detalhes, ver: BUTLER, Judith. O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, pp. 159-179, 2013.

expõe justamente a impossibilidade daquela *posse*, em razão de nossa interdependência.

Assim, as práticas *negacionistas* do governo Bolsonaro escancaram, ao tentarem encobrir, exatamente aquilo para o que Butler aponta: [...] que, se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes que nos apoiar em uma nova ontologia corporal [...]"¹¹⁰. De acordo com Butler, o “‘ser’ do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros”¹¹¹. Essa distribuição diferencial da precariedade é, também, uma forma de distribuir desigualmente o direito ao luto¹¹², isto é, o fato de que uma morte será vista como uma perda e que, em virtude disso, a essa vida deveria ser concedido suporte e apoio antes de vir a óbito¹¹³. A tal respeito Butler afirma que

[...] o direito ao luto opera já na vida, que se trata de uma característica atribuída às criaturas vivas, marcando seu valor em um sistema de valores e determinando diretamente se essas criaturas serão tratadas de forma igual e justa. Ser enlutável é ser interpelado de tal maneira que sabemos que nossa vida importa, que a perda de nossa vida importa, que nosso corpo é tratado como um corpo que deve ser capaz de viver e se desenvolver, cuja precariedade deve ser reduzida, e para o qual devem estar reunidos condições para prosperar.¹¹⁴

Assim, para Butler, o luto público das vidas perdidas se torna categoria central a partir da qual se pode compreender a distinção entre humanos e ainda não humanos. Se as perdas ocasionadas pela Covid-19 não são todas tidas como passíveis de luto – conforme o famigerado “E daí?” de Bolsonaro –, pode-se inferir que a essas vidas não se atribuíam valor social, público e político, ou, para usar os

¹¹⁰ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹¹² BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

¹¹³ Essa distribuição desigual do direito ao luto, como um efeito da distribuição desigual da precariedade, se dá em virtude da classificação e distinção biopolítica das vidas entre humanas e não humanas. Isto é, refere-se a esses processos nos quais algumas vidas são reconhecidas como humanas antes de virem a óbito e, com isso, lhes é destinado o apoio necessário para serem vivíveis e passíveis de luto. Por outro lado, as mortes não enlutáveis já se referem a essas vidas inumanas ou ainda não humanas, já tidas como perdidas antes mesmo de morrerem. Se essas mortes não inspiram o luto é porque antes não foram reconhecidas como humanas. Trata-se de vetor de atuação relevante do *negacionismo*, o qual será melhor explorado no item seguinte.

¹¹⁴ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

termos de Bolsonaro quando Brasil atingia a marca de 55 mil mortes: “A gente lamenta todos os mortos, mas é o destino de todo mundo” ¹¹⁵.

FIGURA 3 - MANIFESTANTE CONTRÁRIO AO GOVERNO BRASILEIRO SEGURA UM CARTAZ REPRESENTANDO O CAIXÃO DE UMA VÍTIMA DA COVID-19 COM A MENSAGEM “30.000 MORTES, ‘E DAÍ?’”, DURANTE UM PROTESTO CHAMADO AMAZONAS PELA DEMOCRACIA, EM MANAUS



FONTE: Bruno Kelly/Reuters (2020).

Que a morte seja o destino de todos, a própria vulnerabilidade assim o evidencia. De tal conclusão, todavia, o que se impõe é uma responsabilização ético-política para criar ou manter as condições que tornem as vidas igualmente vivíveis, e não a implementação de um aparato que faz do luto, algo “marginal e episódico”¹¹⁶, se não inexistente, sobretudo quando a própria pandemia impede a sua realização, para se evitar a contaminação daqueles que enterram seus mortos perdidos pela doença. A este respeito Butler argumenta que:

¹¹⁵ ‘É o destino de todo mundo’, afirma Bolsonaro após lamentar mortes por coronavírus. **G1 – Brasília**, 02 jun. 2020. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/02/e-o-destino-de-todo-mundo-afirma-bolsonaro-apos-lamentar-mortes-por-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 29 ago. 2021.

¹¹⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 131.

[...] essa distribuição desigual [do direito ao luto] poderia ser um quadro de referência para a compreensão da produção diferencial de seres humanos e outras criaturas em uma estrutura de desigualdade, talvez uma estrutura violenta de denegação violenta. Afirmar que a igualdade se estende formalmente a todos os seres humanos é esquivar-se da questão fundamental a respeito de como o humano é produzido, ou melhor, quem é produzido como ser humano reconhecível e valioso e quem não o é [...] ¹¹⁷.

Se de um lado Bolsonaro diz lamentar todos os mortos, de outro, suas práticas governamentais apontam, não para a criação e manutenção de um sistema de proteção social por meio do qual as vidas tenham igual valor político, mas para uma *política negacionista* que distribui desigualmente a qualidade de humano. Quando o Brasil atingiu mais de 350 mil mortes em 2021, o governo ainda rejeitava às medidas de isolamento sanitário e promovia aglomerações ¹¹⁸, num momento de alta taxa de transmissibilidade do vírus e de baixa taxa de vacinação ¹¹⁹, aprofundando os circuitos nos quais algumas mortes não são passíveis de luto, porque não são reconhecidas como *possuidoras* de uma vida humana.

Assim, pode-se dizer que a pandemia de Covid-19 tornou evidente, ao generalizar, o quadro epistemológico que permitia apreender e classificar vidas como humanas e não humanas no Brasil antes mesmo de sua emergência. Apesar dos pronunciamentos apontando para a suposta democratização do vírus, os efeitos letais por ele provocados no país demonstram uma associação direta entre pobreza, cor de pele e a letalidade da doença.

Várias pesquisas ¹²⁰ realizadas durante a pandemia indicam alguns fatores que distendem as taxas de mortalidade relacionadas à Covid-19. Foi observado que a mortalidade foi crescente em todas as unidades federadas, mas que houve incremento nas regiões com maior desigualdade social; além disso, diagnosticou-se que a taxa de mortalidade aumenta, drasticamente, entre pessoas pretas e pardas, se

¹¹⁷ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

¹¹⁸ REDAÇÃO. Brasil ultrapassa 350 mil mortes por covid e OMS compara situação a “inferno furioso”. **Brasil de Fato**, 10 abr. 2021. Editorial Pandemia. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/04/10/brasil-ultrapassa-350-mil-mortes-por-covid-e-oms-compara-situacao-a-inferno-furioso>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

¹¹⁹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 131.

¹²⁰ DEMENECH, Lauro Miranda *et al.* Income inequality and risk of infection and death by COVID-19 in Brazil. **Rev. Bras. epidemiol. [online]**, v. 23, pp. 1-12, 2020; RIBEIRO, Karina Braga *et al.* Social inequalities and Covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. **International Journal of Epidemiology**, v. 50, n. 3, pp. 732-742, jun. 2021. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ije/advance-article/doi/10.1093/ije/dyab022/6154379>>. Acesso em: 14 mar. 2021. ; BATISTA, Amanda *et al.*, **Análise socioeconômica da taxa de letalidade da COVID-19 no Brasil**, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020.

comparada a pessoas brancas, em geral, mais escolarizadas e com mais acesso à renda no país, devido às desigualdades historicamente acumuladas.

A partir desses dados, tais pesquisas concluíram que a pandemia, de um lado, escancarou a profunda desigualdade social no país, e, de outro, aprofundou ainda mais as condições precárias a ela pré-existentes. Isto é, as pessoas que tinham maior probabilidade de morrer pela doença ou de desenvolvê-la em seus quadros graves eram aquelas que já estavam expostas a maiores condições precárias. Essas, que se tornaram ainda mais profundas em razão dos influxos econômicos gerados pela pandemia, não são apenas dela resultantes, mas também dos sucessivos cortes em investimentos públicos promovidos pelo Estado brasileiro na última década. Em tais circunstâncias, fica clara a assertiva de Butler, segundo quem “[...] a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem”¹²¹.

Segundo a autora,

[...] A racionalidade neoliberal exige a autossuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico, estabelecendo todos os membros da população como potencial ou realmente precários, usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua acentuada regulação do espaço público e a sua desregulação da expansão do mercado.¹²²

Desse modo, é possível ler tais dados a respeito da profunda desigualdade social do país, a partir do prisma da precariedade da vida e da distribuição desigual das condições precárias como efeito da distinção entre vidas vivíveis e passíveis de luto, e das mortes cujas perdas não possuem reconhecimento político. Em síntese, é possível ler os dados a respeito da letalidade pandêmica a partir da distribuição desigual do direito ao luto¹²³.

Se o presente tornou visível, em razão da contaminação viral, a interdição de enlutar seus mortos, lhe são preexistentes outros processos de luto por vidas perdidas e não reconhecidas, que se davam antes mesmo da pandemia de Covid-19. Nos Estados Unidos, Butler cita o *Names Project*, voltado para as vítimas de hiv/aids, que

¹²¹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 17.

¹²² *Ibid.*, p. 20.

¹²³ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

nos anos 1980 foram privados do direito de ser enlutados¹²⁴, por terem sido acometidos pela “peste gay”. No Brasil contemporâneo, o movimento das mães em luto por filhos assassinados pela polícia, no Rio de Janeiro e em São Paulo, também são exemplos dessa reivindicação¹²⁵.

A impossibilidade de fazer o luto das mortes causadas pela Covid-19 é, de fato, um dos efeitos dessa *política negacionista* gerada pelo mau encontro entre a pandemia e o pandemônio político no Brasil¹²⁶, entretanto, ela apenas nos aproxima de uma realidade que já nos assolava antes de 2020: que há mortes não enlutáveis no país, e que essas perdas apenas podem ser assim qualificadas porque já eram consideradas como vidas perdidas, inumanas ou ainda não humanas antes mesmo de virem a óbito. A tal respeito, Butler argumenta que a proibição de matar se aplica “[...] apenas àquelas vidas que são enlutáveis, não àquelas que já são consideradas não enlutáveis (que já são consideradas perdidas, e, portanto, nunca plenamente vivas) [...]”¹²⁷.

Trata-se, por exemplo, dos casos de tortura, morte e desaparecimento dos corpos que resistiram à ditadura militar, cujas perdas não puderam ser enlutadas publicamente; trata-se dos assassinatos relacionados à violência policial, aos grupos de extermínio, milícias e traficantes, dentre os quais figura a morte do músico Evaldo Dias em 2019¹²⁸; trata-se, ainda, da condição precária que constitui a experiência de grupos minoritários no Brasil, país no qual a precariedade é diferencialmente distribuída quando levamos em consideramos aspectos relacionados a gênero, raça, etnia e sexualidade.

¹²⁴ Segundo Butler: “Nos primeiros anos da epidemia da aids nos Estados Unidos, as vigílias públicas e o *Names Project* (Projeto dos Nomes) conseguiram superar a vergonha pública associada à morte por complicações decorrentes da aids, uma vergonha associada algumas vezes à homossexualidade, especialmente ao sexo anal, e outras vezes às drogas e às promiscuidades. Era importante declarar e mostrar nomes, reunir alguns resquícios de uma vida, exibir e confessar publicamente as perdas”. BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 65.

¹²⁵ SANTIAGO, Vinícius Wingler Borba. **A economia sacrificial do Estado-nação**: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil. 2020. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) - Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. .

¹²⁶ DUARTE, **A pandemia e o pandemônio**.

¹²⁷ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

¹²⁸ VIANA, Natalia. Dois anos depois, “caso dos 80 tiros” segue sem solução. “É desesperador”, diz viúva de músico fuzilado pelo Exército. **El País Brasil**, 10 abr. 2021. Editorial Agência Pública. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-10/dois-anos-depois-caso-dos-80-tiros-segue-sem-solucao-e-desesperador-diz-viuvade-musico-fuzilado-pelo-exercito.html>>. Acesso em: 26 abr. 2021. .

Faço essas menções porque tais eventos se configuram, não apenas como resultados de uma *política negacionista* voltada à exposição de determinadas vidas ao risco e à morte, como também porque em torno deles se constituíram redes de resistência que tomaram – e tomam – como ponto de partida essa experiência da perda, sobre as quais buscarei tratar no decorrer no trabalho e que aqui apenas indico: as reivindicações por Memória, Verdade e Justiça em nome daqueles que resistiram à ditadura militar, cujos corpos foram torturados e/ou desapareceram; as demandas por reconhecimento das vidas daqueles que sofrem frequentemente com a letalidade policial; as mobilizações sociais, como o “Ele não!” que aglutinaram milhares de corpos nas ruas, não em torno de uma identidade específica, mas contra a indução de políticas de precariedade.

Nessas estratégias de resistência ao *negacionismo*, tais políticas parecem se articular em torno do direito ao luto público dessas vidas, cujas perdas são tidas como não enlutáveis. Se de um lado, a *política negacionista* se efetiva por meio da desigual distribuição da condição de uma perda ser enlutável e, portanto, dessa vida ser tido como vivível antes de vir a óbito; de outro, tais demandas se articulam como uma maneira de resistir a essas políticas de indução da precariedade a determinadas vidas, fazendo da reivindicação do direito ao luto público uma forma de exhibir, bem como de contestar essa ética neoliberal voltada à criação de sujeitos unicamente responsáveis por si mesmos.

Em torno de todas elas figuram discursos de Bolsonaro, seja ocupando a presidência da república, seja em outros momentos de sua vida pregressa, os quais nesta tese aparecem como sintomas dessa *política negacionista* da vulnerabilidade do corpo, mas que dela não são a causa necessária. Se de um lado o bolsonarismo se vale da *política negacionista* para se alimentar no presente, de outro, é possível encontrá-la em outros eventos do passado, junto aos quais Bolsonaro pode ou não aparecer, não se constituindo como o seu criador, sendo dela o seu efeito. Enquanto uma política que *nega* a vulnerabilidade do corpo ao classificar vidas como humanas e não humanas, suas condições de emergência precedem aos discursos aqui analisados, as quais, poderão ser investigadas em trabalhos futuros.

Por ora gostaria de explorar que tipos de laços ético-políticos emergem da generalização da condição de não enlutável na pandemia, que lhes são preexistentes, mas que agora se tornaram, não apenas mais visíveis, como também mais urgentes. Assim, muito embora se afirme que o vírus não discrimina, tais eventos confirmam

que a interdição contemporânea de não se poder enlutar as mortes por Covid-19 generalizou a condição precária de parcelas da população, cujas vidas não eram consideradas vivíveis, e cujas perdas não eram reconhecidas politicamente¹²⁹.

Num país profundamente desigual, argumentar que as condições precárias são diferencialmente distribuídas pela racionalidade neoliberal parece reafirmar o óbvio. Entretanto, assumir como ponto de partida a exposição diferencial à perda, e essa, como constitutiva dos corpos nas relações sociais, pode levantar algumas questões: se o vírus é capaz de contaminar a todos e, de fato, expõe a vulnerabilidade dos nossos corpos aos fluxos biológicos, que tipo de estratégias do poder faz com que as maiores taxas de letalidade estejam relacionadas a determinadas formas de vida? Que tipo de processos sustentam que 450 mil mortes, das quais não se pode fazer o luto, aconteçam e possam continuar acontecendo? Como uma política pautada no direito ao luto pode criar novos laços com o outros a partir da consideração da precariedade da vida? Tais questões serão explorados no próximo item.

2.3 BIOPOLÍTICA E A DISTRIBUIÇÃO DESIGUAL DO DIREITO AO LUTO

Como afirmado, a pandemia de Covid-19 tornou visível, não apenas o fato de todos estarmos vulneráveis à doença e à morte, mas que tal vulnerabilidade social implica numa responsabilização ética de se manter as condições para que todas as vidas sejam igualmente vivíveis. Desse modo, a precariedade da vida impõe o reconhecimento dos laços de interdependência que marcam as nossas relações com os outros, com as instituições, e com os equipamentos e artefatos hospitalares, educacionais, tecnológicos etc. Nesse sentido, afirma Butler:

¹²⁹ RODRIGUES, Carla. Quadros de uma guerra particular. **Medium**, 17 ago. 2017. Disponível em: <<https://medium.com/carla-rodrigues/quadros-de-uma-guerra-particular-b75a21fb9a63>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

[...] Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a “vida em si mesma” ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustentação, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e matéria de nossas decisões éticas mais árduas.¹³⁰

Compreender essas relações como constituídas pela precariedade da vida não significa defender a existência e garantia de um direito abstrato à vida, cuja proteção poderia se dar por meio da reivindicação do reconhecimento de todos como humanos. Trata-se, contudo, de verificar as condições concretas em que o “humano”¹³¹ funciona como norma que distingue as vidas passíveis de luto, daquelas cujas perdas não são reconhecidas politicamente, a fim de se reivindicar um direito ao luto capaz de produzir uma responsabilização por se manter as condições de sua viabilidade.

Importa frisar que esse funcionamento do humano como norma não se refere àquilo que compreendemos no campo do direito pelo conceito de norma jurídica. Trata-se de concepção distinta, utilizada por Butler na esteira de Foucault¹³², a partir da qual se toma o “humano” como ideal regulatório que cria, classifica e hierarquiza o par humano-inumano nesse permanente processo de humanização. Se para que uma morte não seja enlutada é necessário que sua vida seja tornada sem valor político, ao evento da morte preexiste toda uma operação de poder que qualifica determinadas

¹³⁰ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 23.

¹³¹ *Ibid.*, p. 20.

¹³² Ao longo da tese, o termo “norma” vem empregado segundo conceitualização foucaultiana. Não se trata aqui de compreendê-lo de acordo com o pensamento jurídico-filosófico, mas antes como padrão de conduta, regra geral de comportamento, medida que estabelecerá o jogo normal-anormal, ou no caso, humano-inumano nesse contínuo processo de humanização. Em *Segurança, Território, População*, Foucault assim explica: “Vocês conhecem melhor do que eu a nefasta sorte da palavra ‘normalização’. O que é normalização? Eu normalizo, tu normalizas, etc. [...] Em primeiro lugar, um certo número de pessoas que tiveram a prudência, nestes dias, de reler Kelsen percebeu que Kelsen dizia, demonstrava, queria mostrar que entre a lei e a norma havia e não podia deixar de haver uma relação fundamental: todo sistema legal se relaciona a um sistema de normas. Mas creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização”. FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. 1 ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 74.

vidas como inumanas¹³³. São essas operações que estabelecem o humano como norma, distantes do que se entende por norma jurídica no campo do direito, mas que por esse pode ser utilizada para distribuir tal qualidade a determinadas vidas e a outras não.

A esse respeito Butler propõe que

[...] consideremos a maneira pela qual “o humano” funciona como uma norma diferencial: pensemos o humano como um valor e uma morfologia que podem ser atribuídos e reiterados, enaltecidos, personificados, degradados e negados, elevados e afirmados. A norma continua produzindo o paradoxo quase impossível de um humano que não é humano, ou do humano que apaga o humano como alteridade conhecida. Se existe o humano, existe o inumano; se proclamamos como humano um determinado grupo de seres que anteriormente não eram considerados de fato humanos, admitimos que a reivindicação da “condição de humanidade” é uma prerrogativa mutável.¹³⁴

O direito ao luto, portanto, pode funcionar como uma reivindicação da “condição de humanidade” contra esses processos de maior indução de precariedade a determinados sujeitos, no interior dos quais o direito abstrato à vida muitas vezes é mobilizado apenas em nome de alguns, tidos como humanos, ao custo da morte de outros. Segundo Foucault, este é o cálculo biopolítico¹³⁵ no qual estamos imersos desde a passagem do século XVIII para o XIX, momento a partir do qual a vida biológica da população passou a integrar as estratégias do poder político.

Para o autor, esse momento marca a lenta mutação do antigo poder soberano ao qual era possível “*fazer morrer e deixar viver*”, para o biopoder enquanto modalidade de administração e governo da vida das populações, voltada para “*fazer viver e deixar morrer*”¹³⁶. Se a partir de então houve uma multiplicação de mecanismos voltados à manutenção, intensificação e prolongamento da vida das populações – dentre os quais a própria invenção da vacina de varíola é sintomática¹³⁷ –, também é verdade que a proteção e majoração da vida biológica sempre esteve ligada ao estabelecimento de critérios normalizadores capazes de discriminar o que deve viver e o que pode ser enviado para a morte.

¹³³ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

¹³⁴ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 117.

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 2 ed.. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 210.

¹³⁶ FOUCAULT, Michel. **A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2011, p. 150.

¹³⁷ FOUCAULT, **Segurança, Território, População**, p. 77.

Se, de fato, a biopolítica representa esse limiar histórico¹³⁸ a partir do qual a valorização da vida passou a integrar os cálculos do poder, do mesmo modo os processos de regulação e controle, como é a imposição da quarentena na sua modalidade contemporânea, também requerem a exposição à morte de determinados sujeitos. Para Foucault, é aí que intervém o racismo de Estado como condição para que se matem aqueles que se apresentam sob os signos do risco e do perigo biológicos à população. Isto é, o racismo promove uma clivagem no interior da própria população, a partir do qual se permite, em nome da sua preservação, deixar que parte dela seja exposta à morte ou que seja, até mesmo, assassinada ou exterminada¹³⁹.

Para Lorenzini, entretanto, devemos evitar reduzir a biopolítica àquela famosa fórmula que contrapõe o viver e o morrer. Segundo o autor, a “[...] biopolítica não consiste realmente em uma evidente oposição entre a vida e a morte, mas é melhor entendida como um esforço para organizar diferencialmente a área cinzenta entre elas”¹⁴⁰. Gostaria de sugerir que um dos aspectos dessa área cinzenta se refere à fenda aberta pela experiência ambivalente da perda, que nos implica em relações de exposição à morte, mas também de dependência em relação ao outro. Nesse sentido, Lorenzini afirma que

[...] a biopolítica é sempre uma **política da vulnerabilidade diferencial**. Longe de ser uma política que apaga as desigualdades sociais e raciais, lembrando-nos do nosso pertencimento comum à mesma espécie biopolítica, ela é uma política que depende estruturalmente do **estabelecimento de hierarquias** no valor das vidas, produzindo e multiplicando a vulnerabilidade como meio de governar pessoas.¹⁴¹

Nesse sentido, a biopolítica pode ser compreendida como uma das dimensões da *política negacionista*, que atua justamente na atribuição de valor às vidas e que, durante a pandemia, tornou-se mais visível, na medida em que generalizou, ainda que de maneira desigual, a experiência de uma perda não passível de luto em razão de não ser considerada uma vida humana. Enquanto o racismo de Estado em Foucault se refere ao estabelecimento de critérios biológicos de purificação das raças, quando Butler assume o “humano” como norma a partir da qual se

¹³⁸ LORENZINI, Biopolitics in the time of coronavirus.

¹³⁹ FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 213-215.

¹⁴⁰ LORENZINI, Biopolitics in the time of coronavirus.

¹⁴¹ *Id.*, grifos do autor.

protegem determinadas vidas, ao passo em que se classificam outras como inumanas, a autora permite ampliar esse espectro da biopolítica para pensar as condições de viabilidade da vida para além daquele exercício do poder voltado para a consideração dos processos orgânicos da população.

De fato, a pandemia de Covid-19 tornou evidente, não apenas a precariedade da vida, mas também a biopolítica como expressão contemporânea da “estatização do biológico”¹⁴². Ou seja, explicitou que entre os corpos há processos orgânicos de transmissão e contágio da doença que exigem o acionamento de dispositivos de controle e regulação em nome da intensificação da vida biológica. Todavia, quando Butler acentua o “humano” como norma reguladora, ela também promove um deslocamento naquilo que se compreende por vida nos processos contemporâneos de regulação biopolítica. Segundo a autora, a “[...] a biopolítica pede que consideremos não apenas o que conta como vida, mas de quem é a vida considerada digna de ser preservada. Sob determinadas condições, faz sentido perguntar de quem é a vida que *conta como vida* [...]”¹⁴³.

Nesse sentido, para Butler se torna imprescindível nos questionarmos a respeito dos critérios que fazem com que determinadas vidas sejam inteligíveis¹⁴⁴, isto é, que nos atentemos para as condições que tornam possível às vidas serem lidas e reconhecidas como vivíveis, dentre as quais o “humano” pode operar como norma.

Assim, portanto, é possível inferir que a biopolítica se refere a esses processos que estabelecem critérios de inteligibilidade de uma vida, dentre os quais o humano pode operar. Isto é, trata-se de uma contínua operação do poder que estipula o humano como norma a partir da qual se pode ler e reconhecer uma vida como dotada de valor e viabilidade política. Se, de um lado, o humano oferece inteligibilidade a uma vida, de outro, ele constituirá sujeitos ininteligíveis, ou seja, inumanos, tidos como perigosos à própria manutenção da comunidade política. É tal qualidade de inumano que permite que nele recaiam políticas de maior indução da condição precária, que o expõe constantemente ao risco e ao perigo de uma morte não enlutável.

¹⁴² FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, p. 209.

¹⁴³ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

¹⁴⁴ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 21.

Assim, o humano pode constituir uma normatividade específica por meio da qual a *política negacionista* distingue a condição de ser reconhecido pelo direito como uma vida inteligível e, portanto, passível de proteção jurídica. Seguindo o argumento de Butler para pensar a realidade brasileira contemporânea, se defendermos que existe uma “potencialidade universal”¹⁴⁵ de ser reconhecido que pertence a todos os humanos – como o faz alguns discursos dos direitos humanos, também encontrado na Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu preâmbulo – deixamos de ver qual o particular de humanidade que está em jogo nos processos que distribuem desigualmente a condição de uma morte ser enlutável nos movimentos biopolíticos que atravessam a pandemia de Covid-19.

Sem pretender adentrar no longo e vasto debate a respeito das teorias críticas dos direitos humanos, posto que tal pretensão não constitui um dos objetivos desta tese, busco apenas demonstrar que tipo de desvios se dão a partir da consideração do direito ao luto enquanto crítica à distribuição desigual da condição de ser enlutável e, portanto, de ser reconhecível como humano, em tal debate jurídico.

No preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos está disposto “que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”¹⁴⁶. A dignidade, portanto, é vista como condição existencial humana e fundamento dos direitos, os quais seriam garantidos na medida em que se referem a atributo inerente a todos os sujeitos. Trata-se, portanto, de uma concepção que pressupõe a existência de um sujeito metafísico, portador de uma dignidade por todos compartilhada e que operaria como fundamento da garantia dos direitos humanos.

De outro lado, numa dimensão local, tornaram-se correntes declarações públicas que defendem “direitos humanos para humanos direitos”, como o fez o general Augusto Heleno, ainda antes de ser empossado ministro-chefe do gabinete de segurança da presidência¹⁴⁷. Percebe-se que em tal declaração a dignidade não se refere a mero atributo existencial já contido na natureza humana, mas a algo que

¹⁴⁵ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 19.

¹⁴⁶ ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 10 dez. 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 22 nov. 2020.

¹⁴⁷ ESTADÃO CONTEÚDO. General Heleno defende direitos humanos para “humanos direitos”. **Estado de Minas**, 01 nov. 2018. Editorial Política. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/11/01/interna_politica,1002158/general-heleno-defende-direitos-humanos-para-humanos-direitos.shtml>. Acesso em: 20 abr. 2021.

qualifica um sujeito como humano, desde que seja um “humano direito”, isto é, *digno* de proteção jurídica. Assim, a dignidade funciona como um qualificador biopolítico do humano que opera como norma nesse processo de humanização-desumanização.

Com efeito, a declaração do general Augusto Heleno instaura performativamente uma distinção entre os humanos assim reconhecidos, e os humanos sem dignidade jurídica, os quais, por tal condição, tornam-se ininteligíveis jurídica e socialmente. Percebe-se, então, que enquanto a Declaração Universal invoca performativamente o humano como fundamento da lei, o reconhecimento local daqueles a quem serão garantidos direitos humanos está condicionado a enquadramentos normativos por meio dos quais o “direito” qualifica o humano como *digno* de proteção jurídica e não o contrário.

Nesse sentido, Butler afirma que “[...] não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável”¹⁴⁸. Essas grelhas diferenciais entre o humano, o inumano e o humanamente impensável demonstram que, longe de ter atributo que lhe seria essencial, como a dignidade, os sujeitos são constantemente esquadrihados por processos que os criam, classificam e hierarquizam, tomando o humano como ideal regulatório desses processos biopolíticos de administração e gestão da vulnerabilidade.

Se a pandemia de Covid-19 generalizou as condições precárias em relação às quais algumas populações estavam submetidas antes da sua emergência, é possível afirmar que no Brasil, o humano tido como “direito” opera nessa *política negacionista* como uma norma distintiva daqueles que terão garantidos o direito a sobreviver, na medida em que sua morte é reconhecida politicamente, desde já, como enlutável. Não sendo sua morte passível de luto, sua vida é tornada ininteligível e sem valor político, constituindo-se como inumana e, por isso, não vivível.

Quando, em dezembro de 2020, os sistemas de saúde e funerários de Manaus entraram em colapso, algo semelhante ao que Butler argumentou em *Cuerpos que importan* ganhou maior visibilidade no Brasil, embora já constituísse

¹⁴⁸ Tradução livre de: “[...] sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce los más o menos ‘humano’, lo inhumano, lo humanamente inconcebible”. BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 26.

parte de sua realidade: que a constituição do humano opera por uma matriz, que ao mesmo tempo produz

[...] uma esfera de seres abjetos, daqueles que não são “sujeitos”, mas que foram o exterior constitutivo do campo dos sujeitos. O abjeto designa aqui precisamente aquelas **zonas “invivíveis” “inabitáveis”** da vida social que, sem embargo, estão densamente **povoadas** por quem não goza da hierarquia dos sujeitos, mas cuja condição de viver sob o signo do “invivível” é necessária para circunscrever a esfera dos sujeitos¹⁴⁹

FIGURA 4 - MÉDIA DIÁRIA DE ENTERROS EM MANAUS SALTOU DE 28 PARA 80, E VALAS COMUNS FORAM ABERTAS



FONTE: Michael Dantas/AFP.

À época, diante da exaustão dos profissionais de saúde que todos os dias lhe relatavam tal situação, Jesem Orellana, pesquisador da Fiocruz-Amazônia afirmou: “Acabou o oxigênio e os hospitais viraram câmaras de asfixia”¹⁵⁰. Quase seis meses

¹⁴⁹ Tradução livre de: “[...] una esfera de sers abyectos, de aquellos que non son ‘sujetos’. Lo abyecto, designa aqui precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente **pobladas** por quienes no gozn de la jerarquia de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necessária para circunscribir la esfera de los sujetos. [...]”. BUTLER, **Cuerpos que importan**, pp. 19-20, grifo meu.

¹⁵⁰ BERGAMO, Mônica; PRESTES, Monica. “Viraram câmaras de asfixia”, diz pesquisador sobre Manaus, onde oxigênio acabou em hospitais. **Folha de Pernambuco, Folhapress**, 14 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.folhape.com.br/noticias/viraram-camaras-de-asfixia-diz-pesquisador-sobre-manaus-onde/168956/>>. Acesso em: 8 maio 2021.

depois, em maio de 2021, o vice-governador do Amazonas, Carlos Almeida Filho, disse à Folha de São Paulo que o governador do estado, Wilson Lima, havia combinado com Bolsonaro em transformar Manaus em laboratório para testar “imunidade de rebanho”, que seria induzida por uma contaminação em massa. Não se sabe, de fato, se isso aconteceu, mas Carlos Almeida Filho disse que, se convocado, prestará esclarecimentos à Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Covid instaurada em abril de 2021 para apurar eventuais responsabilidades do governo federal na má gestão da pandemia¹⁵¹.

Entretanto, é inegável que uma das táticas da *política negacionista* consistia em propagar a “imunidade de rebanho” como medida necessária ao enfrentamento da doença, sem gerar impactos negativos na economia. Com ela, a contaminação e morte de determinada parcela da população seria justificada em nome da imunidade de outra parte da mesma população. Por meio dela, ainda, as atividades econômicas não precisariam ser paralisadas, na medida em que a contaminação deveria ser incentivada de maneira controlada. Embora não se saiba se tal acordo entre governos federal e estadual tenha existido, Manaus tornou-se epicentro da doença em dois momentos da pandemia, como expressão máxima dessa *política negacionista* que se utiliza de mecanismos biopolíticos e neoliberais para a criação, administração e regulação daquelas zonas inabitáveis e, no entanto, povoadas por vividas “invivíveis”, tidas como perdidas antes mesmo de virem a óbito.

Assim, a impossibilidade de se enlutar as perdas pela Covid-19 tornou-se ainda mais agravada pela *política negacionista*, voltada para a criação e administração da vulnerabilidade corpórea frente ao risco e à morte. Se a biopolítica se volta para a intensificação da vida, e tem na morte seu efeito colateral – como nos casos em que se exigia dos profissionais de saúde a difícil decisão entre quais vidas deveriam ser salvas¹⁵² – o *negacionismo* atua pela indução do colapso dos sistemas de saúde e dos serviços de necrotério, fazendo dessa escavação de covas coletivas a única

¹⁵¹ VICE do Amazonas diz que política de imunidade de rebanho apoiada por Bolsonaro levou Manaus ao colapso. **Folha de São Paulo**, 05 maio 2021. Editorial CPI da Covid. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2021/05/vice-do-amazonas-diz-que-politica-de-imunidade-de-rebanho-apoiada-por-bolsonaro-levou-manaus-ao-colapso.shtml>>. Acesso em: 8 maio 2021.

¹⁵² SUAREZ, Joana. A carga pesada dos médicos da linha de frente: escolher quem morre e quem vive. **Carta Capital**, 22 abr. 2020. Editorial Saúde. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/saude/a-carga-pesada-dos-medicos-da-linha-de-frente-escolher-quem-morre-e-quem-vive/>>. Acesso em: 8 maio 2021.

medida que resta diante da negligência e do descaso do governo de Bolsonaro frente à pandemia. Muito embora o sepultamento individual se refira a um momento do processo de luto, o sepultamento coletivo em valas comuns demonstra, exatamente, que tais vidas já eram classificadas como inviáveis, uma vez que são efeitos de uma política voltada para instrumentalização da sua perda em nome de outra parcela da população, como nas supostas estratégias de “imunização de rebanho”.

Se a *política negacionista* se efetiva nesse espaço de abertura provocado pela perda, tornando algumas vidas mais humanas que outras, é também possível afirmar que ela generalizou, ainda que de maneira desigual, a condição de não enlutável no país, a qual já constituía a realidade de parcelas da população brasileira. Enquanto, para Butler, a condição precária tem a ver com essa distribuição diferencial do humano, é possível verificar suas operações em outros acontecimentos daquela realidade antes da pandemia.

Um desses eventos se refere ao assassinato de Evaldo Rosa em abril 2019, levado a cabo pela polícia militar do Rio de Janeiro. Evaldo, um homem negro e pobre, teve seu carro alvejado com 257 tiros de fuzil, enquanto passeava com sua família. Aquele foi um ano em que a letalidade policial contra pessoas negras aumentava, ao mesmo tempo se discutia o Pacote Anticrime proposto pelo governo federal como medida de segurança da população, e que pretendia excluir a ilicitude de crimes cometidos por policiais, nos casos de escusável medo, surpresa ou violenta emoção¹⁵³. Bolsonaro, que à época já ocupava a presidência da república, emitiu pronunciamento apenas cinco dias depois do ocorrido, momento em que afirmou: “O Exército não matou ninguém, não. O Exército é do povo e não pode acusar o povo de ser assassino, não. Houve um incidente, uma morte”¹⁵⁴.

Importa salientar que esta tese não se dirige às análises da violência policial no país, contudo, busca evidenciar as condições nas quais o direito ao luto público de uma perda foi negado politicamente, desqualificando, portanto, tal vida como humana. Para Bolsonaro, o assassinato com 257 tiros de fuzil tratou-se de mero “incidente”,

¹⁵³ GORTÁZAR, Naiara. 80 tiros contra família acendem o debate sobre racismo e responsabilidade do Exército. **El País Brasil**, 14 abr. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/13/politica/1555172481_557182.html>. Acesso em: 25 abr. 2021.

¹⁵⁴ “O EXÉRCITO não matou ninguém; o Exército é do povo”, diz Bolsonaro sobre morte a tiros de músico no Rio. **G1 - Macapá**, 12 abr. 2019. Editorial Amapá. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2019/04/12/o-exercito-nao-matou-ninguem-o-exercito-e-do-povo-diz-bolsonaro-sobre-morte-a-tiros-de-musico-no-rio.ghml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

isto é, de simples perturbação da ordem natural das coisas. A morte, muito embora pronunciada, é tida como simples acidente de percurso. De outro lado, Bolsonaro reconhece que o exército não matou ninguém. Em outras palavras, a perda se trata de questão incidental, pois apesar de um corpo ter sido alvejado, *ninguém morreu*.

Que tipo de operação é essa que permite, ao mesmo tempo, estar diante da morte do outro e afirmar que ninguém morreu? Com isso, Bolsonaro parece reafirmar as estratégias por meio das quais algumas vidas são assim valoradas na medida em que passam pelo processo de humanização, e outras se tornam inumanas, posto que sua perda não constitui valor político. Constatar que “ninguém morreu, embora alguém tenha morrido” se trata de uma “contradição performativa”¹⁵⁵ que permite vislumbrar as operações por meio das quais o humano distingue as mortes não passíveis de luto das perdas que merecem ser enlutadas.

Guardadas as particularidades de cada situação, tal contradição performativa parece ainda operar no Brasil em 2021, quando, mesmo diante da pior semana da pandemia – com 21.241 vidas perdidas para a doença em uma semana, chegando a 3.020 perdas a cada 24 horas – Bolsonaro ainda rejeitava às medidas de isolamento sanitário e promovia aglomerações sociais¹⁵⁶.

Nessa mesma semana, Bolsonaro posou para foto publicada em redes sociais, sem máscara, ao lado de alguns de seus ministros, segurando placa na qual estava escrito “CPF cancelado”. Trata-se de expressão frequentemente utilizada por milícias e grupos de extermínio como um ato de comemoração das mortes por eles produzidas. Se, de fato, o *negacionismo* se efetiva pela negação da precariedade da vida, o governo de Bolsonaro não apenas radicaliza a *negação* da qualidade de humano a determinadas vidas, como também comemora o seu aniquilamento, enquanto toda a população encontra-se interdita de enlutar suas perdas.

¹⁵⁵ Butler utiliza tal expressão para descrever um evento nos Estados Unidos no qual imigrantes irregulares tomaram o espaço público, do qual estavam interditados, para reivindicar direitos cantando o hino daquele país em sua língua materna. Em suas palavras: “Certamente, esse cantar acontece na rua, mas a rua também está exposta como um lugar onde aqueles que não são livres para se reunir podem fazê-lo livremente [...]”. BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018, p. 60.

¹⁵⁶ ESTADÃO CONTEÚDO. Bolsonaro mobiliza dois helicópteros oficiais e provoca aglomeração. **Gazeta do Povo**, 17 abr. 2021. Editorial República, Breves. Disponível em: <gazetadopovo.com.br/república/breves/bolsonaro-mobiliza-helicopteros-provoca-aglomeracao/>. Acesso em: 20 abr. 2021.

Assim, pode-se afirmar que a pandemia acionou práticas que lhe eram preexistentes, e que entregavam determinados corpos à precariedade. De outro lado, ela também evidenciou que o luto público não se tratava de um direito por todos compartilhado. Ao se interditar a possibilidade de se enlutar todos os mortos por Covid-19, o momento contemporâneo chama a atenção para o fato de que, mesmo em tempos livres do risco de contaminação, há mortes que não são passíveis de luto, isto é, que há corpos que não são inteligíveis como humanos, condição para se tornar *digno* de proteção jurídica e *possuir* uma vida vivível. Entretanto, o direito ao luto pode ser capaz de problematizar, exatamente, esses atributos que alçam determinadas perdas à qualidade de enlutável, ao se ter em consideração que a própria perda implica em estar entregue ao “outro” e que, desse risco, pode emergir um laço ético voltado à sua proteção.

O direito ao luto público, portanto, pode se constituir como a exigência de um laço ético distinto daquele propagado pela *política negacionista*, na medida em que questiona a distribuição desigual da condição de ser enlutável e, portanto, de ser inteligível como humano. Nesse caso, o direito torna-se uma forma de se contrapor ao *negacionismo*, ao se pautar na precariedade da vida, atuando, ao mesmo tempo, “a partir dela e contra ela”¹⁵⁷.

Essa luta contra e, ao mesmo tempo, a partir da precariedade denota uma certa ambivalência que percorre o próprio conceito no pensamento de Butler. Por um lado, a precariedade se constitui como um ponto de partida para mobilizações ético-políticas no contexto pandêmico. Por outro lado, devemos atuar contra a precariedade, isto é, contra essas políticas de indução de maiores condições precárias a determinados corpos, tidos como possuidores de vidas não humanas, ou, que ainda nem são reconhecidos como sujeitos, quando essa relação de *ser possuidor de uma vida* é tida como critério para se atingir tal estatuto.

Ao demarcar tal ambivalência, a precariedade da vida não exige uma política que busque superá-la de maneira absoluta. Atuar *na, a partir da* e ao mesmo tempo *contra* a precariedade nos implica em relações políticas voltadas menos para a tentativa de suprimir os laços de interdependência que nos constituem, tratando-se mais de criar modos de se relacionar com os outros que tomem a vida como esse

¹⁵⁷ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 134.

processo que demanda suporte e cuidado¹⁵⁸. Isto é, que tomem a vida como esse processo condicionado e que tem no humano um fator que discrimina as vidas vivíveis das não vivíveis.

Tal direito convoca a reconhecer a relevância ético-política da perda, mas também nos exige a construção de uma comunidade que tenha em consideração esses processos nos quais estão em permanente tensão a vulnerabilidade dos corpos, bem como os critérios de inteligibilidade da vida que a fazem precária. Se, de um lado, alguns discursos dos direitos humanos estipulam o reconhecimento da dignidade como ato pelo qual se garante o direito à vida a todos os membros da comunidade humana, o direito ao luto público questiona esses processos nos quais o humano funciona como critério de inteligibilidade que permite negar o luto a determinadas perdas, funcionando não como aquilo que se reconhece, mas como condição de ser reconhecido.

Dois anos depois do assassinato de Evaldo Rosa, o processo judicial que apura a responsabilidade penal dos militares ainda não foi julgado. Em entrevista para o *El país*¹⁵⁹, Luciana Nogueira, que foi companheira de Evaldo, afirmou irresignada: “Eu não consegui digerir o que presidente falou, porque a dor foi minha, o choro foi meu”. Luciana parece reivindicar aquilo para o que Butler chama a atenção: que a vulnerabilidade do corpo passe a ser compreendida como condição de uma comunidade política, na qual se distribua de maneira mais igualitária a qualidade de uma perda ser enlutada, reconhecida e lembrada, como ela mesma nos interpela a respeito da morte de Evaldo: “Será que eu vou ter justiça se as coisas estão caindo no **esquecimento**?”.

Assim, a *política negacionista* do governo Bolsonaro, que não reconheceu a morte de Evaldo Rosa – “ninguém morreu” –, e que nega reconhecimento político cotidianamente aos mortos por Covid-19 – “e daí?” – não apenas cria continuamente vidas tidas como ininteligíveis, mas também constitui zonas de abjeção e vidas invivíveis de maneira permanente, com o objetivo de que tais perdas “caiam no esquecimento”, como nos interpela Luciana.

Assim, a reivindicação do direito ao luto público dessas vidas pode se constituir como uma demanda por memória dessas perdas, as quais, embora tenham

¹⁵⁸ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 239.

¹⁵⁹ VIANA, Dois anos depois, “caso dos 80 tiros” segue sem solução.

acontecido, sofrem processos de indução de esquecimento coletivo. Desse modo, no próximo capítulo abordarei em que medida a reivindicação do direito ao luto público dessas perdas pode se constituir como uma política de memória dessas vidas que a *política negacionista* busca apagar.

3 LUTO, DESPOSSESSÃO E MEMÓRIA

*Vamos encarar. Somos feitos e desfeitos uns pelos
outros. E se não o somos, falta algo em nós*
Judith Butler, *Vida precária*

*As histórias não captam o corpo a que se referem.
Mesmo a história deste corpo não é totalmente narrável.
De certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado
de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma
história da qual não posso ter recordações*
Judith Butler, *Relatar a si mesmo*

Neste capítulo tentarei explorar em que medida a vulnerabilidade dos corpos nos situa em relações de despossessão, por meio das quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros. É dela, por sua vez, que pode emergir a possibilidade de reivindicar direitos *em nome* dos outros, como uma das formas pelas quais o direito ao luto público se manifesta. Isto é, ao demandarmos o reconhecimento daqueles que perdemos, falamos *por* e *em nome* deles, como uma maneira de falarmos sobre nós mesmos.

Enquanto a despossessão indica essa abertura em direção ao outro promovida pela vulnerabilidade dos corpos, de outro lado, ela também aponta para políticas de despossessão forçada que sofrem determinados corpos, sobretudo no momento presente governado pela *política negacionista*. Enquanto *política de memória*, as reivindicações do direito ao luto público no presente nos lançam às lutas pelo direito à memória mobilizadas pelos sobreviventes e pelos familiares dos que resistiram à ditadura militar, as quais nos relançam ao presente, nas demandas pelo não *esquecimento* dos que sofrem com o *negacionismo*.

3.1 DESPOSSESSÃO DE SI: REIVINDICAR DIREITOS EM NOME DOS OUTROS

No capítulo anterior, busquei explorar em que medida o direito ao luto público emerge enquanto uma reivindicação ético-política no cenário contemporâneo marcado pela pandemia de Covid-19. Reivindicação de caráter ético porque impõe uma responsabilização por se manter ou criar as condições de viabilidade das vidas; reivindicação, também, de caráter político, na medida em que se constitui enquanto modos de ações coletivas contra a *negação* da vulnerabilidade dos corpos permeados por práticas neoliberais e biopolíticas. Neste capítulo buscarei demonstrar os desdobramentos políticos da reivindicação desse direito quando o consideramos a partir da experiência da despossessão.

Se, conforme afirmei, a pandemia expõe a precariedade da vida como algo que demanda e requer suporte, disso decorre que ao invés de *possuirmos* a nossa vida como propriedade individual de cada um, somos *despossuídos* pelas relações que nos constituem e nos desconstituem continuamente, na medida em que a perda não se refere a eventos específicos da vida, sendo dela uma parte constitutiva. Tanto a despossessão como a perda, assim, nos colocam diante de uma concepção alargada de vida, que permite compreender as interações que ocorrem entre os sujeitos, entre esses e as instituições, bem como entre aqueles e outros seres vivos.

Assim, a pandemia de Covid-19 explicita aquilo para o que Butler, em seu diálogo com Athena Athanasiou, chamou a atenção em 2013, ao discutir a respeito da experiência da despossessão como constitutiva dos laços sociais. Trata-se de conceito ambivalente¹⁶⁰ que, no Brasil, é capaz de explicar tanto os processos de extrema precarização que sofrem determinadas vidas no contexto pandêmico, sobretudo quando consideramos as milhões de pessoas desempregadas e desalentadas, aqueles que não gozam de segurança alimentar, e a quem não são garantidos os direitos à moradia e ao saneamento básico, de um lado; e de outro, a despossessão indica uma experiência que nos constitui como sujeitos que, ao mesmo tempo em que somos feitos uns pelos outros, também somos despossuídos de nós

¹⁶⁰ BUTLER; ATHANASIOU, *Dispossession*, p. 1.

mesmos “[...] em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são as nossas [...]”¹⁶¹. Nas palavras de Butler,

[...] as maneiras como somos movidos pelos outros nos **desconcertam**, nos **deslocam** e nos **despossuem**; muitas vezes nós não sabemos precisamente quem somos, ou pelo que somos movidos, depois do contato com alguém ou com algum outro grupo, ou como resultado da ação de uma outra pessoa.¹⁶².

A desposseção se trata, então, de conceito com inúmeros desdobramentos para se pensar as práticas biopolíticas e neoliberais que atuam na constituição dos sujeitos na contemporaneidade, concebidos em relações possessivas, nas quais são tidos como possuidores das coisas, de si mesmos, como também dos outros¹⁶³. Essa é, inclusive, a concepção tradicional de sujeitos de direitos, os quais são portadores de direitos subjetivos, assim considerados porque *possuidores* de determinados atributos ou predicados. Ao considerar a vulnerabilidade corpórea a experiência da perda, Butler quer salientar as relações por meio das quais somos despossuídos de nós mesmos nas relações com os outros, diferente das concepções que nos tomam a partir de insígnias da posseção¹⁶⁴. No posfácio de *Relatar a si mesmo*, Safatle assim sintetiza essa oposição de Butler àquela concepção tradicional de sujeito, “[...] ela se baseará na possibilidade de constituição de relações intersubjetivas fundadas

¹⁶¹ BUTLER, **Vida precária**, p. 48.

¹⁶² Tradução livre de: “*The experience itself is not simply episodic, but can and does reveal one basis of relationality – we do not simply move ourselves, but are ourselves moved by what is outside us, by others, but also by whatever ‘outside’ resides in us. For instance, we are moved by others in ways that disconcert, displace, and dispossess us; we sometimes no longer know precisely who we are, or by what we are driven, after contact with some other or some other group, or as a result of someone else’s actions*”. BUTLER, ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 3, grifos meus.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁴ Em seu diálogo com Butler, Athanasiou discorre a respeito da relação entre posseção e desposseção: “*The notion of dispossession, in all its intractable ways of signaling the contemporary production of social discourses, modes of power, and subjects, is a theoretical trope that might help us begin to address the fact that dis-possession carries the presumption that someone has been deprived of something that rightfully belongs to them. [...] At the same time, it is equally importante to think about dispossession as a condition that is not simply countered by appropriation, a term that re-establishes possession and property as the primary prerogatives of self-authoring personhood. The challenge that we face here, and it is a simultaneously ethical, political, and theoretical challenge is double. Firstly, we must elaborate on how to think about dispossession outside of the logico f possession (as a hallmark of modernity, liberalism, and humanism), that is, not only avoiding but also calling into question the exclusionary calculus of proprietariness in late liberal forms of power; and, secondly, we must elaborate why this reflective gesture is politically significant.*” *Ibid.*, pp. 6-7.

na desarticulação de um princípio de identidade definido como posse (de atributos, de predicados, de narrativas, de objetos) [...]”¹⁶⁵.

Por sua vez, Butler e Athanasiou buscam conceber a desposseção para além dos termos da posse. Segundo a Butler,

[...] desposseção pode ser um termo que marca os limites da autossuficiência e que nos estabelece como seres relacionais e interdependentes. Ainda, desposseção é precisamente o que acontece quando populações perdem suas terras, suas cidadanias, seus meios de subsistência, e são sujeitos às violências militar e legal. Nós nos opomos a essa última forma de desposseção porque é forçada e expropriadora [...]”¹⁶⁶.

Se no capítulo anterior, indiquei algumas das maneiras pelas quais o humano funciona como norma que distribui desigualmente a humanidade aos corpos, a desposseção e a condição de ser violável ao vírus explicitam, também, as relações nas quais o sujeito é concebido em sua vulnerabilidade, na medida em que a pandemia deslocou o humano de sua pretensa centralidade, ao exigir uma série de suportes, proibições, limitações e cuidados, em razão do contato dos corpos com um outro ser vivo. Isto é, a transmissão global do vírus e todas as *fronteiras* econômicas, sociais, políticas e corporais que ela impôs foram capazes de *desconcertar* o sujeito que se compreendia possuidor de sua própria vida, ao mesmo tempo em que o *deslocou* de sua autonomia, para situá-lo num emaranhado de relações nas quais somos constantemente *despossuídos* pelas mutações do coronavírus.

Se hoje no Brasil estamos diante de quase meio de milhões de mortes causadas pela disseminação descontrolada do vírus, tal realidade exige que nos repensemos enquanto comunidade política constituída pelas experiências da perda, do luto e da desposseção dos corpos. Embora tenhamos “diferenças de lugar e história”¹⁶⁷, sobretudo num país com dimensões continentais, com desigualdades regionais tornadas ainda mais profundas no contexto pandêmico, é possível

¹⁶⁵ SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da desposseção necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In: BUTLER, Judith (org.). **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 178.

¹⁶⁶ Tradução livre de: “[...] *dispossession can be a term that marks the limits of self-sufficiency and that establishes us as relational and interdependent beings. Yet dispossession is precisely what happens when populations lose their land, their citizenship, their means of livelihood, and become subject to military and legal violence. We oppose this latter form of dispossession because it is both forcible and privative [...]*”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 3.

¹⁶⁷ BUTLER, **Vida precária**, p. 40.

recorrermos a um “nós” marcado pela experiência da perda, o que implica na formação de um sujeito composto por laços de interdependência e de desposseção. A respeito das dificuldades que permeiam tal proposição política, Butler afirma que

Não é fácil entender como uma comunidade política é forjada a partir de tais laços. **Falamos, e falamos por outros, a outros**, e mesmo assim não há como destruir a distinção entre o Outro e nós mesmos. Quando utilizamos “nós”, nada mais fazemos do que designar essa problemática. Não a resolvemos. Talvez ela seja, e deva ser, insolúvel. Essa disposição de nós fora de nós mesmos parece vir da vida física, de sua vulnerabilidade e sua exposição.¹⁶⁸

Se, de um lado, somos despossuídos pelos outros (sejam eles outros sujeitos ou outros seres vivos), tal constatação não requer o restabelecimento de um tipo de sujeito concebido a partir dos ideais da soberania, da autonomia e da posseção. Isto é, se a transmissão viral em escala global expõe a vida humana a processos ligados a formas de vida não humanas, esse *descentramento* do sujeito não demanda o seu retorno para uma maneira melhor acabada, constituindo-se, assim, como um acontecimento do qual pode emergir o direito ao luto público como resultado de um sujeito marcado pela *desposseção* de si. Isto é, como um direito que emerge da própria experiência da perda, enquanto dimensão constitutiva dos corpos em suas interações. Em suma, o direito ao luto público é uma maneira de se falar *por outros* e *a outros*, ao mesmo tempo em que se requer algo em nome de si mesmo

Desse modo, esse direito não diz respeito a um sujeito autônomo que reivindica a sua condição de ser enlutável, mas a uma reivindicação que acontece justamente em virtude de sermos, desde o início, despossuídos de nós mesmos, em razão de nossa vulnerabilidade corpórea. Se tanto a desposseção como a vulnerabilidade nos implicam em relações ambivalentes nas quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, elas devem ser compreendidas, não como aquilo que devemos superar, mas como o que se pode questionar por meio da reivindicação do direito ao luto público, a saber: quem é excluído da categoria do “humano” e como se dá essa exclusão? Como o humano vem a ser formado contra a experiência da abjeção?¹⁶⁹ Que tipo de conexões ético-políticas emergem no contexto da pandemia quando o humano passa a ser compreendido a partir de sua desposseção?

¹⁶⁸ BUTLER, **Vida precária**, p. 45, grifo meu.

¹⁶⁹ BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, pp. 35-36.

Se o contemporâneo é marcado por uma disseminação global do coronavírus, o qual, por onde passa, requer uma série de mecanismos para sua compreensão, contenção e controle, tal relação opera uma espécie de *descentramento* do humano enquanto sujeito autônomo e independente, na medida em que diante do vírus, a vida humana é *despossuída* por formas não humanas de vida. A este respeito, Butler argumenta que “nós não podemos compreender a vida humana sem compreendermos que seus modos são conectados com outras formas de vida, em relação às quais é distinta e com as quais é contínua”¹⁷⁰, e essa relação de continuidade e descontinuidade se dá em razão de nossa vulnerabilidade corpórea.

Possuir um corpo, portanto, já indica uma forma de ser *despossuído*. “O corpo”, para Butler, “implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso [...]”¹⁷¹. A experiência da desposseção dos corpos nos situa nesse terreno ambivalente, no qual ao mesmo tempo em que somos despossuídos em razão da nossa própria vulnerabilidade à doença e à morte, podemos também mobilizarmos um sentido de agência que parta dessa constatação, o que ocorre quando corpos reivindicam o direito ao luto público *em nome* de outros, mas também em nome de *si mesmos*.

Enquanto um dos sentidos da desposseção se refere justamente ao fato de sermos desconcertados e despossuídos pelos outros, a experiência contemporânea de perda coletiva de quase meio milhão de vidas nos desloca de uma pretensa autonomia subjetiva, ao mesmo em que pode constituir “[...] uma forma de capacidade de resposta que dá origem à ação e resistência, a aparecer junto com outros, no esforço de exigir o fim da injustiça”¹⁷², a partir dos laços de interdependência que daí emergem. Muito embora a desposseção possa se referir a um dos resultados dessa *política negacionista* que opera por meio da privação e expropriação dos corpos, ela também indica que, se podemos perder nossos empregos, nossa renda e, por fim, nossa capacidade de sobreviver ao presente, é porque “somos fundamentalmente

¹⁷⁰ Tradução de livre de: “[...] we cannot understand human life without understanding that its modes are connected up with other forms of life by which it is distinguished and with which it is continuous [...]”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 49.

¹⁷¹ BUTLER, **Vida precária**, p. 46.

¹⁷² Tradução livre de: “[...] as a form of responsiveness that gives rise to action and resistance, to appearing together with others, in an effort to demand the end of injustice”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. ix.

dependentes de poderes que alternadamente nos sustentam ou nos privam, e que isso detém um certo poder sobre nossa própria sobrevivência [...]”¹⁷³.

Assim, se há um sujeito constituído pela reivindicação do direito ao luto público, esse não se refere a um indivíduo isolado, mas a esses corpos marcados pela experiência da perda e pela transformação por ela gerada. Não se trata de sujeitos pretensamente soberanos de si e que, por isso, reivindicam o direito à liberdade de escolher tomar a vacina, por exemplo. Trata-se de sujeitos que emergem exatamente desses laços sociais que, ao mesmo tempo que nos compõem, nos descentram de nós mesmos¹⁷⁴. A tal respeito, Butler argumenta que

Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer *submeter-se* a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente. Há a perda, como a conhecemos, mas há também seu poder transformador, que não pode ser mapeado ou planejado. Podemos tentar escolhê-lo, mas pode ser que essa experiência de transformação desconstitua as possibilidades de escolha.¹⁷⁵

Com efeito, o direito ao luto público emerge enquanto resposta afetiva à dor e ao sofrimento que não são apenas meus. Reivindicá-lo não pressupõe a existência de um sujeito autônomo, portador de direitos individuais, que os exercitariam em face do outro ou da sociedade. Tal direito aponta, justamente, para o contrário: nas palavras de Butler, “o luto contém a possibilidade de apreender um modo de desposseção que é fundamental pra quem sou”¹⁷⁶, de modo que o direito ao luto pode se tornar uma forma de reivindicarmos uma vida mais vivível no presente, ao ser demandado *em nome* dos “outros” que perdemos e dos “outros” que podem ser perdidos, na medida em que somos por eles constituídos, mas também despossuídos, deslocados e descentrados.

Assim, a reivindicação do direito ao luto surge exatamente dessa experiência da desposseção, por meio do qual se demanda a consideração daquelas vidas como perdidas, mas também o reconhecimento do valor político de todas as vidas que persistem e resistem aos efeitos da *política negacionista* contemporânea. Se nossas

¹⁷³ Tradução livre de: “[...] *we are fundamentally dependent on those powers that alternately sustain and deprive us, and that hold a certain power over our very survival [...]*”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 18.

¹⁷⁴ BUTLER, **Vida precária**, p. 42.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

relações com as mutações virais nos descentram de nós mesmos, é dessa experiência que pode emergir um tipo de agência por meio da qual podemos lutar a partir da experiência coletiva da perda, a qual denota, entretanto, ser a perda um aspecto constitutivo das próprias relações sociais e corpóreas. A pandemia, portanto, explicitou a experiência da despossessão, mas também a possibilidade de reivindicação do direito ao luto público como uma demanda que pode emergir justamente daquela.

Assim, da mesma maneira que a pandemia de Covid-19 expôs os laços de interdependência que marcam os processos da vida, ela também explicitou que essa não se reduz à vida humana. Para se efetivar, a *política negacionista* distingue as vidas humanas das não humanas e, com isso, a atualidade nos impõe a tarefa de “repensarmos a materialidade do humano por meio de amálgamas e remontagens do animado e do inanimado, humano e não-humano, animal e animal humano, vida e morte”¹⁷⁷. Enquanto no capítulo anterior, tentei demonstrar em que medida o direito ao luto público se constitui como uma reivindicação contra os processos de desumanização de determinadas vidas; no próximo item, buscarei explorar como tal direito põe em jogo, não apenas a relação humano e não-humano, como também o permanente movimento entre vida e morte, por meio da instauração de uma política de memória, enquanto uma forma de se falar *em nome* dos outros.

3.2 O DIREITO AO LUTO: UM ATO EM MEMÓRIA DE NOSSAS PERDAS

Ao defender a existência de um direito ao luto público, não estou sugerindo que este esteja posto no ordenamento jurídico brasileiro, ou mesmo que deva ser encontrado em algum aspecto natural do humano. Do contrário, a reivindicação desse direito explicita as operações de poder que utilizam o humano como norma a partir da qual se reconhece algumas vidas como dotadas de valor, “[...] como merecedoras de luto e de proteção, pertencentes a sujeitos com direitos que devem ser garantidos

¹⁷⁷ Tradução livre de: “[...] *rethink the materiality of the human through amalgamations and reassemblages of the animate and inanimate, human and non-human, animal and human animal, life and death [...]*”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 51.

[...]”¹⁷⁸, distintas daquelas que devem se reunir para reivindicar exatamente aquilo do que estão privadas: o luto público de suas perdas como reconhecimento do valor político de suas vidas. Esse é, segundo Butler, um dos sentidos da performatividade dos corpos que se unem politicamente para reivindicar direitos. Nas palavras da autora: “[a]gir em nome desse suporte sem esse suporte é o paradoxo da ação performativa plural em condições de precariedade”¹⁷⁹.

Conforme afirmei, o direito ao luto público surge como resposta à *política negacionista*, que cria e depois busca apagar os efeitos mortíferos de sua atuação, utilizando-se de estratégias muito específicas. No limite, tais práticas operam por meio da *negação* da vulnerabilidade do corpo, uma vez que supõem a existência de um sujeito autossuficiente e unicamente responsável por si mesmo, a despeito da pandemia escancarar os laços de interdependência e desposseção que nos constituem. Esse direito, conforme buscarei demonstrar neste item, consiste em uma forma de se *falar por e em nome de outro*, ao mesmo tempo em que a sua reivindicação se refere a um processo de subjetivação desse “nós” marcado pela desposseção.

Quando Luciana Nogueira nos interpela a respeito do assassinato de Evaldo Rosa, exigindo que sua morte não caia no *esquecimento*, ela reivindica que sobre a vida de seu ex-marido seja dado um testemunho público, como forma de reconhecimento de sua perda. Isto é, reivindica-se a decisão judicial como um ato por meio do qual se reconhece a perda de Luciana como enlutável e, portanto, a vida de Evaldo como vivível antes de vir a óbito. Assim, ao mesmo tempo em que se demanda o reconhecimento da vida de Evaldo como perdida, também se busca o estabelecimento de condições que tornem as vidas vivíveis para aqueles que sobreviveram a sua perda.

Em outras palavras, reivindicar o direito ao luto público significa demandar o reconhecimento das vidas como vivíveis, de tal modo que o primeiro se constitui como condição para que as vidas sejam mantidas, valorizadas e sustentadas no presente. Há, portanto, em tal demanda o estabelecimento de uma outra relação entre vida e morte, que emerge da experiência da desposseção dos corpos, tanto em relação ao vírus, como em relação aos que já morreram.

¹⁷⁸ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 67.

¹⁷⁹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 72.

Se em sua leitura de Antígona, Butler argumenta que o gesto de lutar pelo enterro de seu irmão é co-extensivo à luta pelo seu próprio reconhecimento na pólis; a luta de Luciana revela-se de maneira similar. Ao reivindicar o reconhecimento jurídico da morte de Evaldo, ela também demanda o reconhecimento político de sua vida como vivível na *política negacionista* contemporânea. Nesse sentido, é possível afirmar que o direito ao luto público estabelece uma relação entre aqueles que o reivindicam e aqueles cujas perdas são reivindicadas, de tal maneira que considerar essa morte como perdida, implica no reconhecimento político das vidas daqueles que exercem esse direito. A este respeito, Carla Rodrigues argumenta que,

Há um movimento permanente de relação entre a vida e a morte perceptível a partir do processo de luto como mecanismo de elaboração de todas as perdas que nos constituem. Esta relação entre a vida e a morte depende de uma concepção de vida que não seja absoluta, mas interdependente, e de um conceito de morte que não esteja marcado pela noção de fim.¹⁸⁰

Segundo Rodrigues, o luto público e a sua reivindicação são capazes de ressignificar a relação entre vida e morte, de modo em que a primeira não seja encarada como um processo que se atomiza num único sujeito, mas que requer o apoio e o suporte de outros para que permaneça e persista como viva, distanciando-se, assim, de uma concepção absoluta de vida. Disso decorre que a própria morte não pode ser considerada o marco final da vida, uma vez que essa é sempre compartilhada por meio dos laços de interdependência. Ou seja, a reivindicação do direito ao luto público é aquilo por meio do qual se torna perceptível a vida como um processo que demanda e requer suporte, não se tratando de uma propriedade individual de cada um, onde a morte figuraria como o termo final. Tanto a vida como a morte permanecem interconectadas nesse movimento, no qual a *política negacionista* busca incidir pelo aceleração da perda *precoce*¹⁸¹ de determinadas vidas, contra a qual o direito ao luto pode se insurgir. Com efeito, o direito ao luto

¹⁸⁰ RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, v. 29, n. 46, pp. 58-73, 2020, p. 62.

¹⁸¹ Conforme afirmei em outro momento, um dos aspectos da *política negacionista* contemporânea se refere à defesa do tratamento precoce, sem eficácia comprovada, em detrimento das outras medidas de contenção da pandemia como isolamento social e vacinação em massa. Além de ineficaz, esse tratamento induziu supostas intervenções em Manaus com vistas a testagem daquela população das teses de “imunidade de rebanho”, além de ser utilizado como incentivo para que a população não fizesse o isolamento social, provocando maior transmissão viral e exposição à morte de parcelas da população. O dito tratamento precoce também abreviou a vida de parcela da população, ao acelerar as condições de aceleração da *perda precoce* de suas vidas.

público, não apenas evidencia os laços relacionais que nos constituem, como também é dele emergente enquanto uma demanda ético-política. A este respeito Rodrigues argumenta que,

[m]inha vida começa antes e continua depois de mim, de tal modo que a própria noção de indivíduo autônomo fica abalada. Somos feitos e desfeitos uns pelos outros, numa rede de relações que nos antecedem, das quais dependemos mesmo sem saber, e continuamos a existir numa política de luto como **política de memória**.¹⁸².

Assim, a reivindicação o direito ao luto público, ao mesmo tempo demanda o reconhecimento do valor político das perdas às quais se refere, também requer o estabelecimento de condições para se tornar vivíveis as vidas daqueles que exercem esse direito. Ao nos interpelar para que a morte de Evaldo Rosa não caia no *esquecimento*, Luciana Nogueira explicita esses processos por meio dos quais somos feitos e desfeitos pelos outros, de modo que a morte de Evaldo permanece (de modo relacional) na vida de Luciana, mas também naqueles a quem endereça a sua demanda, como uma *política de memória*.

A sentença judicial é reivindicada por Luciana como uma forma de testemunho jurídico da vida de Evaldo como perdida e em tal demanda se estabelece um movimento permanente entre vida e morte – não só de Evaldo, mas também de Luciana que estava com ele no carro alvejado, assim como de sua comunidade que frequentemente sofre com a letalidade policial. O direito ao luto público emerge, portanto, como uma *política de memória* capaz de ressignificar as relações entre a vida e a morte, porque as compreende nesse processo marcado pela interdependência e pela desposseção de si em relação ao outro.

Enquanto *política da memória*, a reivindicação do direito ao luto público é capaz de inscrever na realidade os efeitos dessa *política negacionista* em curso no país, que empurra os corpos para fora dos enquadramentos que tomam as vidas como vivíveis, constituindo uma zona imensamente povoada por seres abjetos, cujas mortes não são lamentadas, demonstrando as operações de poder que tornam determinadas vidas “não memoráveis”, ou *indignas de memória*. Tais operações, como se vê no caso de Evaldo, precedem à própria emergência da pandemia, de modo a configurarem-se como um elemento dessa problematização do direito ao luto público

¹⁸² RODRIGUES, Por uma filosofia política do luto, p. 62, grifo meu.

como uma política de memória. Quando Luciana nos demanda, em 2021, que a morte de Evaldo não caia no *esquecimento*, ela também explicita as maneiras pelas quais a *política negacionista* se generalizou no contexto pandêmico, ao buscar tornar todas as vidas *não memoráveis*.

Assim, enquanto a desposseção nos exige que repensemos a materialidade do humano a partir de novas relações entre a vida e a morte, o direito ao luto público é aquilo que nos permite atuar *em memória* do outro, como uma forma de demandar reconhecimento no presente e nele poder persistir. Em tal movimento, portanto, morte e vida são concebidas numa relação por meio da qual a demanda por reconhecimento dessa perda é co-extensiva à luta por ter uma vida vivível na contemporaneidade. Em outras palavras, a reivindicação do direito ao luto público de uma vida tida como inumana – “o exército não matou ninguém” – dá passagem às lutas por direitos que possuem na experiência da perda o mote de suas ações como forma de resistir ao *negacionismo* contemporâneo – “A gente lamenta todos os mortos. Mas é o destino de todo mundo”.

Se uma das estratégias do *negacionismo* consiste em buscar apagar a *memória* das vidas perdidas para a doença, ao se negar constantemente a gravidade da pandemia, a reivindicação coletiva do direito ao luto público torna-se uma maneira de lutar para inscrever, permanentemente, na realidade, os efeitos mortíferos dessa forma de poder que atua para encobrir seu próprio exercício.

Ainda em 2020, quando o Brasil atingiu 110 mil mortes por Covid-19 e a taxa de mortalidade aumentava, Bolsonaro insistia em afirmar publicamente que o governo brasileiro era eficaz no combate à pandemia e que “não viu no mundo, quem enfrentou melhor essa questão do que o nosso governo”¹⁸³. Junto a isso, no mesmo ano, o governo mudou a metodologia de divulgação sobre as vítimas da doença, o que podia implicar na manipulação de números de mortes menores ao que, de fato, aconteciam. Mesmo diante de uma população marcada pela dor e pela perda, tais práticas demonstram uma estratégia voltada para a produção do *esquecimento* dos efeitos mortíferos da pandemia, ou para a criação de um outro tipo de *memória*, ao não se reconhecer tais mortes como dignas de serem enlutadas, na medida em que menospreza constantemente os efeitos mortíferos da contaminação viral.

¹⁸³ PODER360. Para Bolsonaro “não houve país no mundo que melhor enfrentou” a pandemia do coronavírus que o Brasil. [s.l.: s.n.], 2020.

Como dito, uma das estratégias da *política negacionista* consiste em negar a vulnerabilidade do corpo ao promover uma gestão deliberada da exposição à contaminação e à morte de parcelas da população. Entretanto, suas práticas vão além, quando, circunstancialmente, *negam* a própria *negação*, num permanente jogo com a *memória* daqueles já marcados pela perda e pela interdição do luto. Durante toda a pandemia, Bolsonaro defendeu o tratamento precoce, sem qualquer comprovação científica, como medida eficaz ao combate à Covid-19, de maneira a favorecer aglomerações sociais nas atividades econômicas e nas manifestações políticas que promove. Além disso, o governo não apenas não firmou contratos de compras de vacina, como criou as condições para se estabelecer um pânico generalizado em torno da vacinação, sobretudo daquelas produzidas pela China.

Quando em 2021, já na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Covid, instalada para apurar a responsabilidade de Bolsonaro em relação à má gestão da pandemia, Eduardo Pazuello, general do exército que ocupou durante quase um ano o Ministério da Saúde, *negou*, em seu depoimento, as medidas de incentivo de Bolsonaro ao tratamento precoce com cloroquina, bem como as tentativas de atrasar as compras de vacina. Segundo Pazuello, Bolsonaro nunca determinou que ele desfizesse contrato com o Butantan para aquisição da vacina chinesa, mesmo diante do vídeo publicado por Bolsonaro em suas redes sociais, em outubro de 2020, em que ele mesmo afirmou “O presidente sou eu, não abro mão da minha autoridade. Até porque estaria comprando uma vacina que ninguém está interessado por ela, a não ser nós”¹⁸⁴.

De um lado, a *política negacionista* cria continuamente essas zonas inóspitas e invivíveis por meio da *negação* da vulnerabilidade do corpo, ao negligenciar os efeitos mortíferos da doença e propagar práticas voltadas à confusão da população. De outro, não se constrange em *negar* a própria *negação* como estratégia política voltada à produção de *memórias* que buscam encobrir a sua atuação. Trata-se, portanto, de um tipo de poder que, para se efetivar, tenta apagar o seu próprio exercício. Assim, a reivindicação do direito ao luto público pode se tornar um modo de

¹⁸⁴ DIAS, Carlos Henrique; RIBEIRO JR., Eduardo. “Já mandei cancelar”, diz Bolsonaro sobre protocolo de intenções de vacina do Instituto Butantan em parceria com farmacêutica chinesa. **G1**, 21 out. 2020. Editorial Sorocaba e Jundiaí. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sorocaba-jundiai/noticia/2020/10/21/ja-mandei-cancelar-diz-bolsonaro-sobre-protocolo-de-intencoes-de-vacina-do-instituto-butantan-em-parceria-com-farmaceutica-chinesa.ghtml>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

resistir ao *negacionismo*, na medida em que o explicita e o questiona exatamente naquilo que ele esconde a respeito de si mesmo: por meio de tal direito, se permite elaborar publicamente as perdas daqueles tidos como não humanos, consistente num processo coletivo de *rememoração* dessas vidas atravessadas pelas estratégias de poder. Isto é, *rememorar* essas perdas nos permite lembrar do que as causaram, bem como daquilo que continua a nos atravessar.

Isso é o que parece ter acontecido em junho de 2020 quando ativistas da Organização Não Governamental (ONG) Rio de Paz cavaram 100 covas *fictícias* na praia de Copacabana como um ato em *memória* das vidas perdidas durante a pandemia. Por meio de tal ato, eles reivindicaram performativamente aquilo que a *política negacionista* interdita, a saber, a possibilidade de se enlutar os mortos publicamente, a exigência de que se reconheça essas vidas como perdidas, bem como a persistência em se criar uma *memória* coletiva das práticas que as causaram. Ou seja, ao mesmo tempo em que reivindicaram performativamente o direito ao luto público dessas perdas, promoveram uma *política de memória* dessas vidas às quais o *negacionismo* busca constantemente apagar.

FIGURA 5 - ATIVISTAS DA ONG RIO DE PAZ EM TRAJES DE PROTEÇÃO CAVAM SEPULTURAS NA PRAIA DE COPACABANA PARA SIMBOLIZAR AS MORTES POR COVID-19, DURANTE MANIFESTAÇÃO NO RIO DE JANEIRO EM JUNHO



FONTE: Pilar Olivares/Reuters.

Embora *fictício*, o ato de cavar 100 covas nas areias de Copacabana não apenas reivindica o direito ao luto público, como também o efetiva. Se a pandemia exige um luto marginal e contido das mortes causadas pela doença, e se *negacionismo* produz deliberadamente essas mortes por meio da *negação* da viabilidade das vidas, criar um cemitério *fictício* nas areais da praia estabelece uma *política de memória* não apenas das vidas que foram perdidas pela transmissão descontrolada do vírus, mas também das práticas que condicionaram esse descontrole. Refere-se, assim, a uma manifestação feita *em nome* daqueles cujas vidas foram perdidas, mas também à constituição de uma política que não aceita *esquecer* aqueles que perderam.

Trata-se, portanto, de uma demanda coletiva por melhores condições de vida feita em nome dos outros que ultrapassam aqueles que, supostamente, a estariam fazendo. Essa ação plural dos corpos na praia de Copacabana se dá pela via da despossessão, posto que essa reivindicação acontece por uma espécie de rearticulação entre a vida e a morte, ou entre aqueles que permanecem vivos e aqueles que permanecem *em memória*. Assim, o direito ao luto público nos situa em dimensões sociais e políticas nas quais algo está sempre para além de nós. Tal direito, ele mesmo, excede e extrapola aqueles que o reivindicam. Se cavar 100 túmulos pode ser compreendido como uma *política da memória* que promove o reconhecimento dessas perdas, a reivindicação desse direito acontece, em alguma medida, em nome de outros que não nós mesmos. Parafraseando Butler, trata-se de um modo de relacionar-se que não se configura pela posse de si, mas como uma “forma de ser despossuído, uma forma de ser *para* ou em *virtude* do outro”¹⁸⁵.

Refere-se, assim, a uma luta por direitos fundamentada nas relações de interdependência que nos constituem no presente, mas que busca atuar contra a distribuição desigual da condição precária que torna alguns corpos mais vulneráveis à despossessão que outros. Em suma, tal reivindicação não se refere apenas ao reconhecimento daquela perda como dotada de valor político, tratando-se, também, de reconhecer e ampliar os critérios a partir dos quais se pode apreender as vidas como precárias e *memoráveis* e de preservá-las em razão dessa consideração. Nas palavras de Butler:

¹⁸⁵ BUTLER, *Vida precária*, p. 44.

[...] Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum **testemunho**, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida como algo que vive, exposto a não vida desde o início.¹⁸⁶

Assim, o direito ao luto público como uma *política de memória* exige a consideração de que as relações por meio das quais somos feitos e desfeitos ultrapassam aquela concepção absoluta de vida, na medida em que essa permanece nessa constante relação com a morte. O direito ao luto constitui-se como um testemunho público feito *em memória* daqueles que morreram, ao mesmo tempo em que se dirige contra a condição precária daqueles que sobrevivem.

Com efeito, do mesmo modo que a precariedade serve como crítica ao direito abstrato à vida, os processos pelos quais somos despossuídos funcionam como uma crítica ao sujeito tido como autônomo e independente produzido pela ética neoliberal. Diante da *política negacionista*, *rememorar* as milhares de perdas ocorridas diariamente no país, também significa resistir aos efeitos mortíferos do presente. Sua reivindicação, portanto, é capaz de exibir os enquadramentos que regulam e limitam nossa capacidade de criarmos uma *memória* das perdas que nos constituem, de modo a requerer um tipo de responsabilidade distinto daquele baseado num cálculo utilitário que seria capaz de fornecer o valor de cada vida. A este respeito, Butler afirma que,

Se a ontologia do corpo serve de ponto de partida para repensar essa responsabilidade é precisamente porque, tanto na sua superfície quanto no seu interior, o corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para “ser” no sentido de “sobreviver”, o corpo tem que contar com o que está fora dele.¹⁸⁷

Enquanto a *política negacionista* impõe uma ética neoliberal de responsabilização individual apenas por si mesmo, ao mesmo tempo em que cria vidas não humanas consideradas já perdidas, o direito ao luto público faz emergir essas relações constituídas pela experiência da perda e da transformação de si, distintas daquelas que constituem um sujeito capaz de estabelecer cálculos utilitários

¹⁸⁶ BUTLER, **Vida precária**, p. 33, grifo meu.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

a respeito de quais vidas devem ser preservadas. Esse direito surge justamente da constatação de que há vidas mais precárias que outras e, que, portanto, promover o luto público dessas mortes significa instalá-las numa *política de memória em nome* daqueles que perdemos. Trata-se, portanto, de um direito que emerge de um sujeito marcado pela despossessão de si, de “um ‘nós’ que vive, de certa maneira, *fora de si*, seja por paixão sexual, luto emocional ou fúria política”¹⁸⁸.

Tanto o apelo de Luciana – para que a morte de Evaldo não caia no esquecimento – como as manifestações *em memória* das vidas perdidas para Covid-19 tornam eloquentes as estratégias biopolíticas e neoliberais do *negacionismo*. Quando este, ao se efetivar, apaga os rastros de sua atuação, ele também opera pelo apagamento daqueles cujas vidas foram perdidas. Reivindicar o luto público dessas perdas, nesses casos, se trata não apenas de oferecer reconhecimento político a essas vidas tidas como não humanas, como também de estabelecer uma *política de memória* que seja capaz de nos lembrar, constantemente, das condições que fazem de nossas vidas serem ou não passíveis de luto.

Se é possível, não apenas travar uma luta *em nome* de outros, mas *em nome* de outros que persistem em *memória*, tal manifestação é efeito da experiência que faz dos nossos corpos esse vetor de abertura, o qual desestabiliza essas relações entre vida e morte numa temporalidade não linear. A despossessão, portanto, é o que permite lutarmos *em nome* dos outros, ao mesmo tempo em que buscamos estabelecer as condições para as próprias lutas no presente. Nesse sentido, as demandas pelo reconhecimento público das vidas perdidas para a Covid-19 nos lançam a outras formas de resistência política presentes em nossa história recente que se deram contra a ditadura militar. Enquanto *política de memória*, o direito ao luto público se constitui como um ato por meio do qual a luta *em nome* daqueles que perdemos é também uma maneira de lutarmos pelas próprias vidas. No próximo item, buscarei seguir nessa problematização do direito ao luto público como *política de memória*, que faz da temporalidade presente uma experiência não linear, mas preenche de sentidos de um passado que não passou.

¹⁸⁸ BUTLER, *Vida precária*, p. 44.

3.3 O DIREITO AO LUTO COMO UMA POLÍTICA DE MEMÓRIA

Muito embora o direito ao luto público tenha se tornado uma maneira de se opor à *política negacionista* no que toca à transmissão viral, sua tematização não permite afirmar que ele emerge exatamente com a eclosão da pandemia de coronavírus. Se essa evidenciou as operações de poder que promovem a distribuição desigual do humano e da condição de ser enlutável, também é verdade que essas práticas lhe são preexistentes. Do mesmo modo, é possível afirmar que a demanda por ser igualmente enlutável se fez mais visível na atualidade, mas que aquela não é dessa originária. Ou seja, o presente apenas generalizou algo antes restrito a alguns grupos sociais, uma vez que a *política negacionista* atual mina, ainda que de maneira desigual, as condições de viabilidade e manutenção de todas as vidas.

Ao mesmo tempo em que já estávamos imersos, antes mesmo da pandemia, em estratégias que negavam a vulnerabilidade do corpo como elemento central da política, também já reivindicávamos o direito ao luto público antes de passarmos a habitar o mundo com as cepas do coronavírus. Em outras palavras, se é possível se falar na reivindicação do direito ao luto público no Brasil, essa apontaria para eventos que precedem à própria pandemia de Covid-19, nas quais a violabilidade e a perda já constituíam a experiência de alguns grupos sociais no país atravessados por estratégias *negacionistas*, como as perpetradas pelo *negacionismo histórico* a respeito da ditadura militar.

Não buscarei, nesta tese, reconstituir historicamente o surgimento do direito ao luto público na ditadura, uma vez que tal recuo não tem objetivos historiográficos. Pretendo, antes, encontrar nas lutas pelo direito à memória daqueles que resistiram à ditadura, alguns dos sentidos que animam as reivindicações do direito ao luto público no presente, enquanto uma *política de memória* feita *em nome* de nossas perdas. Como dito, trata-se de uma maneira de oferecer reconhecimento às vidas perdidas, mas em tal ato também está contido uma demanda pelo reconhecimento de nossas vidas como passíveis de luto. Nesse sentido, buscarei seguir alguns fios dessas lutas do passado, no entorno das quais também encontramos a figura de Bolsonaro, não para afirmar que ele coloca em exercício o *negacionismo*, mas para demonstrar que o próprio bolsonarismo é um dos efeitos dessa *política* que opera pela *negação* da precariedade da vida.

Enquanto a *política negacionista* busca apagar suas práticas por meio da produção do *esquecimento* de suas vítimas, a reivindicação do direito ao luto público pode inscrever na realidade uma *política de memória*, como um modo de se opor a essas estratégias de produção do esquecimento coletivo. Assim, de um lado, esse direito pode se tornar uma forma de lutar *em nome daqueles* que sofreram com as práticas de *desposseção* forçada de suas vidas e, de outro, é a própria experiência da *desposseção* que nos permite reivindicar direitos que nos excedem e nos ultrapassam.

No item 1.1, seguindo o argumento de Butler, mencionei que as fotos de valas coletivas em Manaus, abertas para sepultamento das perdas causadas pela Covid-19, nos fazem uma solicitação ética, no sentido de impor uma responsabilidade pela vida daqueles com quem guardamos uma relação de proximidade, mas também de quem estamos distantes. A imagem, portanto, possui uma força de *reversibilidade geográfica* entre o “lá” e “aqui”, exatamente porque nos *despossui* de nós mesmos ao fazer esse apelo.

FIGURA 6 - CORPOS DE VÍTIMAS DE COVID-19 SÃO ENTERRADOS EM VALAS COMUNS, EM MANAUS.



FONTE: Chico Batata/Divulgação.

Ao tratar dessa *reversibilidade geográfica* promovida por determinadas imagens retiradas no contexto da guerra, Butler afirma que “[...] isso significa que as questões de localização se confundem de tal modo que o que está acontecendo ‘lá’ também acontece, em certo sentido, ‘aqui’”¹⁸⁹. Tal afirmação se tornou eloquente no contexto pandêmico, na medida em que as cenas de desespero e do colapso dos sistemas de saúde de Manaus se alastraram, em igual ou menor grau, para outros locais do país durante chamadas ondas da pandemia.

Entretanto, gostaria de sugerir que há um outro tipo de *reversibilidade* operada por tais imagens, quando as vemos a partir da criação de uma *política de memória* como forma de resistir ao *negacionismo*. Trata-se de uma *reversibilidade temporal*, que nos fazem, ao mesmo tempo “lá” e “aqui”, sendo esses concebidos a partir de uma perspectiva histórica. Se a *política negacionista* contemporânea se efetiva por meio criação do esquecimento de seus efeitos letais e mortíferos exigindo uma *política de memória* em nome daqueles perdidos para a doença, as imagens de Manaus nos transportam para outros registros de valas coletivas de nossa história recente.

Em 1990, foi oficialmente *descoberta* a Vala Clandestina de Perus, em São Paulo (Cemitério Dom Bosco), lugar onde os órgãos de repressão da ditadura escondiam os corpos que haviam sido torturados e assassinados nas dependências da polícia ou das Forças Armadas durante a ditadura. Nelas havia 1.049 sacos plásticos contendo ossadas sem identificação, pertencentes a vítimas anônimas do Esquadrão da Morte.

FIGURA 7 – BRASIL, SÃO PAULO. 04/09/1990. FUNCIONÁRIOS DA PREFEITURA COLOCAM EM SACOS PLÁSTICOS CERCA DE 1.500 OSSADAS ENCONTRADAS EM UMA VALA DO CEMITÉRIO DOM BOSCO EM PERUS, ZONA OESTE DA CAPITAL

¹⁸⁹ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 116.



FONTE: Itamar Miranda/Estadão Conteúdo/Arquivo.

Com isso, não pretendo comparar as perdas causadas pela Covid-19 com aquelas perpetradas pelo regime ditatorial que torturou, assassinou, e depois fez desaparecer corpos que resistiram à repressão. Entretanto, é possível sugerir que em ambos os casos se colocou em funcionamento uma *política negacionista* voltada, não apenas para a gestão diferencial das vulnerabilidades, mas também pela produção do esquecimento coletivo em relação aos seus efeitos. De tal maneira que a reivindicação do direito ao luto público no presente é capaz de nos remeter a esses eventos de nossa história recente, marcados por uma constante luta atravessada pela criação e manutenção de reivindicações *em nome* dos mortos e desaparecidos políticos que lutaram contra o regime militar.

A *descoberta* da Vala de Perus fortaleceu as *políticas de memória*¹⁹⁰ produzidas anteriormente pela Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos

¹⁹⁰ Para Queiroz, as *políticas de memória* por ela nomeadas de Máquinas de Memória Maiores ou menores, também são atravessadas por práticas ambivalentes, de cooptação e subversão, na medida em que são mobilizadas nos limites da lei de anistia de 1979, a qual equiparou as atrocidades cometidas pelo regime autoritário aos atos daqueles que lhe ofereciam resistência. Assim, as *políticas de memória* produzidas “[...] pela Comissão Especial foram insuficientes para romper com as implicações da teoria dos dois demônios, que tem entre seus desdobramentos a associação entre a necessidade de impunidade dos integrantes do para a promoção da reconciliação nacional, instituída em 1979 pela interpretação da Lei de Anistia”. Para a autora, por meio dessa teoria, possibilitou-se representar o regime militar “[...] como parte de uma guerra orquestrada, por um lado, por militantes da esquerda armada, por outro, por integrantes de uma linha dura militar descontrolada. [...] Essa

instituída em 1995¹⁹¹ e pela Comissão de Anistia, como resultado das lutas empreendidas pela Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos. Essa última, desde a ditadura, denuncia os desaparecimentos de corpos de militantes da esquerda organizada¹⁹², ao reivindicar que essas perdas sejam reconhecidas politicamente, mas, além disso, demanda que tal reconhecimento promova a responsabilização do Estado enquanto agente promotor daquelas violências. Trata-se, portanto, de reivindicações do direito ao luto público dos mortos e desaparecidos, como a exigência de atos de justiça em relação àquelas perdas, mas também como um modo de se comprometer politicamente no *presente*.

Fazer desaparecer um corpo, depois de torturá-lo e matá-lo consiste num tipo de violência que leva o *negacionismo* às suas últimas consequências, ao explorar a despossessão desse corpo ao nível de sua desmaterialização. Se se tornou necessária uma *política de memória em nome* daqueles que perdemos, é porque a condição desse corpo tornar-se desaparecido é a sua anterior desumanização. Quando se reivindica o luto público dessa vida, busca-se a modificação dos critérios de reconhecimento que funcionaram para legitimar aquelas práticas. Ou seja, a *politização da memória* coletiva torna-se um modo de se opor ao *negacionismo*, ao se disputar os critérios de reconhecimento daquela vida como perdida, enquanto uma forma de reivindicar que nossa própria morte seja tida como uma perda.

Se, no limite, a *política negacionista* contemporânea atua pela negação da própria vulnerabilidade do corpo e da precariedade da vida, tais operações permeiam a trajetória política de Bolsonaro, de modo que o *negacionismo* parece atuar na formação do próprio bolsonarismo. Capitão reformado das Forças Armadas Brasileira, Bolsonaro nunca escondeu seu fervor em relação ao período militar, utilizando-se da imunidade parlamentar para proferir discursos em defesa da truculência do regime.

teoria produziu sentidos e percepções que afetaram a coletividade, na medida em que instituiu a compreensão social de que a autoanistia foi parte de uma justa dupla anistia. Criando ainda a falsa percepção de que ela era necessária à pacificação entre os dois lados radicais do conflito". QUEIROZ, Silvia Maria Brandão. Da ditadura ao tempo presente: as máquinas de memória e seus efeitos contemporâneos. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2010, p. 118.

¹⁹¹ QUEIROZ, Silvia Maria Brandão. **As máquinas de memória: o corpo-vítima da ditadura militar brasileira como peça dos processos de subjetivação do contemporâneo**. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019, p. 68.

¹⁹² COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO (Org.). **Dossiê Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil (1964-1985)**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto de Estudos sobre a Violência de Estado, 2009.

Em 2016, na votação do impeachment da presidenta Dilma Rousseff, ele dedicou seu voto ao coronel Brilhante Ustra: “Pela *memória* do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff”¹⁹³, disse.

Na época da ditadura, Dilma Rousseff foi uma das guerrilheiras contra o regime, tendo sido capturada e torturada pelo Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-Codi). Ustra, homenageado por Bolsonaro em seu voto pelo impeachment de Dilma, foi presidente do DOI-CODI entre setembro de 1970 e janeiro de 1974 em São Paulo. Segundo o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV)¹⁹⁴, nesse período, cerca de cinquenta pessoas foram assassinadas ou desapareceram e mais de quinhentas foram torturadas.

O ato de proferir tal voto no interior de uma instituição democrática, *em memória* de um coronel da ditadura militar, faz do discurso de Bolsonaro um sintoma de um país cuja justiça de transição¹⁹⁵ é constituída por práticas ambivalentes que buscam compor e conter num mesmo ambiente os direitos das vítimas torturadas pelo poder estatal e as forças atuantes no regime anterior¹⁹⁶. A análise da justiça de transição não constitui um dos objetivos específicos desta tese, entretanto, gostaria de salientar a ambivalência de suas práticas permeadas, ora por *políticas de memória em nome* das vítimas do regime militar, ora por mecanismos reprodutores da *política*

¹⁹³ MAZUI, Guilherme; RODRIGUES, Mateus. Sem citar Ustra, acusado de torturar na ditadura, Bolsonaro diz que resgatou “honra” de coronel. **G1, TV Globo**, 02 out. 2019. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/10/02/sem-citar-ustra-acusado-de-torturar-na-ditadura-bolsonaro-diz-que-resgatou-honra-de-coronel.ghtml>>. Acesso em: 31 maio 2021, grifo meu.

¹⁹⁴ BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf>. Acesso em: 31 maio 2021.

¹⁹⁵ Durante a década de 1990 é formulado o conceito de *justiça de transição* para se referir a esses processos transicionais em direção a sociedades democráticas, as quais são marcadas por regimes anteriores de caráter totalitários. Para dar conta desses momentos excepcionais, em que não se está mais sob o regime autoritário, mas também não estão consolidadas as instituições democráticas, a justiça de transição emerge com o objetivo de pacificação nacional no pós-conflito. Assim, ao mesmo tempo em que se busca estabelecer medidas judiciais e extrajudiciais para reparação às vítimas, memória, verdade, atos de justiça e reformas institucionais, de um lado, tais medidas podem ser refreadas, em nome de uma estabilização política, a depender das particularidades de cada país, como o que ocorre no Brasil. Para uma análise conceitual mais detida da *justiça de transição*, ver: QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de transição: os contornos do conceito**. São Paulo: Outras Expressões; Editora Dobra, 2013. Para análises etnográficas, jurídicas, filosóficas e históricas a respeito do processo de transição no país, ver: TELES; QUINALHA, **Espectros da ditadura**.

¹⁹⁶ TELES, Edson; QUINALHA, Renan. O alcance e os limites do discurso da “justiça de transição” no Brasil. In: TELES; QUINALHA, **Espectros da ditadura** pp. 15–58.

negacionista voltados ao apagamento e esquecimento dessas perdas, o que permitiu ao próprio Bolsonaro proferir voto em *memória* de um coronel atuante na ditadura.

Tais eventos são eloquentes no que se refere à *reversibilidade temporal*, ao se ter em consideração a constituição de nossa comunidade política a partir da experiência da perda coletiva, não só das mortes causadas pela disseminação descontrolada do coronavírus, como também daquelas levadas a cabo pelo regime militar, constantemente elogiado por Bolsonaro, bem como por aqueles mais expostos à violência e à morte na sociedade brasileira, como demonstram os casos de feminicídio, LGBTfobia e racismo.

Conforme mencionei, a reivindicação do direito ao luto público instaura uma *política de memória* como forma de *rememorarmos*, tanto as vítimas perdidas pela Covid-19 no presente, como também as práticas que as condicionaram, enquanto uma forma de atuar contra a condição precária de determinadas vidas, buscando promover um tipo de responsabilidade orientada pela precariedade. Assim, tais demandas nos relançam às formas de luta por Verdade, Memória e Justiça (VMJ) promovidas por familiares de presos políticos desaparecidos, para quem, na chamada transição democrática, essa apenas poderia se efetivar caso os atos de justiça e de memória se concretizassem¹⁹⁷.

Muito embora se refiram a alvos distintos, o *negacionismo* científico em relação à pandemia e o *negacionismo* histórico em relação à ditadura parecem convergir, justamente, nas práticas mortíferas que eles arregimentam, ao alimentarem o bolsonarismo contemporâneo, ao mesmo tempo em que ele as retroalimenta. Uma dessas medidas *negacionistas* se refere à alteração do regimento interno da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, por meio da Resolução n. 4, de 14 de janeiro de 2020, durante o governo Bolsonaro, pouco antes de eclodir a pandemia no Brasil.

Tal resolução revogou medidas anteriores que estabeleciam procedimentos para emissão de atestados de óbito retificados dos mortos e desaparecidos pelo regime militar, nos termos da lei 9.140 de 1995, a qual dispõe em seu artigo 1º, em redação conferida pela Lei de 10.536 de 2002, que

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

Art. 1º São reconhecidos como mortos, para todos os efeitos legais, as pessoas que tenham participado, ou tenham sido acusadas de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988, e que, por este motivo, tenham sido detidas por agentes públicos, achando-se, desde então, desaparecidas sem que delas haja notícia.¹⁹⁸

Muito embora o reconhecimento político dessas perdas tenha configurado um avanço nas *políticas de memória* a respeito da ditadura, tal processo não se deu sem ambivalências. Dentre outras medidas, ficou estabelecido que o ônus de se provar as circunstâncias da morte ou desaparecimento caberiam aos familiares, de modo a deslocar a luto dessas perdas de sua dimensão pública, para o aspecto individual e privado de cada família. Para Queiroz, por meio da Comissão Especial,

[...] o Estado assumiu sua responsabilidade objetiva, mas eximiu-se de identificar os responsáveis, de apurar as circunstâncias das mortes e desaparecimentos e de localizar os corpos, e privatizou a questão quando permitiu que apenas os familiares entrassem com o pedido de indenização.¹⁹⁹

Assim, por meio da lei, buscou-se estender o reconhecimento político daquelas perdas, por um lado, mas se estipulou as condições de uma vida ser reconhecida como humana e, portanto, perdida, por outro. Ao privatizar a dimensão do luto público dos mortos e desaparecidos, fez-se dele uma questão familiar, ou, até mesmo, individual, muito embora tais perdas nos constituam enquanto comunidade política marcada pela experiência de despossessão, na medida em que perpetradas pela violência estatal contra aqueles que resistiam ao autoritarismo.

Em outras palavras, enquanto a despossessão é justamente aquilo que nos permite lutar pelos direitos dos mortos e desaparecidos políticos, constituindo-se como condição de possibilidade da reivindicação do direito ao luto público, o seu reconhecimento não se deu sem o estabelecimento de determinados critérios. Esses, por sua vez, são mobilizados por uma lógica neoliberal privatizante pela qual o caráter público e coletivo dessas perdas é *apagado* em nome de uma responsabilização individual pela apuração das circunstâncias em que se deram.

A despeito das ambivalências dessas *políticas de memória*, os próprios familiares reconheciam os avanços permitidos pela Comissão Especial, no que se

¹⁹⁸ BRASIL. **Lei n. 9140, de 4 de dezembro de 1995**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9140.htm>. Acesso em: 3 jun. 2021.

¹⁹⁹ QUEIROZ, Da ditadura ao tempo presente, p. 117.

refere à coleta de testemunhos, às investigações em arquivos da repressão política, bem como por ter conferido visibilidade às lutas *em nome* dos mortos e desaparecidos políticos, como maneiras de ampliar os *quadros de reconhecimento* que contêm e delimitam os critérios por meio dos quais se reconhece uma morte como passível de luto e, portanto, uma vida como perdida. A esse respeito, Butler afirma que

Não podemos facilmente reconhecer uma vida fora dos enquadramentos nos quais ela é apresentada, e esses enquadramentos não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecer e identificar a vida, mas constituem condições que dão suporte para essa mesma vida [...]²⁰⁰.

Um dos modos pelos quais se promovia essa ampliação dos *quadros de reconhecimento* da vida se refere justamente à emissão de atestados de óbito retificados pela Comissão Especial, procedimento revogado em 2020, como uma das práticas *negacionistas* mobilizadas pelo governo atual. Assim, a lei 9.140/95, além de reconhecer em anexo a morte de 136 desaparecidos, estabeleceu as condições para que outros casos fossem também reconhecidos. Dentre esses casos, figura o de Fernando Santa Cruz, funcionário público do estado de São Paulo e militante da Ação Popular Marxista-Leninista (APML), que foi preso no carnaval de 1974 no Rio de Janeiro por agentes do DOI-Codi e depois nunca mais foi visto.

Em 2019, um novo episódio envolvendo Bolsonaro evidencia o *negacionismo histórico*, cujos efeitos persistem ainda no presente. Em fala dirigida a Felipe Santa Cruz, filho de Fernando Santa Cruz e presidente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) à época, Bolsonaro disse: “Um dia, se o presidente da OAB quiser saber como e o que o pai dele desapareceu no período militar, eu conto pra ele. Ele não vai querer ouvir a verdade”²⁰¹. Cinco dias antes, a Comissão Especial havia emitido retificação de atestado de óbito de Fernando, na qual reconheceu que sua morte ocorreu “em razão de morte não natural, violenta e causada pelo Estado brasileiro”²⁰².

²⁰⁰ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 44.

²⁰¹ MAZUI, Guilherme. Bolsonaro: “Se o presidente da OAB quiser saber como o pai desapareceu no período militar, eu conto para ele”. **G1 - Brasília**, 29 jul. 2019. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/29/se-o-presidente-da-oab-quiser-saber-como-o-pai-desapareceu-no-periodo-militar-eu-conto-para-ele-diz-bolsonaro.ghtml>>. Acesso em: 7 jun. 2021..

²⁰² ESTADÃO CONTEÚDO. **Comissão reconhece que morte de Fernando Santa Cruz foi “causada pelo Estado”**. **Estado de Minas**, 29 jul. 2019. Editorial Política. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/07/29/interna_politica,1073292/comissao-reconhece-que-morte-de-fernando-santa-cruz-foi-causada-pelo.shtml>. Acesso em: 7 jun. 2021.

Desse modo, a retificação dos atestados de óbito dos casos de mortos e desaparecidos pelo regime militar era uma forma de reconhecimento político daquelas perdas, ao mesmo tempo em que constituía as condições por meio das quais se oferecia suporte às vidas daqueles que lutam no presente para que casos como esses jamais aconteçam novamente. Assim, muito embora possamos criticar a lei por tratar os casos dos “mortos e desaparecidos unicamente como uma ‘questão familiar’ e não como uma exigência de e um direito de toda a sociedade”²⁰³, os obituários públicos dessas perdas configuravam-se como uma das medidas capazes de trazer materialidade jurídica a uma *política de memória* dessas vidas cujos corpos sofreram processos de desaparecimento e desposseção forçada.

Os obituários, portanto, possuem relevante papel na constituição de uma comunidade política, sobretudo porque leva em consideração a perda, a desposseção e o luto público como aspectos centrais de sua formação. Butler, ao analisar os efeitos das guerras promovidas pelos EUA, aponta para a relevância da presença ou da ausência dos obituários na constituição de uma nação. Naquele contexto, ela constata que esses documentos não apenas não existiam, como também não podiam existir²⁰⁴. Situação semelhante ao que ocorria em relação às mortes e desaparecimentos forçados e infligidos pelo Estado brasileiro quanto àqueles que resistiram ao período militar, depois mesmo do processo de democratização.

Até a implementação da Comissão Especial, nenhum documento oficial registrava aquelas mortes como perdidas. A respeito desses registros públicos das mortes, Butler argumenta que a existência de obituários demonstra que “[...] uma vida haveria de ter existido, uma vida digna de nota, uma vida que valesse a pena ser valorizada e preservada, uma vida que se qualificasse para ser reconhecida”²⁰⁵. Os obituários retificados, portanto, não apenas questionavam as condições de reconhecimento das vidas como humanas no presente, como também conferiam materialidade àqueles corpos que sofreram com processos de desaparecimento forçado. Assim, por emergirem da experiência de *desposseção*, as lutas promovidas pelos familiares e sobreviventes evidenciam que o direito ao luto público nos implica

²⁰³ COMISSÃO DE FAMILIARES, Mortos e desaparecidos: um resgate da memória brasileira. In: TELES, Janaina (Org.). **Mortos e desaparecidos políticos**: reparação ou impunidade. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 182.

²⁰⁴ BUTLER, **Vida precária**, p. 55.

²⁰⁵ BUTLER, **Vida precária**, p. 44.

tanto nesses processos de *reversibilidade temporal*, como também que ele próprio nos excede, ou seja, que o seu exercício é feito *em nome de outros*. A este respeito, Azevedo afirma que

[...] o autorreconhecimento dos familiares como comunidade política organizada em torno das demandas por direitos diferenciados lhes gerava percepções de exclusão, não apenas como não inclusão de suas demandas entre aquelas que a rubrica dos direitos humanos legitimava como de “interesse geral”, mas como uma exclusão deles mesmo (e dos mortos e desaparecidos) da comunidade nacional.²⁰⁶

Assim, embora limitada pelos contornos da própria lei de anistia, os procedimentos de retificação das certidões de óbito se referiam a uma das maneiras pelas quais o direito ao luto público ganhava materialidade jurídica, como uma forma de ampliar as condições de reconhecimento da vida. De um lado, tal ampliação se dirigia aos critérios eleitos para reconhecer aquela vida como perdida, de outro, ela dizia respeito ao estabelecimento das condições por meio das quais se podia lutar por ela. Assim, se o direito ao luto público é um instrumento por meio do qual se busca reconhecer as vidas como perdidas, a ampliação dos critérios de reconhecimento apenas pode se dar pelo estabelecimento e manutenção de condições para que esse direito seja exercido no presente.

Por sua vez, a *política negacionista* contemporânea faz uma gestão calculada e deliberada das milhares de vidas perdidas cotidianamente, ao mesmo tempo em que busca *negar* a existência dessas perdas. Assim, o registro notarial dessas mortes pode, também, servir aos propósitos aos quais Butler se referia no contexto da guerra. No cenário contemporâneo, constituído pela subnotificação das mortes causadas pela Covid-19, mas também pelas tentativas de sua manipulação ou *encobrimento*, os obituários públicos constituem-se como instrumentos jurídicos capazes de promover uma *política de memória* daqueles cuja vida o *negacionismo* busca tornar sem valor político.

Diante desses contextos, para Butler “[...] temos que considerar o obituário como uma questão de construção da nação”²⁰⁷. Tal afirmação converge com a proposta da autora de situarmos a condição de sermos violáveis no centro do debate

²⁰⁶ AZEVEDO, Desireé de Lemos, Memórias do esquecimento: a construção de um olhar humanitário sobre a ditadura no Brasil. In: TELES; QUINALHA, **Espectros da ditadura**, pp. 85–86.

²⁰⁷ BUTLER, **Vida precária**, p. 55.

político, na medida em que busca repensar a comunidade a partir da experiência da perda coletiva e do luto. Se as práticas *negacionistas* se efetivam por meio do seu apagamento contínuo, os obituários podem constituir-se como relevante instrumento crítico na medida em que explicitam, não apenas a *causa mortis*, como também a dignidade daquela vida. A tal respeito, prossegue Butler: “[...] se uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida; ela não se qualifica como uma vida e não é digna de nota. A vida já está desenterrada, se é que pode vir a ser enterrada”²⁰⁸.

FIGURA 8 - COVAS ABERTAS NO CEMITÉRIO SÃO LUIZ, ZONA SUL DE SÃO PAULO, QUE HOJE RECEBE VÍTIMAS DE COVID-19



FONTE: Lalo de Almeida/Folhapress.

O direito ao luto público dirige-se, portanto, a essa possibilidade de uma vida ser enterrada. As imagens de centenas de covas sendo abertas, aguardando a chegada dos corpos para serem enterrados, são eloquentes a este respeito. De alguma maneira, elas nos interpelam: haverá covas suficientes para enterrarmos todos os nossos mortos? Haverá forças para que novas covas sejam cotidianamente criadas?

²⁰⁸ *Ibid.*

Nesse sentido, a reivindicação do direito ao luto público, ao mesmo tempo em que busca realizar o reconhecimento do valor político dessas vidas como perdidas, também pretende criar ou estabelecer as condições para que se possa promover a ampliação dos critérios de reconhecimento do humano. Ou seja, ao ser reivindicado, tal direito se realiza enquanto *política de memória*, mas vai além. Como uma prática orientada pela precariedade, sua atuação se volta para o alargamento dos critérios de reconhecimento da vida, de modo que o seu exercício, na mesma medida em que se efetua *em nome* daqueles que perdemos, também aponta para uma abertura na direção de se criar, manter e ampliar as condições para a sua própria reivindicação. Em síntese, ao se realizar, o exercício desse direito busca criar as condições para novas e contínuas realizações, isto é, ao ser efetivado, o direito ao luto se constitui como uma luta por novos direitos.

Assim, a *política de memória* enquanto efeito despossessão é o que permite reivindicarmos o direito a sobrevivermos ao presente, quando, ao falarmos *em nome* daqueles que perdemos, falamos também de nós mesmos. Assim, o ato de rememorar as vidas perdidas para o *negacionismo*, e a impossibilidade de se saber o que de nós, nelas também foi perdido, constitui-se como a condição para persistirmos. Enquanto a *política negacionista* busca apagar esses laços de dependência, ao mesmo tempo em que os explora a níveis extremos de vulnerabilização, no ato de rememoração dessas perdas também está contido uma demanda pelo reconhecimento de nossa vida como passível de ser perdida. Com efeito, o luto público daqueles perdemos para o *negacionismo* pode se constituir como uma maneira de lutar pelo direito de contra ele persistir no presente.

Em outras palavras, as lutas promovidas – e que *persistem* no presente – *em nome* dos corpos que sofreram/sofrem com os processos de desaparecimentos forçados pelo regime militar reverberam nas *políticas de memória* que constituem a nossa experiência na pandemia, na medida em que ambas, cada uma a sua maneira, reivindicam o luto público dessas perdas diante da *negação* da própria precariedade das vidas, sejam aquelas relativas aos efeitos mortíferos da doença no presente, sejam às dirigidas à criação de memórias das vítimas da letalidade do Estado no passado.

Assim, a experiência da *despossessão* que nos permite reivindicar direitos *em nome* dos outros, também promove uma desestabilização em noções muito rígidas das temporalidades do passado, presente e futuro. Se a *política negacionista* opera

por meio da diluição da *memória* coletiva da repressão *pretérita*, a luta levada *adiante* por organizações formadas por sobreviventes e familiares de desaparecidos políticos, fazem do direito ao luto público dessas perdas uma forma de resistir a práticas que ainda *persistem* a nos atravessar no *presente*.

A luta da Comissão de Familiares, dos Grupos Tortura Nunca Mais e do Brasil: Nunca Mais, se inscrevem nessas práticas, ao tornarem o *Nunca Mais* um imperativo político²⁰⁹, como uma maneira de inscrever a *memória* dessas perdas em nossos próprios corpos que, ao falar em nome de um “nós”, fala também em nome daqueles que perdemos. Tal imperativo, por sua vez, reverbera nas manifestações políticas do presente, como no movimento “*Ele não!*”, organizado por mulheres contra a vitória de Bolsonaro nas urnas em 2018²¹⁰, mas que excede e ultrapassa essa demanda eleitoral, ao incorporar o “Ele nunca!” em suas manifestações. Se Bolsonaro jamais escondeu seu apreço pelos ditadores, pela tortura, e por toda forma de violência contra minorias sociais, a reapropriação do “nunca” enquanto imperativo político do nosso tempo, torna-se uma maneira de se opor, não apenas ao bolsonarismo, mas também ao *negacionismo* que tem nele um de seus instrumentos.

Percebe-se, portanto, uma espécie de *reversibilidade temporal* entre passado e presente, quando tomamos o direito ao luto público a partir da experiência da despossessão. Se as fronteiras entre aquilo que passou e aquilo que se passa parecem borradas, na medida em que algo do nosso passado autoritário insiste em se inscrever no presente, as *políticas de memória* como reivindicação que se dá a partir da perda coletiva se constituem, não apenas como uma maneira de promovermos o reconhecimento político das vidas perdidas, mas também como uma forma de mobilizar as lutas por direitos no presente, voltadas à ampliação das condições de sermos reconhecidos.

Se nessa problematização do direito ao luto público o vislumbramos entremeado nas *políticas de memória em nome* daqueles cujas são vidas são consideradas não passíveis de luto, no próximo item buscarei investigar em que medida a reivindicação desse direito se manifesta enquanto uma *política da verdade*, sobretudo nos cenários marcados por estratégias de *falsificação* e *encobrimento* com

²⁰⁹ JELIN, Elizabeth. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. **Cuadernos del IDES**, n. 2, 2003.

²¹⁰ Explorarei mais detidamente essa manifestação no item 5.3.

efeitos mortíferos, próprias do *negacionismo*, seja na sua vertente científica, como em seu viés histórico.

4 PERDA, COMOÇÃO E VERDADE

*Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais,
então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação
dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas*
Judith Butler, *Vida precária*

*Mas se esse estatuto precário pode se converter em
condição de sofrimento, ele também serve como a condição de
capacidade de resposta, de uma formulação da comoção
entendida como um ato radical de interpretação diante de uma
submissão indesejada*
Judith Butler, *Quadros de Guerra*

Conforme mencionei, o direito ao luto público nos situa em processos de *reversibilidade geográfica e temporal*, ao nos lançar às *políticas de memória* feitas em *nome* dos que resistiram à ditadura, como uma maneira de melhor compreender o que se dá no presente em relação ao contexto pandêmico. Assim, neste capítulo partirei das lutas pelo direito à verdade, as quais nos relançarão às reivindicações pelo luto público das vidas perdidas na pandemia.

Partindo das contribuições de Butler a respeito da dimensão crítica da comoção social²¹¹, neste capítulo pretendo investigar em que medida os efeitos mortíferos da *política negacionista* em curso nos reivindicam um tipo de resposta afetiva como forma de responsabilização ética. Nesse sentido, o direito ao luto público pode se constituir como uma *política da verdade*, na medida em que é capaz de exibir estratégias de *encobrimento e falsificação* do *negacionismo* e, a partir disso, permitir a criação de laços que levem em consideração a condição de sermos, ao mesmo tempo, violáveis pelos outros e por eles responsáveis.

²¹¹ BUTLER, Judith. Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade e comoção. In: BUTLER, **Quadros de guerra**, pp. 79-83.

4.1 COMOÇÃO SOCIAL E AS PERDAS QUE NÃO LAMENTAMOS

No capítulo anterior tentei demonstrar em que medida a desposseção é o que nos permite reivindicar direitos *em nome* dos outros, e, mais especificamente, é o que torna possível exercitarmos o direito ao luto público *em memória* das perdas que nos constituem e nos desconstituem de nós mesmos. Neste capítulo, buscarei investigar as relações entre a experiência da *comoção* pública e os compromissos éticos que dela emergem, levando em consideração essa problematização do luto como uma luta por direitos.

A desposseção, como dito, provém da condição de vulnerabilidade dos corpos que, ao mesmo tempo em que nos liga aos outros na formação de uma comunidade política, nos descentra e nos desloca de nós mesmos. A comoção, por sua vez, também advém daquela condição de estarmos expostos uns aos outros, o que implica, mortalidade e violência, mas também agência e luta política, a partir da dor e do sofrimento dos outros e de nós mesmos.

[...] Esse “defrontar-se com” é uma das modalidades que define o corpo. E, no entanto, essa alteridade invasiva com a qual o corpo se depara pode ser, e com frequência é, o que anima a relação a esse mundo. Essa reação pode incluir um amplo espectro de emoções: prazer, raiva, esperança, para citar apenas algumas.²¹²

Nesse sentido, ao situar a vulnerabilidade do corpo no centro do debate político, Butler procura pensar as conexões éticas a partir de nossas reações afetivas ao mundo, distante, como dito, de um cálculo racional e utilitário, e mais próximo da capacidade de nos comovermos com a dor e a perda que nos formam enquanto comunidade política. No livro *Quadros de Guerra* a autora explicitou as maneiras pelas quais nossa comoção é regulada pelos *quadros* que fazem com que determinadas mortes ocorridas naquele contexto sejam lamentadas e outras não. Apesar de se referir a cenários distintos, minha hipótese é que os *quadros* que regulavam/regulam nossa sensibilidade política quanto aos casos de tortura, morte e desaparecimento dos corpos que ofereceram resistência à ditadura militar, podem nos ajudar a

²¹² BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 58.

compreender a regulação da comoção social quanto às vidas perdidas para a Covid-19.

Em sua leitura de Talal Asad a respeito da repulsa moral que sentimos somente diante de determinadas mortes, Butler toma como exemplo as distinções morais que fazemos ao nos defrontarmos com as mortes perpetradas pelo Estado numa guerra e àquelas cometidas pelos grupos insurgentes. Segundo a autora, no primeiro caso, consideramos aquela morte triste e, até mesmo passível de luto, mas não radicalmente injusta, uma vez que a atuação do Estado é por nós legitimada. No segundo caso, os insurgentes são considerados ilegítimos e, assim, nossa comoção não será da mesma ordem²¹³.

Guardadas as diferenças de cada caso, tal análise a respeito da comoção diante das mortes daqueles considerados inimigos pelos EUA parece servir para a compreensão dos *quadros* regulatórios da comoção social a respeito das vidas perdidas para o regime militar e para a Covid-19. Se no presente uma das estratégias do *negacionismo* consiste em criar uma espécie de *realidade* na qual, apesar das milhares de mortes ocorridas no mundo inteiro, o vírus é visto como inofensivo e a doença é tida como uma “gripezinha”²¹⁴; em relação à ditadura militar, o *negacionismo histórico* se refere à reinvenção do passado autoritário no qual a violência, ou era inexistente, ou era justificada, porque realizada contra os marginais ou inimigos da própria nação.

O que está em jogo em tais estratégias se refere à criação de zonas invivíveis, altamente povoadas por corpos, cujas perdas não devem gerar nenhuma comoção, posto que nunca, de fato, ocorreram. A tal respeito, Butler aponta que,

²¹³ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 68.

²¹⁴ 2 MOMENTOS em que Bolsonaro chamou covid-19 de “gripezinha”, o que agora nega. **BBC News Brasil**, 27 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55107536>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuar a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral.²¹⁵

Como argumentei, é parte da estratégia *negacionista* encobrir o seu próprio exercício. Por meio da negação da própria precariedade da vida, ela constitui um sujeito unicamente responsável por si mesmo, que surge do repúdio da interdependência, da despossessão e da vulnerabilidade dos corpos. De outro lado, para Butler, o luto público promovido por essas manifestações busca incidir exatamente nesse *quadro* que regula nossa capacidade de *comoção* e *indignação* moral às perdas que nos constituíram no passado e que persistem a nos constituir no presente.

Assim, enquanto no contexto estadunidense, a partir do qual escreve Butler, o inimigo é posto na imagem do terrorista estrangeiro, no Brasil ditatorial houve a constituição da figura do “inimigo interno”, em torno do qual se mobilizou todo o aparato repressivo do Estado. Em 1968 é publicado o Decreto-lei 314 que institucionaliza a Doutrina de Segurança Nacional, e que tinha como objetivo identificar e eliminar qualquer ameaça ao regime. O “inimigo interno”, portanto, é fruto dos *quadros* da ditadura que não apenas atuavam pela via da repressão, mas também regulavam a capacidade de *comoção* da população, criando nela sensações distintas de obrigação social. Segundo Queiroz,

[...] essa obrigação social entrava nas subjetividades por meio de notícias que não diziam explicitamente sobre as torturas e os desaparecimentos, que eram ocultados. No entanto, falavam sobre mortes e tiroteios. No processo, difundia-se a percepção social acerca da importância das ações estatais para o combate do inimigo interno.²¹⁶

²¹⁵ BUTLER, **Vida precária**, p. 54.

²¹⁶ QUEIROZ, Da ditadura ao tempo presente, p. 114.

Se, para Butler, nossa capacidade de comoção é regulada, entre outras coisas, por um aparato midiático²¹⁷ capaz de nos (des)sensibilizar a respeito das mortes que merecem ser lamentadas e das vidas que são *dignas* de proteção, é possível observamos as operações desses *quadros* que nos constituíram no regime militar – e que persistem no presente – a partir de critérios de segregação: “de um lado, os cidadãos de bem”, do outro, “os perigosos comunistas”, e, como garantia da paz social, as formas de segurança nacional. A máquina central, forte e efetiva na conservação dos bons costumes, da família brasileira, da propriedade e do Estado”²¹⁸.

Essa regulação de nossa capacidade de resposta em relação às estratégias de precarização da vida torna-se elemento central, sobretudo em regimes autoritários, na medida em que o luto público, segundo Butler, “[...] possui enorme potencial político [...]”²¹⁹. Enquanto manifestação de indignação diante de uma injustiça ou uma perda irreparável, como nos casos de tortura e desaparecimento dos corpos assassinados pela ditadura, a regulação da comoção se constitui como um dos elementos centrais para que se não se busque a responsabilização dessas violações.

“Se estamos falando de luto público ou de indignação pública”, Butler argumenta, “estamos falando de repostas afetivas que são fortemente reguladas por regimes de força e, algumas vezes, sujeitas à censura explícita”.²²⁰ Assim, aquilo para o que a autora apontava em 2009 a respeito da guerra, foi também promovido décadas antes na ditadura militar brasileira, que compreendia a si mesma como um exército em guerra contra o inimigo interno, cujo corpo torturado e desaparecido não era passível de comoção, tampouco de luto.

No item anterior, argumentei que as imagens das valas coletivas abertas no contexto da pandemia e a Vala Clandestina de Perus descoberta na década de 1990 se relacionam por processos de *reversibilidade temporal*, de modo a iluminar essa persistência de práticas autoritárias no presente caracterizado pela *política negacionista*, tanto em seu viés científico, como no histórico. Por sua vez, aquele *quadro* que põe em movimento práticas que constituem a figura do inimigo interno,

²¹⁷ A este respeito, afirma Butler: “[...] Em um nível mais geral, o problema diz respeito à mídia, na medida em que só é possível atribuir valor a uma vida com a condição de que esta seja perceptível como vida, mas é apenas de acordo com certas estruturas avaliadoras incorporadas que uma vida se torna perceptível.” BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 82.

²¹⁸ QUEIROZ, Da ditadura ao tempo presente, p. 114.

²¹⁹ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 66.

²²⁰ *Id.*

também salienta essas relações entre *passado* e *presente*, na medida em que uma das maneiras do *negacionismo* se efetivar é por meio da “interdição ao passado”²²¹. Desse modo, blinda-se a sensibilidade política em relação às práticas de violência, tortura e desaparecimento de corpos promovidas pelo Estado, ao mesmo tempo em que se busca legitimar a atuação do regime, como maneira de regular a comoção social em relação àquelas perdas que se encontram na própria *fundação* do nosso Estado Democrático de Direito.

Assim, ao tematizarmos o direito ao luto público a partir da experiência constitutiva da perda, podemos perceber que, naquele momento de *fundação* do regime democrático, encontram-se também práticas voltadas à gestão de precariedade da vida, cujas operações se voltavam à classificação daquelas perdas como não passíveis de lamentação e de luto. Isto é, a *negação* do reconhecimento dessas vidas como humanas e, portanto, como passíveis de luto, demonstra que na *fundação* do novo regime, existe um outro elemento, o qual, segundo Butler, nos é inescapável. “Ninguém escapa”, afirma a autora, “da dimensão da condição precária da vida social – ela é, podemos dizer, a articulação da nossa **não fundação**”²²². O direito ao luto público, ao evidenciar as estratégias *negacionistas* que buscam entregar à morte determinadas formas de vida, também torna evidente que aquele momento de *fundação* do regime democrático se refere também a nossa *não fundação*.

Utilizo o termo *fundação*, na esteira do que propõe Butler em *Contingent Foundations*²²³, ao argumentar que os fundamentos da ação política, ou mesmo da democracia, não se referem a algo fixo e estável ou a entidades pré-concebidas, como um ideal de sujeito racional capaz de celebrar um pacto *fundador*. Os fundamentos, segundo a autora, tratam-se de momentos contingentes formados por relações muito específicas, constituindo-se, portanto, como um de seus resultados. Desse modo, se um dos aspectos da constituição do nosso regime democrático diz respeito às *perdas* dos corpos que resistiram ao autoritarismo militar, em nossa *fundação* se encontram

²²¹ TELES, Edson; QUINALHA, Renan. O alcance e os limites do discurso da “justiça de transição” no Brasil. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 49.

²²² BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 131, grifo meu.

²²³ BUTLER, Judith. *Contingent Foundations*. In: BUTLER, Judith; BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla; NICHOLSON, Linda (Orgs.). **Feminist Contentions**: a philosophical exchange. New York: Routledge, 1999, pp. 35-58.

essas mortes consideradas não passíveis de luto, enquanto um dos efeitos da *política negacionista*. Não se trata, portanto, de conceber essa *fundação* como um momento originário ou de superação completa do que lhe antecedeu, mas de compreendê-la enquanto uma formação contingente, a partir da qual novas demandas ético-políticas podem ser feitas, como a própria reivindicação do direito ao luto público.

Assim, muito embora a *política negacionista* tenha operado para *encobrir* os corpos, fazendo-os desaparecer desse momento de *fundação* do regime democrático, ao se ter em consideração a experiência da perda, percebe-se que algo de nós também se perdeu naqueles que desapareceram, de tal maneira a apontar, não para um fundamento último, mas para a própria *negação da precariedade* enquanto aquilo que nos articula como comunidade política. Com isso não quero afirmar que nesse momento se inaugura essa *política negacionista* que opera pela *negação* da precariedade, mas que ele é dos sintomas desse poder em nossa realidade, o qual nos auxilia num diagnóstico do presente.

Desse modo, ainda que falemos em *fundação* ou *fundamento*, a própria experiência da despossessão e da perda ressignificam qualquer noção transcendental e a-histórica que se busque atribuir a tais termos ou momentos de nossa constituição política. Assim, é possível argumentar, na esteira de Butler, que a experiência da perda coletiva daqueles que resistiram ao regime militar, e das reivindicações do luto público de suas vidas que se seguiram no contexto democrático, problematiza qualquer ideal de acordo *fundador* do novo regime, ao mesmo tempo em que nos convoca a um tipo de responsabilidade fundamentada na precariedade da vida, enquanto um laço que articula a nossa *não fundação*.

Um dos elementos jurídicos que constituem esse *quadro* regulatório da comoção social em torno da violência perpetrada pelo Estado se refere à lei de anistia. Por meio dela se buscou equiparar as práticas dos agentes estatais com aquelas utilizadas pelos militantes que se insurgiram contra o regime, ganhando, no contexto de transição democrática, o sentido de um “pacto fundador da nova república”²²⁴. Entretanto, tal equiparação legal tornava impassível de punição a violência do Estado, ao mesmo tempo em que servia como justificativa para o não reconhecimento do valor

²²⁴ TELES, Janaína de Almeida. Superando o legado da ditadura militar? A Comissão da Verdade e os limites do debate político e legislativo no Brasil. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs). **Espectros da ditadura: da Comissão Nacional da Verdade ao bolsonarismo**, São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 249.

político daquelas vidas perdidas para o regime militar. Assim, a lei de anistia, de um lado, aparece como um pacto *fundador* da nova república celebrado por sujeitos racionais e, de outro, encobre a experiência da perda coletiva que marca a *não fundação* do novo regime.

Nesse sentido, enquanto pacto *fundador*, a lei de anistia implicou na desresponsabilização do Estado, ao anistiar os agentes do regime militar, tornando legítima aquela atuação contra os chamados “inimigos de Estado”. Entretanto, é da consideração daquelas vidas como perdidas que as demandas pelo luto público se formaram, como uma maneira de produzir um tipo de obrigação ética distinta daquela firmada pela lei, e que toma a precariedade da vida como ponto de fundamentação.

Diversos mecanismos jurídicos e políticos foram implementados como uma maneira de confrontar esse passado autoritário²²⁵ e, diante de alguns deles, Bolsonaro figurava como uma das forças que buscava frear ou impedir tais avanços democráticos. Ainda no governo Lula, em 2005, as buscas pelos corpos desaparecidos pela ditadura foram retomadas, não são tensões políticas e jurídicas²²⁶, na medida em que o aparecimento público desses corpos parece constituir uma *verdade* insuportável de nosso passado recente. Bolsonaro, à época deputado federal, pendurou um cartaz na porta do seu gabinete parlamentar, no qual dizia: “Desaparecidos do Araguaia – Quem procura osso é cachorro”. Em discurso na Câmara dos Deputados em 11/03/2009, Bolsonaro disse:

²²⁵ Uma das tentativas de confrontar esse passado autoritário, por sua vez, se deu por meio da publicação da Lei 12.528/2011 que criou a Comissão Nacional da Verdade (CNV), instalada em 2012, “[...] com a finalidade de esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas no período fixado [...], a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional”. Existe, portanto, na instalação da CNV o ímpeto de buscar ter acesso às verdades de nosso passado autoritário que se apresenta no presente sob o signo da interdição, como um dos sintomas de nossa transição democrática ter se dado sob a “tutela militar”. TELES, J., *Superando o legado da ditadura militar?*, pp. 255-266; Fruto da sentença no Caso Gomes Lund e Outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil, proferida em 2010 pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), a CNV ao mesmo tempo em que promoveu uma *política da verdade* e de reconhecimento dos corpos torturados e desaparecidos pelo regime ditatorial, de um lado, operou nos limites da reconciliação nacional, estabelecidos pela lei de anistia de outro. CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Gomes Lund (e outros) vs. Brasil ("Guerrilha do Araguaia")**. Juiz *ad hoc*: Roberto de Figueiredo Caldas, 24 de novembro de 2010. Disponível em: < https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2021.

²²⁶ Em entrevista concedida à historiadora Janaína de Almeida Teles por Suzana Keniger Lisboa, representante dos familiares dos mortos e desaparecidos na CEMDP em 2005: “[...] o governo Lula esvaziou a Comissão Especial e não cumpriu a promessa de abrir os arquivos da ditadura militar. O pouco poder que tínhamos nos foi retirado. O governo não abriu os arquivos, não esclareceu as mortes e desaparecimentos, ou seja, como morreram, onde foram enterrados e a autoria dos crimes”. TELES, J., *Superando o legado da ditadura militar?*, p. 234.

[...] o Governo está preparando agora uma equipe para ir ao Araguaia, a fim de buscar os ossos dos marginais que combateram os militares [...]. Não existem mais ossos, Presidenta. Vocês foram para lá pegar em armas financiados por Cuba e morreram em combate. E quem morreu em combate e foi enterrado em cova rasa, os porcos comeram os ossos. Tenho pena dos porcos, mas nada além disso. Comeram os ossos! [...] ²²⁷.

As falas públicas de Bolsonaro e a persistência dessas práticas autoritárias no presente explicitam as estratégias por meio das quais o humano aparece exatamente como condição de ser reconhecido, o qual atribuirá a uma vida a qualidade de ser passível de comoção e de luto. Nelas, verifica-se uma contraposição entre a vida humana e àquelas dos “marginais”: a primeira, *digna* de proteção jurídica, as outras, reduzida ao inorgânico, aos “ossos”, que nas manifestações de Bolsonaro sempre aparecem ligados a formas de vida não humanas (cachorros e porcos). Trata-se de um discurso que não cessa de operar a partir de distinções binárias entre vida orgânica e inorgânica, humana e animal, digna e indigna – distinções que, como busquei demonstrar, são problematizadas pelo contemporâneo, na medida em que a pandemia de Covid-19 explicitou as experiências de despossessão e interdependência pelas quais somos, continuamente, feitos e desfeitos.

As vidas daqueles que lutaram contra a regime ditatorial, dos corpos marcados pela tortura e daqueles que sofreram com processos de desaparecimento forçado constituem, assim, o exterior constitutivo desses *quadros* de inteligibilidade de uma vida tida como humana e, portanto, *digna* de proteção. Trata-se daquelas zonas de abjeção imensamente povoada de corpos, para as quais são empurradas vidas consideradas inumanas e que, todavia, funcionam como condição de possibilidade do humano. Com efeito, as vidas daqueles tidos como “inimigos internos” pelo regime totalitário são constituídas exatamente no limite desses *quadros* oficiais que moviam os critérios de reconhecimento de um corpo como humano e, portanto, passível de comoção, e daquele que poderia ser torturado e assassinado pelo regime, sem qualquer tipo de responsabilização.

A comoção social no que toca às vidas torturadas, assinadas e desaparecidas pelo regime militar não se refere, assim, à mera disposição humana diante do

²²⁷ CONGRESSO NACIONAL. Câmara dos Deputados. **Discurso do(a) Deputado(a) JAIR BOLSONARO, PP-RJ em 11 de março de 2009 às 10:02**. Sessão 031.3.53.O. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=031.3.53.O&nuQuarto=32&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:02&sgFaseSessao=BC&Data=11/03/2009&txApelido=JAIR%20BOLSONARO,%20PP-RJ>>. Acesso em: 13 jun. 2021.

sofrimento desses corpos. De fato, a própria condição de estarmos expostos uns aos outros é o que permite a nossa comoção diante de sua dor. Todavia, tal comoção não se trata de algo natural, mas é regulada e controlada por esses *quadros* no interior dos quais foram essenciais alguns dispositivos jurídicos. Tanto a doutrina de segurança nacional, que criou continuamente a figura do inimigo interno enquanto corpo passível de ser torturado e morto pelo regime, como a própria lei de anistia, que tornou a violência do Estado não passível de punição, constituem-se como elementos fundamentais para fazer com que essas perdas desapareçam dos *quadros* que permitem o reconhecimento de uma vida.

Fazer aparecer, portanto, os corpos que sofreram com processos de desaparecimento forçado se torna uma maneira de resistir a essas práticas que se encontram na *não fundação* do nosso regime democrático, e que persistem a nos atravessar por meio de estratégias *negacionistas* no presente, que se utilizam do humano como critério de reconhecimento dos corpos contra os quais a violência se torna impassível de punição. Criar condições para que essas perdas apareçam exige, para Brandão,

[...] a abertura de todos os arquivos da ditadura. Inclui também a localização e a identificação dos restos mortais de nossos desaparecidos. Inclui ainda a necessidade de assumirmos enquanto comunidade política que não há reconciliação possível sem reconhecimento, o que requer não apenas medidas de reparação e de verdade histórica, mas também a rejeição de continuarmos vivendo uma sociedade que aceita e produz a violência de Estado *como se não fosse crime*.²²⁸

Uma vez que o acesso aos arquivos históricos da ditadura se deu de maneira limitada, ou mesmo inexistente²²⁹, a reconstrução das *verdades* a respeito das

²²⁸ QUEIROZ, Da ditadura ao tempo presente, p. 135.

²²⁹ Segundo a advogada criminalista Rosa Maria Cardoso da Cunha, que presidiu a CNV no ano 2015, “Ainda durante o funcionamento da CNV, muitos militares esquivaram-se de depor da CNV alegando doenças ou internações hospitalares. Mediante seus comandos recusaram-se a entregar documentos comprobatórios das graves violações praticadas e negaram a prática de tortura e assassinatos em instalações militares e outros locais de violência e extermínio que, inclusive, já tinham sido objeto de investigação e reparação pela Comissão de Anistia”. CUNHA, Rosa Maria Cardoso de. Comissão Nacional da Verdade: impulso à redemocratização ou fator de retrocesso. In: TELES; QUINALHA, **Espectros da ditadura**, p. 191. Além disso, em novembro de 2014, durante os processos de produção da CNV, a interdição ao passado autoritário promovida por alguns integrantes das Forças Armadas veio à tona. Naquele ano foram encontrados no Hospital Central do Exército (HCE) documentos relativos a presos políticos na época da ditadura militar. PLATONOW, Vladimir. CNV pede providências sobre documentos encontrados em hospital do Exército. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 15 nov. 2014. Editorial Direitos Humanos. Disponível em:

circunstâncias daquelas violações é capaz de demonstrar o jogo entre o *verdadeiro* e o *falso* que a *política negacionista* põe em funcionamento. Primeiro, opera pela *negação* da vulnerabilidade do corpo que é torturado, assassinado e desaparecido; depois, pelo *encobrimento* e *apagamento* dos efeitos de sua atuação dirigida à precarização extrema daquelas vidas por meio do *negacionismo histórico*.

Mais do que desvelar *toda a verdade* existente no passado, a reivindicação do direito ao luto público dessas perdas que, embora tenham ocorrido, permanecem sob o signo da *incerteza* e da *suspeição*, explicita uma das maneiras pelas quais o acesso àquilo que nos precedeu é sempre precário, parcial e incompleto. De tal diagnóstico, todavia, não se conclui que o acesso ao passado deva ser interditado por completo, sobretudo diante das práticas de terrorismo perpetradas pelo próprio aparato estatal. Impõe-se, de outro lado, a *responsabilização* por se manter as condições para ampliar os modos de aparição das *verdades históricas* que não cessam de nos atravessar no presente, como uma maneira de nos *comovermos* diante de nossas perdas²³⁰.

Não se trata, neste caso, de desvendar o passado como de fato aconteceu, mas de criar as condições pelas quais podemos nos contrapor aos mecanismos que regulam nossa capacidade de *comoção*. Se aquelas perdas são tidas como não lamentáveis, a luta dos sobreviventes, familiares e militantes pelo *direito à verdade* se constitui como um modo de conferir reconhecimento político àquela vida, tida como inumana e, por isso, não enlutável.

Ao demonstrar os aparatos que tomavam aqueles corpos como inimigos internos, explicita-se as estratégias que fazem com que nos responsabilizemos pelas vidas que merecem ser lamentadas, e nos desresponsabilizemos pelas perdas não

<<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-11/cnv-pede-providencias-sobre-documentos-encontrados-em-hospital-do>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

²³⁰ Isso é o que parece ter acontecido no decorrer dos trabalhos realizados pela CNV quando, a despeito de haver um comprometimento de seus membros pela “revelação” de “toda a verdade”, tal ato ganha sentidos muito específicos ao serem lidos partir da vulnerabilidade do corpo e dos laços de responsabilidade que emergem a partir da comoção social e política. Segundo a antropóloga Desirée Azevedo que acompanhou os trabalhos da comissão: “A reunião, mantendo o mesmo caráter de audiência, foi marcada pela obsessão de cada fala em demarcar pontos ignorados (ou assim considerados) e que devem se tornar objeto de investigação, sob pena de comprometer a “revelação” de “toda a verdade”. No entanto, essa ideia de toda a verdade me parece estar sustentada em três pontos específicos: o **reconhecimento** (de uma vítima, grupo de vítimas, **dor**, **perda**, etc), a reparação e a **responsabilização**”. AZEVEDO, Memórias do esquecimento, p. 96. Assim, é possível interpretar as conclusões de Azevedo a respeito dos debates da CNV como um modo de resistir ao *negacionismo* histórico que busca, não apenas interditar o passado, mas nos dessensibilizar em relação ao presente.

passíveis de luto, no interior dos quais existem disputas em torno das *verdades* históricas. A este respeito, Butler argumenta que

[...] Talvez essa **responsabilidade** só possa começar a ser internalizada por meio de uma **reflexão crítica** a respeito das normas excludentes de acordo com as quais são constituídos os campos de possibilidade do reconhecimento, campos que são implicitamente invocados quando, por um reflexo cultural, lamentamos a perda de determinadas vidas e reagimos com frieza diante da morte de outras.²³¹

De acordo com Butler, na esteira de Foucault, a produção dessas verdades – como um dos efeitos da *crítica* – bem como os atos de *responsabilidade* delas decorrentes, não se dão por meio de cálculos racionais voltados a escolher as vidas que não são passíveis de luto, de modo a nos desresponsabilizarmos por elas. Quando a lei de anistia equiparou as violências cometidas pelos agentes de Estado às práticas daqueles que lhe ofereceram resistência, ela se constituiu como instrumento por meio do qual a *política negacionista* pôde se efetivar, na medida em que nos desincumbiu da responsabilidade de apurar a *verdade* histórica a respeito das circunstâncias em que ocorreram as violências perpetradas pelo regime.

Se, do ponto de vista formal e discursivo, a lei emerge com o discurso da reconciliação nacional, quando lida a partir da vulnerabilidade desses corpos torturados, mortos e desaparecidos, no ato de *não fundação* do regime democrático encontra-se justamente essa experiência de perda coletiva, bem como as condições para reivindicarmos do direito ao luto público dessas vidas desqualificadas como vivíveis.

Assim, a lei de anistia, como pacto fundador da nova república, não representa esse momento de *superação* das práticas autoritárias, na medida em que nessa *não fundação* defrontamo-nos também com a *desposseção* forçada daqueles que resistiram ao regime que nos precedeu, tidos como inimigos internos de um Estado em guerra permanente. Portanto, esse dispositivo jurídico é um dos elementos que perfazem a substituição do regime anterior, de um lado; e de outro, ele serviu para *encobrir* a experiência coletiva da perda que marca nossa comunidade política, cujo luto público encontrava-se interdito justamente em razão do seu discurso

²³¹ BUTLER, **Quadros de guerra**, pp. 61-62, grifo meu.

pacificador, que operava na regulação da *comoção* social e responsabilização política por aquelas vidas.

Se no contexto da pandemia a interdição ao luto público de nossas perdas é um dos efeitos da *política negacionista*, tal proibição é um aspecto constitutivo de nossa comunidade política, quando se tem em consideração as estratégias *encobrimento* e *apagamento* das vidas que resistiram ao autoritarismo, na luta pela democratização. Desse modo, a reivindicação do direito ao luto público dessas vidas se constitui como uma maneira de trazer, novamente, à superfície, aquilo que o *negacionismo* busca apagar, como uma forma de renegociar os termos da comoção social, ao modo como se davam as mobilizações das “[...] fronteiras entre os que sofrem e os que se sensibilizam com as vidas perdidas para a ditadura, empreendimento que então movia as atuações por MVJ, [e que] remete à história das disputas políticas pelo passado e suas memórias [...]”²³².

Assim, o luto público dessas vidas que resistiram ao autoritarismo militar brasileiro constitui-se como uma maneira de exibir as estratégias do *negacionismo histórico* que persistem a nos atravessar no presente, sobretudo no governo de Bolsonaro, em que as buscas pela reconstrução histórica como manifestação do *direito à verdade* foram sendo, progressivamente, minadas²³³. Aliado a isso, o mesmo *negacionismo* foi capaz de articular, novamente, as demandas de parcela da população de retornar ao regime anterior, como se observa em manifestações políticas recentes, convocadas pelo próprio governo, e que reivindicam a intervenção militar, a implementação do Ato Institucional n. 5 (AI-5) e o fechamento das instituições democráticas.

Enquanto a reivindicação do direito ao luto público busca questionar os *quadros* que regulam a comoção social diante de nossas perdas, tais manifestações políticas de conteúdo autoritário operam exatamente pelo estabelecimento de classificações e distinções das vidas que devem ser valorizadas em detrimento daquelas que representam uma ameaça à própria vida. Se é próprio do *negacionismo histórico* definir os critérios pelos quais se pode ter acesso ao passado, as lutas pelo

²³² AZEVEDO, Memórias do esquecimento, p. 62.

²³³ CATEB, Caio; OSMO, Carla; FRANCO, Paula; *et al.* A comissão especial sobre mortos e desaparecidos políticos e a comissão de anistia no primeiro ano de governo Bolsonaro. *In*: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, pp. 271-308.

direito à verdade se tornam uma maneira de se encontrar em nossa *não fundação*, não uma *verdade reconciliada*, mas as condições por meio das quais se definiu a vida humana e *digna* de proteção, em relação ao inimigo interno tido como abjeto, cujo corpo deve ser desaparecido.

Se nessa problematização do direito ao luto ele se manifesta enquanto um modo de se contrapor às estratégias de *encobrimento e falsificação* da política negacionista, ele pode ser capaz de nos auxiliar na compreensão de algumas manifestações políticas do presente, as quais, muito embora se utilizem do vocabulário dos direitos e da democracia, acontecem como uma forma de legitimar a continuidade da *política negacionista* contemporânea, conforme tratarei no capítulo 5. No próximo item, contudo, buscarei analisar os efeitos das manifestações recentes que se deram no contexto da pandemia contra o *negacionismo científico*, o qual insiste na regulação da comoção social, bem como na limitação das possibilidades de responsabilização em relação às perdas que nos constituem como comunidade política.

4.2 O DIREITO AO LUTO COMO UMA POLÍTICA DA VERDADE

Diferente de uma concepção que tome a transição para o regime democrático a partir de um pacto *fundador* celebrado entre sujeitos autônomos e racionais, essa tematização do direito ao luto evidencia que nesse momento de *não fundação*, encontramos uma experiência de desposseção forçada daqueles que resistiram ao regime, e da interdição do luto público dessas mortes. Nesse sentido, é possível falarmos da constituição de sujeitos marcados pela vulnerabilidade e pela perda, mas que aponta na direção de uma abertura para lutas por direitos, como uma *política da verdade*²³⁴ do nosso tempo.

²³⁴ Na conferência *O que é a crítica?* Foucault assim disse que ele denominou de *política da verdade*: “[...] Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade: pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função ao desassujeitamento no

Se para se efetivar o *negacionismo* atua para *encobrir* as perdas daqueles que resistiram à ditadura militar, constituindo essas mortes como não passíveis de comoção, tais vidas aparecem como já perdidas antes mesmo de virem à óbito. Trata-se de um dos efeitos da *política negacionista* que, nesse caso, encontra na lei de anistia um modo de legitimar a violência de Estado contra essas vidas tidas como não humanas, e de regular a comoção social em torno dessas mortes. Desse modo, a interdição às *verdades históricas* serve à constituição de uma outra *verdade* em relação a essas vidas, compreendidas como inumanas e, portanto, não passíveis de luto.

Tanto em sua vertente histórica, como na científica, o *negacionismo* se utiliza de estratégias de *encobrimento* e *falsificação* das mortes por ele causadas, como uma maneira de legitimar suas práticas e de prosseguir em seu exercício. Para isso, regula a capacidade de nos comovermos e de nos responsabilizarmos por meio de mecanismos que impedem o reconhecimento dessas vidas como humanas. Ao *negar* a vulnerabilidade corpórea, esse modo de atuação do poder legitima a perda de determinadas vidas, justamente porque não as compreende como aspecto constitutivo da realidade política. Por sua vez, a reivindicação do direito ao luto público busca exhibir esses jogos entre *verdadeiro* e o *falso*, e trazer à superfície a experiência da perda como uma *verdade* de nossas interações sociais. Isto é, o fato de sermos feitos e desfeitos uns pelos outros, e que exige um tipo de responsabilização que questione as injunções biopolíticas e neoliberais do *negacionismo*.

Assim, se a *política negacionista* se orienta por uma ética de responsabilização individual de cada um apenas por sua *própria* vida, ao mesmo tempo em que legitima e justifica a perda de outras tidas como não humanas, o luto público pode operar como uma *política da verdade*, na medida em que busca

jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.”. FOUCAULT, Michel, O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, v. 82, pp. 35-63, 1990, p. 5. Assim, se a *política negacionista* se utiliza de práticas que regulam a comoção social, ao mesmo tempo em que legitima sua violência, elas servem à constituição de determinadas vidas como não humanas e abjetas, e que, por isso, podem ser expostas ao risco e à morte. A figura do “inimigo interno” tem esse sentido de verdade que permite a desumanização dessa vida, considerada perdida antes mesmo de vir a óbito. Muito embora tal figura não seja utilizada para justificar as vidas perdidas para a Covid-19, em relação a essas observamos estratégias semelhantes que buscam legitimar essas mortes, por meio da regulação da comoção social, como tentarei demonstrar a seguir. Assim, se a *política negacionista* opera pela *negação* da vulnerabilidade corpórea, o direito ao luto público, como uma *política da verdade*, busca explicitar os laços pelos quais somos feitos e desfeitos pelos outros e, com isso, articular novas relações ético-políticas que questionem essa distribuição desigual da condição de ser humano e, portanto, enlutável.

promover o reconhecimento das experiências da perda e da desposseção como um laço a partir do qual outras relações ético-políticas podem emergir. Nesse sentido, se a *política negacionista* atua pela *negação* da precariedade da vida, o direito ao luto público, como uma *política da verdade*, orienta-se para a criação, manutenção e ampliação das condições de uma vida ser reconhecida com humana e, portanto, vivível.

Desse modo, esse direito se constitui como uma maneira de trazer à superfície os efeitos dessa *política negacionista* em curso, por meio da qual os corpos são empurrados para fora dos *quadros* que tomam as vidas como vivíveis, constituindo uma zona imensamente povoada de seres abjetos, cujas mortes não são lamentadas e cujas vidas não são tidas como perdidas. O seu exercício, nesse sentido, configura-se como uma crítica ao presente marcado por estratégias de *encobrimento* e *apagamento* como maneiras de regular a comoção social diante das milhares de perdas causadas pela Covid-19.

Se para Butler a *práxis* da crítica se refere, entre outras coisas, à possibilidade de exibirmos os critérios que nos constituem no presente e, a partir disso, podermos questionar²³⁵ esses próprios mecanismos que operam na distribuição diferencial da qualidade de humano, o luto público das vidas perdidas para a Covid-19 realizado nas areias de Copacabana pode ser compreendido como uma espécie de crítica ao presente. Isto é, ao atuar *em memória* daqueles cujas vidas foram perdidas para a doença, tal manifestação busca chamar atenção para essas zonas invivíveis e inóspitas, constantemente criadas pela *política negacionista*, as quais ela mesma busca constantemente apagar.

FIGURA 9 - ATIVISTAS DA ONG RIO DE PAZ EM EQUIPAMENTOS DE PROTEÇÃO CAVAM SEPULTURAS NA PRAIA DE COPACABANA PARA SIMBOLIZAR OS MORTOS PELA DOENÇA DO CORONAVÍRUS (COVID-19)

²³⁵ BUTLER, O que é a crítica?, p. 169.



FONTE: Pilar Olivares/Reuters.

Embora não se assemelhe às mobilizações em massa que lutam por direitos, essa ação plural foi capaz de *fazer aparecer* aqueles corpos que foram vítimas da pandemia, mesmo que os seu sepultamentos não tenham ali ocorrido. Com efeito, é possível sugerir que a imagem dos túmulos com bandeiras do Brasil – um dos símbolos apropriados pelo bolsonarismo – promove uma *política da verdade* a respeito do presente. Se o *negacionismo* busca apagar as mortes por meio dos enquadramentos oficiais, essa reivindicação do direito ao luto público cria em Copacabana aquilo que Butler, em sua leitura de Hanna Arendt, diz a respeito do “espaço de aparecimento”²³⁶.

Ao retomar tal expressão arendtiana, Butler quer se referir às manifestações políticas das últimas décadas que tomaram as ruas e praças das cidades como espaço de aparecimento. Nesse contexto, o espaço público torna-se tanto a condição para que esses corpos apareçam uns para os outros, como também o resultado daquelas ações plurais que passam a agir coletivamente naquela localidade. Segundo Butler, ao mesmo tempo em que o espaço e a localização são criados pela ação plural, eles “são também aquilo pelo que lutamos, especialmente quando a luta política é por

²³⁶ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 82.

alimento, empregabilidade, mobilidade e acesso às instituições”²³⁷. Lutas, portanto, por apoios e equipamentos voltados à nossa capacidade de sobrevivência, os quais parecem ser demandados nessa manifestação política.

De fato, a autora se refere a contextos muito específicos nos quais há uma pluralidade de corpos reunidos no espaço público, que funciona tanto como aquilo que oferece suporte a essas ações plurais, como também aquilo pelo que elas lutam. Assim, o próprio caráter público desses espaços é disputado, questionado e ressignificado pela performatividade dos corpos que se unem em aliança. Para Butler, as ações coletivas agregam “[...] o próprio espaço, congregam a calçada, organizam e animam a arquitetura [...]”²³⁸, e, do mesmo modo, acrescentaria, a praia de Copacabana. Assim, essa se constitui enquanto um elemento de disputa dessa manifestação, que promove uma *política de memória e da verdade* das perdas causadas pela *política negacionista*, sobretudo num momento em que, tanto o espaço público, como as manifestações sociais se encontram num processo de ressignificação política, em razão do contágio e da contaminação viral.

Se em *Corpos em aliança* Butler busca repensar o conceito de espaço de aparecimento arendtiano a partir de uma especial consideração às dimensões corporais da ação, também é verdade que a autora estava se referindo aos eventos pré pandêmicos nos quais participavam uma multidão ou, pelo menos, uma coletividade de sujeitos que se reuniam no espaço público²³⁹, o qual era constituído justamente pela performatividade dos corpos que se uniam em aliança política.

É certo que já em 2015 Butler alargava o sentido de manifestações políticas para incluir tanto aqueles que apareciam no espaço público como aqueles que dele estavam impedidos de nele aparecer²⁴⁰. Assim, apesar da autora explicitar que o espaço de aparecimento se refere a uma localidade criada exatamente pela ação concertada de corpos reunidos em assembleia, essa ação plural não é reduzida a uma quantificação daqueles que agem no espaço público, sendo esse tomado como um efeito da performatividade política dos corpos, a qual pode extrapolar, inclusive, aquela cena visível no espaço do aparecimento.

²³⁷ *Ibid.*, p. 83.

²³⁸ *Ibid.*, p. 80.

²³⁹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 83.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

FIGURA 10 - ATIVISTA DA ONG RIO DE PAZ USANDO MÁSCARA DE PROTEÇÃO REAGE ENQUANTO PARTICIPA DE MANIFESTAÇÃO EM QUE CEM COVAS FORAM CAVADAS NA PRAIA DE COPACABANA SIMBOLIZANDO AS MORTES POR CORONAVÍRUS (COVID-19), NO RIO DE JANEIRO, BRASIL, EM 11 DE JUNHO DE 2020



FONTE: Pilar Olivares/Reuters.

Nesse contexto, a própria mídia, ou a possibilidade de reprodução daquela cena, configuram formas de apoios sociais capazes de explicitar a normatividade do humano que regula nossa capacidade de reagir a determinadas vidas e a outras não. Trata-se, assim, de instrumentos de ampliação das condições por meio das quais nos comovemos, ainda que diante de um corpo que lamenta a morte de outros em frente a um túmulo, ao mesmo tempo, *fictício* e *real*. Se a pandemia escancarou os laços de interdependência que nos constituem, expor as estratégias por meio das quais se busca *encobrir* essa condição generalizada de precariedade torna-se um modo de oferecer resistência ao *negacionismo*. Nesse sentido, Butler afirma que

[...] no fim das contas, ainda mais **verdadeiro** é que o sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou, que cada um de nós tem o poder de destruir e de ser destruído, e que estamos unidos nesse poder e nessa precariedade. Nesse sentido, somos todos vidas precárias.²⁴¹

Enquanto o *negacionismo* opera pelo *encobrimento* e pela *falsificação* dos dados relativos às mortes causadas pela Covid-19, o ato de cavar túmulos *fictícios* nas areias da praia é capaz de trazer, novamente, à realidade aquilo que dela se tenta *encobrir* e *falsificar*. O direito ao luto público reivindicado nessa cena possui o poder de *representar* as mortes causadas pela doença, mas nessa representação, transformar a realidade na qual opera, demonstrando as relações entre o *verdadeiro* e *falso* a respeito da pandemia. Se o agravamento dessa nos impede de elaborarmos coletivamente o luto de maneira adequada, e se a realidade se encontra permeada pela disseminação de notícias *falsas* a respeito do combate à doença no país, comover-se diante de um túmulo *fictício* é capaz de explicitar as estratégias de poder nas quais estamos inseridos, buscando instaurar a vulnerabilidade de nossos corpos como uma *verdade* contingente contra a qual não se pode argumentar²⁴².

Desse modo, a representação das mortes ocorridas na pandemia, apesar de *negadas*, torna-se exatamente o mecanismo pelo qual elas irrompem na realidade como uma *verdade* do nosso tempo. Tal representação emerge, assim, como uma forma de crítica ao presente, que busca inscrever uma *política da verdade* que mobiliza e é mobilizada por respostas afetivas diante da dor e da perda coletiva. Nas palavras de Butler:

²⁴¹ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 71.

²⁴² A este respeito, Butler argumenta que: “Não podemos precisamente ‘argumentar contra’ essas dimensões da vulnerabilidade humana, na medida em que elas funcionam, de fato, como os limites do que se pode discutir, talvez até mesmo como a fecundidade do indiscutível. Não é que minha tese sobreviva a qualquer argumento contra ela: certamente existem várias maneiras de considerar a vulnerabilidade física e o trabalho de luto, e várias maneiras de entender essas condições dentro da esfera política. Mas se a oposição for à vulnerabilidade e ao próprio trabalho de luto, independentemente de como ela é formulada, então é melhor não entendermos tal oposição como um ‘argumento’. De fato, se não existisse oposição a essa tese, então não haveria um motivo para escrever esse ensaio. E, se a oposição a essa tese não tivesse consequências, não haveria uma razão política para repensar a possibilidade de comunidade com base na vulnerabilidade e na perda”. BUTLER, **Vida precária**, p. 39.

[...] Como essas respostas afetivas são invariavelmente mediadas, elas exigem e desempenham o papel de certos enquadramentos interpretativos; podem também colocar em questão o caráter aceito como **verdadeiro** desses enquadramentos e, nesse sentido, fornecer condições afetivas para a **crítica** social [...].²⁴³

Essa tentativa teórica de Butler de aproximar a teoria moral de uma crítica social torna-se relevante para o contexto brasileiro contemporâneo quando o descontrole da disseminação viral impõe um outro tipo de responsabilidade, distante daquela proposta pelos enquadramentos oficiais e pela ética neoliberal, que operam por meio do esquema dicotômico entre salvar vidas ou salvar empresas. Para a autora, esse tipo de “[...] responsabilidade deve concentrar-se não apenas no valor desta ou daquela vida, ou na questão da capacidade de sobrevivência de modo abstrato, mas sim na manutenção das condições sociais de vida, especialmente quando elas falham [...]”²⁴⁴.

Se o *fracasso* das condições sociais que promovem o suporte e a manutenção das vidas é, de algum modo, dirigido e calculado pela *política negacionista*, o luto público e *fictício* das mortes constantemente negadas pelos enquadramentos oficiais explicitam os critérios de inteligibilidade do humano que ele supõe como *verdadeiro*. Ao fazer isso, tal manifestação toma a precariedade da vida como condição generalizada a partir da qual se pode reivindicar o direito ao luto como uma *política da verdade* e promover um tipo de responsabilização que considere o “[...] corpo como algo fundamentalmente dependente de, e condicionado por, um mundo sustentado e sustentável [...]”²⁴⁵.

Embora *fictícios*, aqueles 100 túmulos cavados nos convocam a um tipo de *responsabilidade* distinta daquela proposta pela ética neoliberal. Enquanto essa estipula um senso moral apenas para consigo mesmo ou com aqueles com quem se compartilha certos ideais, a representação das perdas causadas pela Covid-19 constitui-se como uma política performativa da construção de um “nós” marcado pela abertura em direção ao outro que me faz, ao mesmo tempo por ele violável, também dele codependente. Tal senso de responsabilidade não se refere a um cálculo empresarial a partir do qual se escolhe aquilo que geraria o menor custo possível ao

²⁴³ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 59.

²⁴⁴ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 59.

²⁴⁵ *Id.*

sujeito, mas a uma capacidade de *comoção* diante daquilo que nós perdemos, naqueles que foram perdidos.

Conforme dito, para Butler essa capacidade de *comoção* não se trata de um atributo intrínseco ao sujeito que, por si só, seria capaz de responder ao sofrimento do outro. A autora aponta para um campo altamente regulado que dispõe as nossas capacidades de respostas diante de algumas perdas e de outras não, como aquelas operadas em relação às mortes que se encontram na *não fundação* do regime democrático. Se a *política negacionista* insiste em repudiar a condição de sermos violáveis à doença e à morte, os túmulos *fictícios* em Copacabana desafiam nossa responsabilidade por meio da capacidade de nos comovermos com a dor e a perda dos outros que, na pandemia, se tornaram também coletivas.

Assim, quando Butler, diante da guerra, se questiona sobre “[...] o que faz com que determinado aspecto do mundo se torne perceptível e outro, não?”²⁴⁶, ela nos permite instalar no centro do debate brasileiro sobre a pandemia, questão semelhante àquela proposta em torno dos corpos que sofreram com o aparato repressivo militar: que tipo de funcionamento dos *quadros* sociais, oficiais e culturais permite a naturalização do horror causado por essas práticas voltadas à interdição generalizada de se enlutar os mortos por Covid-19? Tal operação nos remete às estratégias do *negacionismo* que buscam *falsificar* os dados relativos à doença e *encobrir* seus efeitos perversos por meio da *negação* da precariedade da vida.

Possibilitar que essas vidas repudiadas do espaço da política apareçam²⁴⁷, ainda que de modo *fictício*, na praia de Copacabana e, nesse próprio ato, comover-se, ao mesmo tempo em que se expõem as estratégias de poder que limitam ou obstruem a nossa capacidade de *comoção* ao presente, nos convocam a uma resposta afetiva capaz de articular uma demanda ética que tome a nossa exposição ao outro e o fato de sermos por ele despossuídos como ponto de partida para a ação política. Assim, se há tentativas do governo federal de *falsificar* os dados relativos às mortes causadas pela doença, a criação de um cemitério *fictício* nas areias da praia se constitui, não apenas como uma *política de memória* feita em nome das vidas perdidas pela doença, mas também como uma *política da verdade* a respeito do presente.

²⁴⁶ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 81.

²⁴⁷ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 96.

Em tal cena, as fronteiras entre realidade e ficção interpenetram-se a ponto de se dissolverem. Quando o ativista cava um túmulo *fictício* e se comove diante do seu ato, ele demonstra que aquela dor é *real*. Comover-se diante de uma cova vazia, na qual se sabe, previamente, que nela não será sepultado nenhum corpo, ao mesmo tempo em que promove o luto público das perdas constantemente *encobertas* pelos *quadros* oficiais, também coloca em avaliação os seus critérios que buscam regular a nossa capacidade de comoção. É pela comoção, portanto, que se torna possível promover o luto público dessas perdas que acontecem em outros lugares e em outros tempos, numa espécie de *reversibilidade geográfica e temporal* promovida pela performatividade dos corpos que, nessa *representação* da realidade, a faz emergir enquanto *verdade* repudiada pelo *negacionismo* contemporâneo.

Em *Corpos em aliança*, Butler já se referia a formas de coligação política que possuem “[...] significado antes e apesar de qualquer reivindicação particular que façam. Reuniões silenciosas, incluindo vigílias e **funerais**, muitas vezes significam mais do que qualquer relato, escrito ou vocalizado, sobre aquilo que elas tratam [...]”²⁴⁸. Assim, pode-se argumentar, na esteira de Butler, que aquela “[...] reunião significa para além do que é dito, e esse modo de significação é uma representação corpórea concertada, uma forma plural de performatividade”²⁴⁹.

Portanto, essa manifestação não se trata de uma mobilização política que pressupõe a reivindicação discursiva do direito ao luto - muito embora ele possa assim ser exercitado. Tampouco se refere a uma multidão de pessoas organizadas no espaço público, posto que a própria pandemia assim o impede. Cavar os túmulos daqueles cujas mortes não encontram reconhecimento político se constitui, exatamente, como uma reivindicação performativa do direito ao luto público, sobretudo diante do *negacionismo* que repudia, tanto os efeitos letais da doença, como a humanidade daqueles que morreram. Unir-se, em poucos, nas areias de Copacabana para expor a impossibilidade geral de enlutarmos os nossos mortos é, ao mesmo tempo, a exposição dessa interdição e a realização, ainda que parcial e precária, do que é interditado, como um exercício performativo do direito ao luto público.

²⁴⁸ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 14, grifo meu.

²⁴⁹ *Id.*

Quando esses corpos constituem a praia como espaço de aparecimento, eles atribuem um sentido de *verdade* não apenas às tragédias das milhares de mortes ocorridas durante a pandemia, mas também questionam o presente naquilo que ele impõe como insuportável: a impossibilidade de se enlutar os mortos; a falta de espaço físico suficiente para se abrir covas todos os dias; a condição precária de sepultadores expostos ao perigo da contaminação; a criação contínua de zonas inóspitas e invivíveis como efeitos dessa *política negacionista*; e as dificuldades de se promover mobilizações sociais em massa contra o *negacionismo*, num momento em que o isolamento social é tido como uma maneira de preservar a vida.

FIGURA 11 - SEPULTADORES ENTERRAM VÍTIMA DE COVID-19 NO CEMITÉRIO SÃO LUIZ, NA ZONA SUL DE SÃO PAULO. FORAM CRIADAS MAIS DE 3000 NOVAS COVAS PARA RECEBER AS VÍTIMAS DA PANDEMIA NESTE CEMITÉRIO



FONTE: Lalo de Almeida/Folhapress.

Mesmo que poucos ativistas tenham se reunido em Copacabana, a criação de algo ali antes inexistente – 100 túmulos *fictícios* – constitui aquele espaço nacionalmente reconhecido para outros fins como esfera do aparecimento, não apenas daqueles corpos que promoveram tal manifestação, mas também daqueles cujas perdas são tidas como não enlutáveis pela *política negacionista*. Ou seja, ao mesmo tempo que se reivindica a praia como um suporte para tal ação, bem como

para sua reprodução midiática, reivindica-se também o direito ao luto dessas mortes ocorridas durante a pandemia.

Não se trata, como se refere Butler em muitas ocasiões, de uma multidão que se movimenta nas ruas buscando suporte material, mas da criação, por alguns corpos, de um espaço público que busca fazer *aparecer* as vítimas perdidas pela doença como uma *política da verdade*. Se, para Butler, a ação plural acontece “entre os corpos”²⁵⁰ que constituem uma aliança, nesse caso, a reivindicação do direito ao luto público se dá pela articulação entre aqueles que demandam condições para sobreviver ao presente e aqueles que vivem nas *memórias* dos que reivindicam o seu reconhecimento político.

Na verdade, na esteira do que argumenta Butler, a reivindicação performativa desse direito já é, ela mesma, a sua efetivação. Diante da interdição do luto público dessas perdas, tal manifestação não apenas reivindica esse direito, como o realiza performativamente, enquanto uma *política de memória e da verdade* contra o negacionismo. Além disso, ao ser realizado nas areias de Copacabana, tal ato a constitui como local capaz de fazer emergir os corpos que persistem aos efeitos perversos da pandemia, na medida em que representa aqueles perdidos para a doença. O aparecimento daqueles corpos *encobertos* pela *política negacionista*, por sua vez, instaura a perda coletiva como um sentido de *verdade* do nosso tempo e, com isso, nos exige a permanente criação de uma rede que garanta o suporte aos nossos corpos, e não a sua erosão continuada. Trata-se, portanto, de uma *política da verdade* que se traduz numa luta por direitos no presente.

Como visto, o cenário contemporâneo é marcado por estratégias de *encobrimento e falsificação*, mas tais práticas atravessam a histórica recente do país, quando as vislumbramos nos processos de *apagamento* das perdas que se encontram na *não fundação* do regime democrático, assim como daquelas que cujas mortes são tidas como não enlutáveis no presente, sobretudo no contexto pandêmico.

O direito ao luto público constitui-se, nesse cenário, como uma *política da verdade*, sendo esta compreendida como uma forma de se contrapor ao *negacionismo*, a partir da capacidade de nos comovermos diante da dor e do sofrimento que nos acometem enquanto comunidade política, em razão dos laços de

²⁵⁰ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 82.

interdependência que nos ligam uns aos outros. É dessa comoção, por sua vez, que pode surgir um tipo de solicitação ética baseada na precariedade da vida, que leve em conta a distribuição desigual da condição de ser enlutável, de modo a impulsionar novas lutas por direitos no presente. É dela, também, que pode emergir o direito ao luto público contra a continuidade do *negacionismo*, que, no presente, encontra em algumas manifestações sociais instrumentos de sua legitimação. São dessas manifestações políticas que buscarei tratar no próximo capítulo.

5 PERDA, LUTO E AS LUTAS POR DIREITOS

É preciso, por assim dizer, ser passível de luto antes de ser perdida, antes de qualquer dúvida sobre negligência ou abandono, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda dessa vida que eu sou poderia ser lamentada, de forma que todas as medidas fossem tomadas para prevenir essa perda
Judith Butler, *Corpos em aliança*

Algumas vezes o objetivo de uma luta política é exatamente superar as condições indesejadas da exposição corporal. Outras vezes a exposição deliberada do corpo a uma possível violência faz parte do próprio significado da resistência política
Judith Butler, *Corpos em aliança*

Nessa tematização do direito ao luto público, vemos que os modos de sua aparição se dão pela instauração de *políticas de memória* daqueles que perdemos, como também pela articulação de *políticas da verdade* contra os efeitos letais e mortíferos do *negacionismo* histórico e científico. Assim, as lutas por *Memória, Verdade e Justiça* travadas *em nome* dos que resistiram à ditadura militar, bem como o caso de Evaldo Rosa, nos auxiliaram na compreensão das reivindicações do direito ao luto público no presente, de tal maneira que este capítulo se concentrará nas lutas por direitos feitas em contraposição ao *negacionismo* que opera pela extrema precarização das vidas no contexto da pandemia.

Assim, buscarei ler tais manifestações a partir das lentes de Butler, servindo-me de suas contribuições sobre o reconhecimento e a vulnerabilidade corpórea. Com efeito, neste capítulo tento explorar em que medida o direito ao luto público se constitui como uma forma de oferecer/demandar reconhecimento, em um permanente processo de formação “do povo” que leve em consideração a nossa vulnerabilidade e a perda coletiva que nos (des)constitui.

5.1 NEGACIONISMO CONTEMPORÂNEO OU A IMPOSSIBILIDADE DAS LUTAS

Conforme argumentei, as estratégias do *negacionismo* histórico e científico se efetivam por meio da interdição ao passado criando *políticas de esquecimento*, além de estabelecerem uma *realidade* paralela na qual seus efeitos violentos e letais são *encobertos*, *falsificados* ou *legitimados*. Tanto numa vertente, como na outra, funcionam mecanismos de regulação da comoção social em relação às perdas que nos (des)constituem enquanto comunidade política. Entretanto, em relação ao regime militar, a vida cuja morte não deveria ser lamentada se referia à figura do “inimigo interno”, já no cenário pandêmico o descontrole da transmissão viral é acompanhado de práticas oficiais orientadas para a anestesia coletiva da população diante das milhares de mortes causadas pela Covid-19.

Como dito, fazer *desaparecer* os mortos causados pela doença constitui-se como um dos objetivos da *política negacionista*. Nesse cenário, tomar a praia, as ruas e as praças como um cemitério a céu aberto, busca não apenas chamar a atenção para tais estratégias, mas também reivindicar exatamente aquilo do que estamos privados: a possibilidade de enlutarmos publicamente as milhares de mortes que acontecem todos os dias no país, sobretudo num momento em que a tomada do espaço público pelos corpos tornou-se ainda mais regulada, senão impedida, em virtude da própria viabilidade da vida.

O ato de tornar novamente visíveis essas perdas se constitui, assim, como estratégia de resistência ao presente marcado, entre outros aspectos, por uma certa interdição daquele espaço tido, usualmente, como local das mobilizações políticas por direitos. Retomando as manifestações mencionadas (figuras 2, 3, 5, 9 e 10), essas ações coletivas foram capazes de criar tais locais como espaços de aparecimento, não apenas das milhares de vidas perdidas para a Covid-19, mas também da vulnerabilidade dos corpos diante da transmissão viral no momento em que tais mobilizações se davam. Assim, a reprodução daquela cena pelas mídias em outros espaços torna-se elemento essencial da luta política por direitos, na medida em que é capaz de evidenciar a impossibilidade de determinados sujeitos aparecerem no espaço público em sua forma corpórea. A este respeito Butler afirma que

As cenas das ruas se tornam politicamente potentes apenas quando – e se – temos uma versão visual e audível da cena comunicada ao vivo ou em tempo imediato, de modo que a mídia não apenas reporta a cena, mas é parte da cena e da ação; na verdade, a mídia é a cena ou o espaço em suas dimensões visuais e audíveis estendidas e replicáveis [...] ²⁵¹.

Nesse cenário constituído por estratégias *negacionistas* de *falsificação* e *esquecimento*, tornou-se fundamental, tanto para a articulação política, como para própria a escrita desta tese, a existência de materiais midiáticos, como as notícias e fotografias por mim utilizadas. Isto é, esses recursos mobilizados não se tratam apenas da representação dessa realidade que o *negacionismo* busca *falsificar* ou *apagar*, mas se constituem, eles mesmos, como instrumentos que nos permitem estabelecer uma *política da verdade* a respeito das perdas que nos atravessam, ao mesmo tempo em que nos convocam a uma *política de memória* das vidas perdidas e constantemente negadas. Eles operam, portanto, como elementos daquelas cenas, constituindo-as e as ultrapassando, “[...] em um tempo e em um lugar que incluem e excedem a sua instanciiação local [...]” ²⁵².

Trata-se, portanto, das relações de *reversibilidade geográfica e temporal* que permeiam as mídias utilizadas neste trabalho, que ampliam a esfera do aparecimento daqueles que tiveram suas vidas perdidas para o regime militar, das milhares de perdas causadas pela Covid-19, e também da vida de Evaldo Rosa e de tantos outros que são assassinados em situações semelhantes. Em todas elas, como argumentei, a *política negacionista* atua pela instauração de um *quadro* que diferencia vidas humanas e não humanas, consistindo tais mídias em tentativas de “enquadrar o enquadramento” ²⁵³.

Evidentemente, as próprias mídias aqui utilizadas também estabelecem um *quadro* que contém e delimita as condições de uma vida ser reconhecida. Entretanto, os aspectos que gostaria de salientar se referem a essa possibilidade de sobreposição daqueles *quadros* que regulam a comoção social, por esses que atuam exatamente para criar ou ampliar as condições de nos comovermos com as perdas que nos constituem; mas também ao fato de que o enquadramento de uma cena, ao ser reproduzido em outros espaços e em outros tempos, sempre sofre uma espécie de

²⁵¹ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, pp. 100-101.

²⁵² *Ibid.*, p. 101.

²⁵³ BUTLER, *Quadros de guerra*, p. 25.

autorrompimento²⁵⁴. Isto é, a reprodução das imagens das Valas dos Perus e das valas coletivas abertas na pandemia, bem como das manifestações políticas ocorridas nesse contexto, é aquilo que garante o rompimento desses quadros que promove uma abertura para as lutas políticas, ao se disputar um sentido de *verdade* produzida nesses circuitos que envolvem nossas capacidades de respostas afetivas, mas também a capacidade de sobrevivermos ao presente.

Se o jornalismo comprometido²⁵⁵ estadunidense colocava em funcionamento os critérios de inteligibilidade de uma vida, deixando de fora do seu enquadramento aqueles tidos como não humanos, no caso brasileiro, os recursos midiáticos utilizados nesta tese funcionam de maneira oposta, ou, até mesmo, crítica. Eles não apenas explicitam os esquemas normativos dos *quadros* oficiais que negam a qualidade de humano a determinadas vidas – “o exército não matou ninguém” – como também se constituem enquanto instrumentos a partir dos quais se pode reconhecer essas perdas como enlutáveis. Ou seja, esses enquadramentos jornalísticos e fotográficos funcionam como ferramentas importantes do luto público como uma *política de memória e da verdade* capazes de animar as lutas pela ampliação do reconhecimento no presente marcado por estratégias de *apagamento* e de *encobrimento*.

Nesse caso, a reivindicação do direito ao luto público funciona como um modo de dar um testemunho dessas vidas como perdidas e, com isso, ampliar os quadros de reconhecimento, ou, ainda, como sugere Butler, modificar “a relação entre o reconhecível e o irreconhecível”²⁵⁶ existente em toda política democrática. A solicitação ética feita por Luciana incide exatamente naquela relação, por meio da qual se busca oferecer reconhecimento à vida de Evaldo, como uma forma de exibir e questionar os critérios de elegibilidade de uma vida ser reconhecida como digna e, por isso, passível de luto. Além disso, tal demanda se volta ao presente, na medida

²⁵⁴ BUTLER, **Quadros de guerra**, p. 26.

²⁵⁵ Butler utiliza tal expressão para designar a “cobertura comprometida” com a perspectiva dos EUA, na guerra promovida contra o Iraque. Segundo a autora: “[...] Durante o governo Bush, assistimos a um esforço concentrado da parte do Estado para regular o campo visual. O fenômeno da reportagem comprometida direto do campo de batalha ficou conhecido durante a invasão do Iraque em março de 2003, quando parecia estar definido como um arranjo mediante o qual jornalistas concordavam em transmitir as notícias apenas da perspectiva estabelecida pelas autoridades militares e governamentais. [...] Uma cobertura comprometida implica que os repórteres que trabalham nessas condições concordam em não fazer da determinação da perspectiva um tópico a ser relatado e discutido; assim, esses repórteres tiveram acesso à guerra somente com a condição de que olhar permanecesse restrito aos parâmetros estabelecidos para a ação designada”. *Ibid.*, p. 101.

²⁵⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 11.

em que a reivindicação do direito ao luto público exige a manutenção das condições que tornam as lutas por direitos possíveis, ainda que compreendamos o reconhecimento como parcial. Nas palavras de Butler:

[...] Mesmo quando uma forma de reconhecimento é estendida a *tudo* o povo, permanece uma premissa ativa de que existe uma vasta região daqueles que permanecem irreconhecíveis, e esse poder diferencial é reproduzido toda vez que a forma de reconhecimento é estendida. Paradoxalmente, conforme certas formas de reconhecimento são estendidas, a região do irreconhecível é preservada e expandida adequadamente.²⁵⁷

Como tento demonstrar, o tema do reconhecimento ganha novos contornos no pensamento de Butler, cujas implicações são vastas e excedem os objetivos da presente pesquisa. Entretanto, a partir de uma leitura interessada do reconhecimento na obra da autora, gostaria de salientar que esse não se trata apenas da integração de um sujeito já tido como humano numa comunidade política dada, tratando-se antes de explorar essa tensa relação entre o reconhecível e o irreconhecível existente nas políticas democráticas, nas quais o humano pode operar como condição de ser reconhecido. Com efeito, é sintomática aquela declaração de Bolsonaro a respeito do assassinato de Evaldo Rosa, mencionada na introdução²⁵⁸.

Ao afirmar que o exército não matou ninguém – embora alguém tenha morrido – o discurso de Bolsonaro explicita as operações de poder que atuam nos quadros de reconhecimento do humano. Apesar de uma vida ter sido perdida por meio da atuação do exército, este, para Bolsonaro, não matara ninguém. E se não houve uma perda – a despeito de um corpo ter sido alvejado –, essa morte não é tida como injusta e passível de luto, como se depreende da frase negligente de Bolsonaro quando afirma que “houve um incidente, uma morte”.

De algum modo, esse discurso põe em funcionamento aquilo que Butler dizia a respeito dos esforços de desumanização dos soldados capturados na Guerra dos EUA contra o Iraque. Naquele contexto, a autora chamava a atenção para os enquadramentos midiáticos que impediam o reconhecimento daquelas vidas como perdidas, exatamente porque as excluía do campo da imagem: tratava-se, para a autora, de esquemas normativos que funcionam precisamente pelo “apagamento

²⁵⁷ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 11–12.

²⁵⁸ Conferir página 19.

radical, de modo que nunca houve humano, nunca houve uma vida e, portanto, assassinato algum ocorreu”²⁵⁹.

É possível perceber no discurso de Bolsonaro essa tensão existente entre o reconhecível e o irreconhecível nos quadros de reconhecimento do humano. Há uma morte que, embora admitida, não se reconhece publicamente como uma perda, isto é, como uma vida humana passível de luto. E para não a reconhecer se recorre uma equalização do exército ao povo brasileiro, ao se dizer que o “exército é do povo e não pode acusar o povo de ser assassino”. Desse modo, Bolsonaro busca se valer do povo para isentar a responsabilidade penal daqueles que mataram Evaldo, estabelecendo uma contraposição entre uma vida tida como não humana e o povo brasileiro representado pela atuação do exército.

Se, no capítulo anterior, tentei demonstrar que o enquadramento da lei de anistia legitimava a atuação dos agentes do regime militar, ao considerar os crimes por eles cometidos como impassíveis de responsabilização criminal, o discurso de Bolsonaro atua no interior desses mesmos limites, quando busca desresponsabilizar o Estado do assassinato de Evaldo, utilizando-se do povo como elemento capaz de garantir a legitimidade aos atos de violência. O povo, nesse caso, funciona performativamente como critério por meio do qual a morte de Evaldo oscila entre o reconhecível e o irreconhecível. Isto é, quanto mais se equaliza o exército ao povo brasileiro, mais se autoriza a possibilidade daquele de matar, uma vez que o último, nas palavras de Bolsonaro, não pode ser tido como assassino. De outro lado, Evaldo, embora concebido pelo direito como integrante do povo, é dele excluído quando sua vida é tida como inumana e sua morte tornada não passível de luto.

Assim, a figura do “inimigo interno” criada pelo regime ditatorial como uma subjetividade capaz de legitimar a atuação violenta e assassina do Estado é capaz de nos auxiliar na compreensão das estratégias utilizadas pelo *negacionismo* contemporâneo. Ao termos em consideração essas práticas que estabelecem, performativamente, o povo como elemento de demarcação das vidas humanas que nele serão incluídas e protegidas, também se revela, de outro lado, que ele funciona como critério de exclusão daqueles cujas mortes serão legitimadas. A respeito dessas operações performativas do povo, Butler afirma que

²⁵⁹ BUTLER, **Vida precária**, p. 177.

[...] elas estabelecem determinadas distinções políticas, incluindo a desigualdade e a exclusão, sem necessariamente nomeá-las. Quando dizemos que a desigualdade é “efetivamente” reproduzida quando “o povo” é parcialmente reconhecível, ou até mesmo “completamente” reconhecível dentro de termos nacionais restritivos, então estamos afirmando que a pressuposição de “o povo” faz mais do que simplesmente nomear quem é o povo. O ato de delimitação opera de acordo com uma forma *performativa* [...] ²⁶⁰.

Nesse contexto, são sintomáticas as manifestações políticas convocadas em defesa do próprio governo de Bolsonaro. Em maio de 2021, num dos piores momentos da pandemia no Brasil, Bolsonaro ainda colocava em funcionamento uma lógica neoliberal por meio da qual a precariedade da vida e a vulnerabilidade do corpo eram tidas como entraves ou obstáculos econômicos ao desenvolvimento financeiro do país. À época haviam sido implementadas medidas de restrição de circulação social em razão da alta taxa de transmissibilidade e letalidade do vírus e, diante disso, Bolsonaro afirmou que aguardava “uma sinalização do povo” para “tomar providências” a respeito das consequências econômicas da pandemia ²⁶¹.

Dias depois, apoiadores do governo se reuniram em ato a seu favor, portando faixas escritas “Nós te autorizamos, presidente!”, junto com outras já nacionalmente conhecidas por comporem o repertório dessas manifestações que reivindicam intervenção militar e o retorno do Ato Institucional 5 (AI-5).

²⁶⁰ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 12.

²⁶¹ BOLSONARO: O Brasil está no limite e aguardo o povo dar uma sinalização. **Carta Capital**, 14 abr. 2021, Editorial Carta Expressa. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/bolsonaro-o-brasil-esta-no-limite-e-aguardo-o-povo-dar-uma-sinalizacao/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

FIGURA 12 - APOIADORES PARTICIPAM DE UM ATO A FAVOR DO PRESIDENTE DA REPÚBLICA, JAIR BOLSONARO, NA AVENIDA PAULISTA, EM SÃO PAULO, NESTE SÁBADO, 1º DE MAIO DE 2021



FONTE: Bruno Escolástico/PhotoPress/Estadão Conteúdo.

Em tal manifestação, percebe-se a invocação performativa de um “nós” que se constitui exatamente por esse ato de “autorização” ao presidente, cujas políticas são orientadas por práticas *negacionistas* com efeitos mortíferos e letais. Trata-se de uma noção de sujeito coletivo que se forma em relação ao presidente, e que se inscreve nas ruas por meio dos símbolos da nação. No jogo estabelecido entre Bolsonaro – que pede uma sinalização do “povo” – e esse conjunto de corpos – que se constituem como um “nós” – em resposta àquela solicitação, percebe-se essas estratégias que se utilizam do “povo” como uma forma de produzir, continuamente, legitimidade²⁶² ao prosseguimento do *negacionismo* em curso.

Se o povo é um efeito performativo desses processos de demarcação constitutiva que põe em tensão o reconhecível e o irreconhecível, a constituição desse “nós” não integra, por óbvio, a totalidade do povo, uma vez que aponta justamente

²⁶² Conforme expõe Butler em *Quem canta o Estado-nação*: “Muita coisa está em jogo quando levamos em consideração a melhor maneira de pensar o Estado-nação como uma formação política que requer o banimento e a destituição periódicos de suas minorias nacionais para conseguir um fundamento legitimador para si mesmo” [...]. BUTLER; SPIVAK, **Quem canta o Estado-nação?**, p. 38.

para o seu oposto. Nas palavras de Butler, a “[...] invocação do povo se torna – e deve se tornar – contestável no exato momento em que aparece”²⁶³. Ou seja, o reconhecimento de uma vida como pertencente ao povo se dá sempre no interior desses *quadros* que funcionarão “[...] como uma designação potencialmente excludente, incluindo o que é capturado ao estabelecer uma zona do que não é passível de ser capturado”²⁶⁴.

A constituição desse “nós” que se forma pela autorização ao presidente se distancia, portanto, daquele outro sugerido por Butler, e que seguimos nesta tese, formado pela experiência da perda e do trabalho de luto. Enquanto esse último se refere a um “tênue nós”, que se faz e se desfaz por meio da desposseção e da capacidade de comoção diante de nossas perdas, não cessa de se inscrever na realidade política brasileira uma tentativa de constituição de um povo que se dá, exatamente, pela *negação* dessas experiências, ou seja, pela *negação* da própria condição generalizada de precariedade, sobretudo neste momento de pandemia.

Nesse sentido, tanto a lei de anistia, como essa autorização ao presidente operam no interior de um mesmo *quadro* que funciona por meio da legitimação do negacionismo que repudia a precariedade da vida. Fazer com que os crimes cometidos pelos agentes da ditadura sejam impassíveis de punição, ou tornar legítima a atuação estatal orientada para a generalização da condição precária, constituem-se como práticas que se relacionam por *reversibilidade temporal* no interior desses *quadros* do reconhecimento das vidas.

Existe, portanto, uma relação estreita entre as lutas por direitos e aqueles espaços do aparecimento altamente regulados pelos *quadros* do reconhecimento. Como já mencionado, o contexto pandêmico fez com que as linhas de demarcação entre os espaços públicos e privados se movessem, de tal modo que os próprios sentidos que atribuímos às manifestações políticas exigiram um processo de ressignificação performativa. Em outras palavras, se uma das formas de reconhecimento do valor político das vidas se manifestou pela interdição de todos aparecermos conjuntamente no espaço público, como distinguir a performatividade política de corpos que endossam a *política negacionista* em curso, daqueles que

²⁶³ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 181.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 182.

buscam resistir a ela, quando não se mobilizar politicamente se tornou tão insuportável quanto a letalidade da própria pandemia?

FIGURA 13 - ATO EM JUIZ DE FORA (MG) LEVOU ESTUDANTES À RUA



FONTE: Levante Minas.

Segundo Butler, o espaço do aparecimento criado nas manifestações políticas é efeito da atuação concertada dos corpos, mas também da própria possibilidade de reprodução daquela cena nos espaços virtuais²⁶⁵, sobretudo nesse momento pandêmico, que nos convoca a uma atuação política orientada pela precariedade da vida. Com efeito, esse movimento de representação e reprodução das cenas de luto público das vidas perdidas atua nos limites do *reconhecível* e do *irreconhecível*, mas com o objetivo de distender e ampliar essa tensão produtora de vidas *dignas* de proteção e de luto. Ou seja, opera por meio do esgarçamento dessas estratégias que buscam se utilizar do povo como condição do não reconhecimento de uma vida tida como humana, em relação à qual os atos de violência seriam, senão legitimados, ao menos justificados.

²⁶⁵ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 14.

Nesse contexto, as reivindicações do direito ao luto público se tornam elementos cruciais para esse rastreamento, na medida em que buscam promover o reconhecimento daqueles que perdemos, mas também criar e ampliar as condições para que sejamos reconhecidos e, assim, para que possamos sobreviver ao presente. Se uma das imposições da pandemia é que não apareçamos junto com outros em grandes manifestações, tal interdição se torna elemento fundamental para compreendermos a performatividade política dos corpos que se unem para demandar justamente aquilo do que estamos impedidos de fazer. Isto é, essa demarcação aparentemente rígida entre o espaço público interditado e o espaço privado valorizado, como uma forma de preservar a vida da contaminação viral, torna-se uma condição importante para compreendermos essas reuniões que se dão em nome da vida, mesmo sob o perigo da morte.

Essas fronteiras pretensamente fixas e rígidas entre o público e o privado já foram problematizadas por outros estudos, como os relativos ao gênero e à sexualidade empreendidos pela própria Butler²⁶⁶. Entretanto, o cenário contemporâneo parece adicionar novos elementos a esse debate quando coloca como uma das condições da ação política, que essa não se dê sob a forma de aglomerações sociais nas ruas, praças e praias. Na verdade, essa impossibilidade é um dos efeitos da falta de vacinação em massa da população, medida que tornaria possível o trânsito entre esses espaços de maneira menos regulada. Sendo assim, a política de vacinação, deliberadamente atrasada pelo governo, constitui-se como uma das condições da ação política dos corpos no presente, ao mesmo tempo em que desponta como seu objetivo. Em síntese, a mobilização dos corpos no espaço público, mesmo sob o risco da contaminação e da morte, para demandar exatamente aquilo de que necessitariam para poderem se reunir politicamente – vacinação em massa – é, ao mesmo tempo, a reivindicação daquele direito de reunião e a sua realização performativa²⁶⁷.

²⁶⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 14; BUTLER; SPIVAK, **Quem canta o Estado-nação?**, p. 24.

²⁶⁷ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 65.

FIGURA 14 - ATOS POR “VACINA NO BRAÇO, COMIDA NO PRATO E FORA, BOLSONARO” OCORRERAM EM CENTENAS DE CIDADES NO BRASIL E NO MUNDO



FONTE: Paulo Pinto / AFP.

Enquanto uma versão “do povo” se constitui por meio da autorização ao presidente para prosseguir em sua *política negacionista*, essas mobilizações em torno da precariedade buscam destituir sua legitimidade, ao persistirem em sua forma corpórea, como uma maneira de lutar por direitos diante dos efeitos mortíferos do *negacionismo*. A respeito de manifestações semelhantes, embora anteriores à pandemia, Butler afirma que:

[...] A persistência do corpo na sua exposição coloca essa legitimidade em questão e o faz precisamente por meio da performatividade específica do corpo. [...] Onde a legitimidade do Estado é colocada em questão precisamente por essa maneira de aparecer em público, o próprio corpo exerce um direito que não é um direito. Em outras palavras, ele exerce um direito que está sendo ativamente contestado e destruído pela força militar [e pela *política negacionista*] e que, na sua resistência a essa força, articula a sua maneira de viver, mostrando tanto a sua precariedade quanto o seu direito de persistir [...] ²⁶⁸.

Conforme tentei demonstrar, o presente no qual habitamos é marcado pela interdição de nos reunirmos nas ruas, como uma forma de lutarmos por direitos, ao mesmo tempo em que o pandemônio político do governo Bolsonaro²⁶⁹ torna essa proibição algo insuportável de ser vivido. Nesse cenário, tanto o espaço público como

²⁶⁸ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 92.

²⁶⁹ DUARTE, *A pandemia e o pandemônio*.

o privado passaram por ressignificações performativas, como um dos efeitos das próprias manifestações políticas se darem dentro e fora das casas. Como as imagens utilizadas nesta tese demonstram, esse período de mais de um ano de pandemia no Brasil foi marcado por mobilizações que buscam resistir e se contrapor à *política negacionista*, muitas delas acompanhadas por “panelaços”²⁷⁰ daqueles que não podem aparecer nos espaços públicos em sua forma corpórea. De outro lado, inúmeras foram as manifestações realizadas em defesa do governo, reproduzindo os discursos autoritários de Bolsonaro, como uma maneira de legitimar as mortes causados pelo *negacionismo*.

Nesse sentido, reivindicar o direito ao luto público dessas perdas tornou-se uma maneira de resistir – persistindo – ao *negacionismo*, que mina as condições de manutenção das vidas e torna insuportável não se indignar publicamente contra ele, ainda que sob o risco da contaminação viral. Em outras palavras: em nome da própria persistência dos corpos que sofrem com a *política negacionista*, a ocupação das ruas para lutar por direitos se tornou, ao mesmo tempo, uma impossibilidade e uma necessidade. Uma impossibilidade porque os corpos são eles mesmos objeto e veículo da transmissão viral, a partir dos quais o coronavírus não apenas se reproduz, como também sofre mutações para variantes mais perigosas. Uma necessidade, por outro lado, porque não resistir e persistir nas ruas contra o *negacionismo* passou a significar colocar em risco as próprias condições de resistir e persistir no presente.

De fato, a proibição de aglomerações sociais se dá em razão da própria experiência da despossessão, que faz de cada corpo um possível risco em relação ao outro na pandemia. É justamente nesses processos que o *negacionismo* busca se efetivar, quando atua pela produção do esquecimento coletivo dos efeitos letais da pandemia, mas também quando convoca aglomerações sociais, cujas reivindicações autoritárias anunciam um tipo de realidade na qual as lutas por direitos seriam também proibidas.

Essas manifestações sociais em defesa da continuidade da *política negacionista* endossam essas práticas que *negam* a vulnerabilidade corpórea, ao

²⁷⁰ Expressão utilizada para designar as manifestações políticas de pessoas descontentes com o governo e que, de suas casas, passaram a bater panelas, sobretudo quando Bolsonaro fazia algum pronunciamento oficial. É curioso lembrar que esse tipo de manifestação era realizado em 2015 e 2016, por aqueles contrários ao governo de Dilma Rousseff, presidente do Brasil à época, que sofreu golpe de Estado em 2016.

induzirem maiores condições precárias à grande parte da população, marcada pela experiência da perda coletiva e pela interdição do luto daqueles que perdemos. Tais manifestações também reivindicam o fim da possibilidade das lutas por direitos, ao defenderem o retorno à ditadura militar e o reestabelecimento do AI-5. Isto é, ao mesmo tempo em que reafirmam as estratégias de poder que classificam as vidas como não humanas, buscam destruir as condições por meio das quais as lutas por direitos podem se dar contra o *negacionismo*.

Dessa maneira, o tempo presente é constituído por uma série de práticas que colocam “o povo” como um termo permanentemente em disputa, a qual não se refere apenas aos conflitos em torno do seu sentido semântico, mas às lutas nas quais está em jogo a capacidade de sobrevivermos à *política negacionista*. Isto é, as disputas pelos sentidos “do povo” já são, elas mesmas, efeitos dos corpos que lutam por direitos, dentre os quais o direito ao luto público figura como uma dessas reivindicações. Tais práticas, ao mesmo tempo em que constituem o presente em sua singularidade pandêmica, apontam também os processos de *reversibilidade temporal* e *geográfica* nele existentes, na medida em que tanto o *negacionismo* quanto as demandas pelo luto público nos lançam nessas experiências de interpenetração e sobreposição de temporalidades diversas.

Quando os corpos se reúnem no espaço público, ainda que sob o risco da morte, para reivindicar as condições para persistir – vacinas, moradia, auxílio emergencial, empregos, alimentação – eles trazem para a superfície os efeitos letais e mortíferos que o *negacionismo* pretende apagar a respeito do seu próprio exercício. Não raras vezes Bolsonaro se utiliza da gramática dos direitos e da democracia – ao solicitar autorização do povo, por exemplo – para legitimar essa forma de poder que opera pela desumanização das vidas. Assim, as manifestações que se contrapõem ao *negacionismo* buscam incidir na capacidade de nos comovermos diante de nossas perdas, a fim de estabelecer um outro tipo de responsabilização ética. Essa, como dito, pode emergir da reivindicação do direito ao luto público, como uma maneira de oferecer reconhecimento àqueles que perdemos, mas também de demandar o reconhecimento de nossas vidas como humanas.

Assim, se uma versão “do povo” é convocada por Bolsonaro e se constitui nas ruas por meio de uma autorização performativa ao governo para que siga em sua *política negacionista*, há que se considerar a performatividade política dos corpos que buscam fazer aparecer as vidas perdidas para a Covid-19, mas que também requerem

a criação de condições para que possamos ampliar as possibilidades dessa aparição, como a própria vacinação em massa. Ou seja, o espaço público livre da contaminação viral se tornou, ao mesmo tempo, a condição e o objetivo²⁷¹ para que a ação concertada dos corpos se dê de maneira menos arriscada e perigosa. Trata-se, portanto, de uma *política da verdade* que articula um conjunto de demandas diante de uma realidade na qual nossa vulnerabilidade corpórea exige o isolamento social para que possamos persistir, ao mesmo tempo em que nossa persistência é minada pela *política negacionista*.

Em outras palavras, em nome da viabilidade da vida e da persistência dos corpos, a pandemia de Covid-19 interditou o espaço público como local privilegiado das lutas por direitos e impossibilitou que enlutássemos nossos mortos da maneira como fazíamos, até que grande parte da população esteja vacinada. Todavia, conforme tentei demonstrar, o *negacionismo* instrumentalizou aquelas exigências impostas pela pandemia, ao ter como uma de suas estratégias a não implementação ou o atraso da política de vacinação em massa. Assim, tanto as milhares de vidas perdidas todos os dias para a Covid-19, como a impossibilidade de nos insurgirmos contra essa condição, são efeitos da *política negacionista*. Se a pandemia impede a aglomeração social em nome da precariedade da vida, a *política negacionista* torna essa exigência insuportável, e essa insuportabilidade, por sua vez, tornou-se uma das *verdades históricas* do tempo presente.

Nesse cenário, o direito ao luto, enquanto *política da verdade*, configura-se como uma maneira de lutarmos por direitos, sobretudo quando a própria luta se encontra interdita ou obstruída. Ao nos reunirmos no espaço público e reivindicarmos a presença daqueles que perdemos, buscamos, com isso, explicitar as estratégias do *negacionismo* que atua pela desumanização das vidas, tornando-as não passíveis de luto, ao mesmo tempo em que opera pela erosão e destruição das possibilidades das lutas políticas por direitos. Assim, ao evidenciar essas práticas, tais manifestações buscam atuar na capacidade de nos comovermos diante da marca de insuportabilidade do nosso presente.

Se a *política negacionista* impõe a marca do insuportável no cenário contemporâneo, essas manifestações carregam na persistência corpórea uma

²⁷¹ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 15.

maneira de resistir a essas condições. No contexto pandêmico, mas também em contextos autoritários, o espaço do aparecimento deve ultrapassar aquele constituído localmente pela ação plural dos corpos em aliança, em razão da obstrução do espaço público como local das lutas por direitos. Desse modo, o registro imagético e textual de tais manifestações e sua *transmissão* devem ser capazes de operar por uma espécie de *contaminação* entre os corpos que os mobilize, exatamente, porque são feitos e desfeitos uns pelos outros. Ou seja, os processos de reprodução, transposição e sobreposição desses enquadramentos se tornam fundamentais para uma *política de memória e da verdade*, que parta da vulnerabilidade do corpo como uma forma de contestação às formas de poder, mas também como uma reivindicação ética. Segundo Butler,

[...] existe uma força indexical do corpo que chega com outros corpos a uma zona visível para a cobertura da mídia: é esse corpo, e esses corpos, que exigem emprego, moradia, assistência médica e comida, bem como um sentido de futuro que não seja o futuro das dívidas impagáveis; é esse corpo, ou esses corpos, ou corpos *como* esse e esses corpos que vivem a condição de um meio de subsistência ameaçado, infraestrutura arruinada, condição precária acelerada.²⁷²

Tais demandas, por sua vez, são feitas no cenário contemporâneo como um dos efeitos da reivindicação do direito ao luto público. Se somos constituídos por aqueles que perdemos, isso significa que também seremos sentidos por outros como uma perda, na eventualidade de nossas mortes. O luto, como dito, aponta para essa relação inacabada entre vida e morte, em que tais eventos não se absolutizam, mas se interrelacionam continuamente. Sendo assim, as demandas pelo reconhecimento das perdas que nos constituem implicam, também, no reconhecimento da nossa condição precária como uma maneira de contestar os efeitos excludentes de qualquer versão do “povo” que se apresente como absoluta.

Sendo assim, o reconhecimento desse “nós” surge da condição de sermos violáveis pelos outros, mas que essa vulnerabilidade implica em novas instaurações e expansões do “humano” enquanto condição de ser reconhecido. Enquanto a *política negacionista* se utiliza do “povo” para conferir, performativamente, legitimidade às mortes causadas pelo Estado, a assunção dessas perdas como constitutivas de um

²⁷² BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 16.

“tênue nós” pode apontar para um movimento de constante ressignificação performativa do povo, ao atuar naquela tensão entre o reconhecível e o irreconhecível.

O reconhecimento, como dito, não se trata de uma solicitação que fazemos uns aos outros para que vejamos e sejamos vistos como já éramos – ou para que se constate a nossa própria condição humana preexistente. Se o que está em jogo são essas relações pelas quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, esse processo é sempre parcial e inacabado. Nesse sentido, Butler afirma que

[...] Pedir por reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já somos. É solicitar um devir, instigar uma transformação, fazer um apelo ao futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar na própria existência de si, a própria persistência na existência de si, na luta por reconhecimento [...]²⁷³.

Sendo assim, de um lado, determinadas versões “do povo” se constituem pela instauração performativa de um vasto domínio de seres irreconhecíveis como humanos, contra os quais, inclusive, elas funcionam como legitimação da violência. De outro, tomar essas lutas por direitos a partir das demandas provocadas pela perda, pelo luto e pela despossessão, não aponta para uma absolutização de um presente que se busca ratificar – como na autorização concedida ao prosseguimento da *política negacionista*. Do contrário, é essa interdependência que nos descentra e nos desloca que faz com que a reivindicação do direito ao luto público seja uma forma de manter e ampliar as condições de reconhecimento das vidas, como uma maneira, portanto, de sobrevivermos ao presente, mas também de demandarmos um outro tipo de futuro.

Com efeito, no próximo item buscarei demonstrar em que medida o direito ao luto público impulsiona algumas lutas por direitos no presente, como uma forma dos corpos persistirem aos efeitos letais da pandemia, mas também enquanto uma reivindicação que busca manter ou criar as condições de persistência dessas próprias lutas.

5.2 O DIREITO AO LUTO COMO UMA LUTA POR DIREITOS

²⁷³ BUTLER, **Vida precária**, p. 66.

Do momento em que escrevo, o Brasil ultrapassou 525 mil mortes causadas pela Covid-19²⁷⁴. A despeito de tal gravidade, Bolsonaro ainda insiste publicamente na defesa do tratamento precoce²⁷⁵, sobre o qual a CPI da Covid reuniu indícios de que se trata de objeto privilegiado do chamado “Gabinete Paralelo”, criado com a intenção de produzir e disseminar medidas orientadas a tal protocolo sem eficácia comprovada²⁷⁶. Nesse mesmo período, apareceram suspeitas de fraude milionária envolvendo compras da vacina indiana Covaxin, por meio da qual o governo, conhecido por *negar* constantemente a segurança das vacinas, teria atuado para favorecer contrato de compra e venda superfaturado daquela²⁷⁷.

É neste contexto de uma política de vacinação ineficaz e lenta, somada à maior precarização daqueles que perderam seus empregos²⁷⁸, que foram empurrados para baixo da linha da pobreza²⁷⁹, ou que sofrem com o retorno do país ao mapa da fome²⁸⁰, que novas manifestações tomaram às ruas contra essa *política negacionista* que espraia pelo tecido social uma experiência de despossessão forçada na qual parcela da população passa a compreender a si mesma como não *digna* de proteção ou valorização. A este respeito, Butler afirma que

²⁷⁴ BRASIL ultrapassa 525 mil mortes por Covid; média móvel de casos tem maior queda já registrada na pandemia. **G1**, 05 jul. 2021. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/07/05/brasil-ultrapassa-525-mil-mortes-por-covid-media-movel-de-casos-tem-maior-queda-ja-registrada-na-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

²⁷⁵ ARREGUI, Juliana; MONTESANTI, Beatriz. Na fase mais letal da covid, Bolsonaro repetia desinformação em lives. **Bol**, 01 jul. 2021. Seção Notícias. Disponível em: <<https://www.bol.uol.com.br/noticias/2021/07/01/live-bolsonaro-desinformacao-3-meses.htm>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

²⁷⁶ REUTERS. Para Aziz, governo tinha gabinete paralelo e nunca apostou em vacinas. **Exame**, 31 maio 2021. Editorial Brasil. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/para-aziz-governo-tinha-gabinete-paralelo-e-nunca-apostou-em-vacinas/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

²⁷⁷ SIQUEIRA, Carol; MORAES, Geórgia. Oposição vai ao MPF e TCU contra suposto superfaturamento na compra de Covaxin. **Câmara dos Deputados**, 23 jun. 2021. Seção Notícias, Política e Administração Pública. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/776793-oposicao-vai-ao-mpf-e-tcu-contrasuposto-superfaturamento-na-compra-de-covaxin/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

²⁷⁸ ALVARENGA, Darlan. Brasil deve ter a 14ª maior taxa de desemprego do mundo em 2021, aponta ranking com 100 países | Economia | **G1**, 11 abr. 2021. Editorial Economia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/04/11/brasil-deve-ter-a-14a-maior-taxa-de-desemprego-do-mundo-em-2021-aponta-ranking-com-100-paises.ghtml>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

²⁷⁹ COUTO, Camille. População abaixo da linha da pobreza triplica e atinge 27 milhões de brasileiros. **CNN Brasil**, Rio de Janeiro, 08 abr. 2021. Editorial Nacional. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2021/04/08/populacao-abaixo-da-linha-da-pobreza-triplica-e-atinge-27-milhoes-de-brasileiros>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

²⁸⁰ SANTOS, André Luiz Passos. Análise: de volta ao vergonhoso Mapa da Fome. **Carta Capital**, 14 abr. 2021. Editorial Economia. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/analise-de-volta-ao-vergonhoso-mapa-da-fome/>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

[...] Trata-se de alguém que entende que *não* será passível de luto quando perder a vida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “Eu não seria motivo de luto” é vivida de maneira ativa no presente. Quando não tenho certeza se terei comida ou abrigo, ou estou certo de que nenhuma rede ou instituição social me ampararia caso eu sucumbisse, é porque passei a pertencer aos não passíveis de luto [...]”²⁸¹.

Se a pandemia de Covid-19 generalizou, ainda que de maneira desigual, a condição de não se tornar enlutável no presente, essas mobilizações são capazes de colocar em evidência a precariedade da vida como motor a partir do qual se pode reivindicar o direito ao luto público. Na passagem citada acima, Butler evidencia uma espécie de deslocamento que o luto provoca na própria experiência de formação desses sujeitos que se unem sob o signo de vidas não humanas e, por isso, tidas como não enlutáveis. Segundo a autora, trata-se de contestar no *presente* o fato de que não seria passível de luto no *futuro*, porque naquele estão sendo minadas as possibilidades de *sobreviver* de maneira *digna*, ou mesmo de lutar pela criação de condições que garantam a sobrevivência.

Contra essa elevada exposição à morte provocada pelo *negacionismo* do governo de Bolsonaro, que os corpos se unem nos espaços públicos, ainda que o risco da contaminação viral também contenha, no contexto atual, o perigo de virem a morrer. Assumir esse risco em nome da viabilidade da vida, que se encontra constantemente minada, é um dos sentidos dessas manifestações que tem no fato de sermos vulneráveis e precários o mote dessas lutas por direitos. Segundo Butler, “[...] nesses momentos a performatividade da política surge das condições de condição precária, e em oposição política a essa condição precária”²⁸².

É em contestação crítica a essas “condições da condição precária” que muitas mobilizações políticas se deram, não apenas no contexto da pandemia, mas também antes dela, e que tinham no seu entorno o bolsonarismo como veículo discursivo do *negacionismo*. Durante a campanha presidencial de 2018, Bolsonaro não cessou de reproduzir suas conhecidas falas públicas com forte teor racista, misógino e contra pessoas LGBTQIA+. Num país marcado por altas taxas de violência contra esses corpos, o amplo alcance de seus discursos naquele momento era capaz de representar e, ao mesmo tempo, de reforçar a indução de maiores condições

²⁸¹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 217.

²⁸² *Ibid.*, p. 228.

precárias a esses grupos sociais. Aliado a isso, o seu entusiasmo com a ditadura militar e o baixo apreço pelas instituições democráticas colocava, novamente, no centro do debate político as lutas por *memória*, *verdade* e *justiça* que atravessam a história recente do país contra o *negacionismo*.

FIGURA 15 - DURANTE O ATO, MANIFESTANTES ENTOARAM PALAVRAS DE ORDEM COMO “DITADURA NUNCA MAIS” E “ELE NÃO, HADDAD SIM!”



FONTE: Clívia Mesquita.

Diante de tais condições, dois anos antes da eclosão da pandemia, emerge o movimento “*Ele não!*”, uma mobilização política organizada por mulheres que levou milhares de pessoas para as ruas em todo o país, contra a possível vitória de Bolsonaro, mas não só. Tais manifestações não possuíam apenas objetivos eleitorais, mas se constituíam como uma maneira de se opor e resistir à *política negacionista*, cuja marca já se fazia presente naqueles corpos, antes mesmo da experiência generalizada da perda criada pela má gestão da pandemia.

Como dito, no limite, o *negacionismo* opera pelo repúdio da condição de sermos vulneráveis e precários, acentuando as políticas de maior indução da precariedade contra determinados corpos, tidos como não humanos e, portanto, como já perdidos antes de virem a óbito. O “*Ele não!*” surge, assim, como uma maneira de se opor a tais práticas, enquanto uma forma de se contrapor ao *negacionismo*, situando no coração de suas reivindicações a vulnerabilidade do corpo enquanto condição para se reivindicar o direito ao luto público dessas vidas. Se o luto nos

mergulha numa experiência relacional entre a vida e morte, o direito ao luto público promove essa *reversibilidade temporal* nas lutas por direitos no momento em que se dão.

FIGURA 16 - PORTO ALEGRE, RS – 29.09.2018. ELE NÃO, PROTESTO CONTRA O CANDIDATO JAIR BOLSONARO (PSL) NO PARQUE FARROUPILHA, EM PORTO ALEGRE (RS), SÁBADO À TARDE (29)



FONTE: IMAGO/Fotoarena.

Entre outras demandas, reivindicava-se a presença, junto das mulheres vivas, daquelas que já se foram, e das que ainda virão. Tratava-se de uma maneira de reivindicar o reconhecimento das vidas já perdidas, mas que animam as lutas por direitos no presente, que se dão, também, em nome das vidas que virão. Esse tipo de exigência apenas pode se dar, ao se ter consideração o fato de estarmos sempre entregue a outros, ou seja, de sermos por eles feitos e desfeitos e, assim, de falarmos *em nome* e *em memória* daqueles que já não estão mais entre nós, como uma luta em virtude dos que ainda virão. Trata-se, portanto, de uma demanda que emerge da experiência da despossessão enquanto uma *política de memória* diante de nossas perdas.

As demandas pelo reconhecimento das mulheres que nos precederam, e das que ainda virão, aliadas ao repúdio da ditadura militar, para que essa nunca mais aconteça, demonstram uma certa *memória* das lutas por direitos que têm no direito ao luto público uma de suas manifestações. Ou seja, para além de se contrapor à

candidatura de Bolsonaro, o “*Ele não!*” também foi uma maneira de lutar *em nome* das perdas que se encontram na *não fundação* do regime democrático, como uma forma de reivindicar sermos passíveis de luto no presente. Parafraseando Butler²⁸³, opor-se à vitória de Bolsonaro nas urnas era, portanto, ser abertamente contra as injustiças sociais dirigidas a mulheres e negros no Brasil; aos casos de violência que constituem a experiência de pessoas LGBTQIA+; mas também uma forma de reivindicar o reconhecimento das violências praticadas pelos agentes de Estado na ditadura.

É possível vislumbrar em tais manifestações, portanto, a reivindicação do direito ao luto público dessas perdas, não apenas porque demandam o reconhecimento das vidas daqueles que já não estão mais entre nós, como também porque exigem a construção de uma *realidade* na qual as vidas sejam reconhecidas como vivíveis, realidade a qual Bolsonaro já apontava para sua destruição durante toda sua trajetória política. Assim, o “*Ele não!*” concentrou um conjunto de demandas articuladas em torno da precariedade da vida, ao congregar nas ruas alianças políticas que não se davam em torno de uma identidade específica – apesar dos ataques de Bolsonaro direcionados a diversas minorais políticas. Consistia numa aliança contingente de uma versão “do povo” constituída a partir da vulnerabilidade dos corpos e contra a “distribuição diferencial do direito ao luto”²⁸⁴. Em tais lutas estavam contidas tanto essa contestação, como também a exigência da manutenção das condições que permitem a própria luta.

Tais distinções ficaram mais visíveis durante a pandemia, ao se generalizar a condição de não enlutável, entretanto, esta tematização do direito ao luto público no Brasil permite vislumbrar uma *memória* das lutas por direitos em contraposição à *política negacionista*, que tem naquele um motor para suas demandas. É porque os corpos são vulneráveis e se constituem em relações de despossessão que se torna possível reivindicar o reconhecimento *dos outros*, como uma luta *em memória* daqueles que perdemos. Também é em razão de sermos feitos e desfeitos uns pelos

²⁸³ Nesse livro, Butler assim argumentou: “[...] Opor-se à violência policial contra pessoas trans era, portanto, ser abertamente contra a violência militar e a escalada nacionalista do militarismo; também era se opor à agressão militar contra os curdos e ao não reconhecimento de suas reivindicações políticas, mas também agir em memória do genocídio armênio e contra modos de negação por parte dos Estados que continuam sua violência de outras formas”. BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 60.

²⁸⁴ BUTLER, **A força da não violência**, s. p..

outros que a reivindicação do reconhecimento daquelas vidas como perdidas significa também uma demanda para que sejamos reconhecidos como perdas que teriam sido enlutáveis no futuro. O direito ao luto público, portanto, se constitui como uma luta por direitos que se dá no presente, mas que, ao se direcionar ao passado, aponta para um outro tipo de futuro.

A partir do momento em que Bolsonaro venceu as eleições, tornou-se comum encontrarmos nas mobilizações nas ruas, assim como nas redes sociais, reivindicações expressas por: “Se fere minha existência, eu serei resistência!”. Tal palavra de ordem tornou eloquente aquilo que a performatividade dos corpos reunidos no “*Ele não!*” reivindicavam desde a época das campanhas presidenciais, ao mesmo tempo em que anunciavam as condições das lutas por direitos nos anos que viriam. Ao se atrelar a resistência política à possibilidade de existirmos, tais manifestações apontavam para o aprofundamento das práticas *negacionistas* que se efetivaria pela distinção entre vidas humanas e não humanas na pandemia. Isto é, essas lutas nos convocavam/convocam para uma forma de resistência que permita a existência política de nossos corpos, ou, melhor dizendo, para uma forma de existência que se dá pela resistência política.

FIGURA 17 - MANIFESTAÇÕES CONTRA O CANDIDATO JAIR BOLSONARO REÚNEM MILHARES NO PAÍS



FONTE: Raimundo Paccó / FramePhoto / Folhapress.

Muito embora haja um enfoque no “eu” que resiste porque sua existência está sendo ferida, este deve ser tomado a partir da experiência da perda, bem como das alianças que se estabelece com os outros, mas também daquelas que se estabelece consigo²⁸⁵, em razão de sua própria opacidade em relação a si mesmo. Ainda que aparente se tratar de um sujeito individual – marcado pelo “eu” – a possibilidade de resistir no futuro – “serei” – está condicionada ao apoio oferecido pelos outros corpos, assim como pelas estruturas sociais – para que possa continuar existindo em sua resistência. Nas palavras de Butler:

[...] A resistência tem que ser *plural e corporificada* para representar os princípios da democracia pelos quais luta. Ela também vai implicar a reunião daqueles que não são passíveis de luto no espaço público, fazendo da sua existência e da reivindicação por vidas vivíveis a demanda por uma vida *anterior* à morte, algo exposto de maneira simples.²⁸⁶

Se o que estava (e ainda está) em jogo era a capacidade de existir enquanto se resiste, não se pode compreender essa resistência como individualizada, exatamente porque a vulnerabilidade corpórea, as relações de despossessão e os processos de reconhecimento lançam esse “eu” em um ambiente em que não se pode existir de maneira autônoma, mas sempre interdependente. Em outras palavras, para que esse “eu” possa continuar existindo, é necessária uma resistência plural e corporificada que permita a sua persistência, sobretudo diante do *negacionismo*.

Na medida em que atua a partir da precariedade da vida, na reivindicação do direito ao luto também estão contidas demandas pela criação, manutenção e ampliação das condições que permitam a continuidade das lutas por direitos, e não a sua impossibilidade. Ou seja, se o *negacionismo* se efetiva pela destruição das condições que permitem às vidas serem reconhecidas como humanas, a própria reivindicação do direito ao luto dessas perdas exige a contínua resignificação dos termos do reconhecimento.

²⁸⁵ No texto *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler afirma que: “O que estou chamando de aliança não é apenas uma forma social futura, algumas vezes ela está latente ou, outras vezes, é efetivamente a estrutura da nossa própria formação subjetiva, como quando a aliança acontece dentro de um único sujeito, quando é possível dizer: ‘Eu mesmo sou uma aliança, ou eu me alinho comigo mesmo e com minhas várias vicissitudes culturais’.” BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 77.

²⁸⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 238.

Assim, o reconhecimento se refere a dois processos distintos, que acontecem simultaneamente, mas que podem ser compreendidos de maneira separada. Em seu diálogo com Butler, Athanasiou indica o reconhecimento como um “[...] um aparato que produz discursivamente sujeitos como humanos (ou inumanos, sub humanos, ou menos que humanos) por meio de termos normativos e disciplinares como os de gênero, sexualidade, raça e classe [...]”²⁸⁷. Como tentei demonstrar, a normatividade do humano funciona nesse sentido, fazendo com que as violências cometidas contra vidas não humanas se tornem legitimadas, ou *não reconhecidas* como violências. Nesse mesmo sentido, Butler afirma que o reconhecimento “[...] designa a situação na qual alguém é fundamentalmente dependente de termos que nunca escolheu a fim de que possa emergir como um ser inteligível.”²⁸⁸.

De outro lado, para Butler o reconhecimento se refere a um ato, ou a uma relação entre os corpos que, exatamente por isso, encontra-se mediada por processos de interdependência e desposseção. Nesse sentido, ao lado de práticas *negacionistas* que estipulam as vidas elegíveis ao reconhecimento, esse também se constitui como um ato por meio do qual lutamos para estabelecer ou ampliar as condições de sermos reconhecidos. Não se trata, portanto, de um único ato que visa atribuir reconhecimento em absoluto a uma vida que será finalmente humana, mas a um processo cujo resultado é sempre parcial e incompleto²⁸⁹.

Essa parcialidade pode ser vislumbrada na própria experiência da perda, da qual emerge a reivindicação do direito ao luto público. Incluir em nossas demandas aqueles que perdemos não significa lutar pelo reconhecimento de garantias jurídicas de um sujeito independente e autônomo em si mesmo, como supõe a ética neoliberal. Do contrário, o que impulsiona a demanda por reconhecimento nesse caso é justamente a nossa perda constitutiva, pela qual somos feitos e desfeitos uns pelos outros, mas que indica que já éramos, desde o início, despossuídos de nós mesmos. Assim, o reconhecimento não é capaz de se absolutizar num ato – jurídico, por

²⁸⁷ Tradução livre de: “[...] *an apparatus that discursively produces subjects as human (or inhuman, subhuman, less than human) by normative and disciplinary terms such as those of gender, sexuality, race and class [...]*. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 104.

²⁸⁸ Tradução livre de: “[...] *It designates the situation in which one is fundamentally dependent upon terms that one never chose in order to emerge as an intelligible being [...]*”. BUTLER; ATHANASIOU, **Dispossession**, p. 93.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

exemplo –, sendo, por isso, sempre parcial, e é essa parcialidade que permite o relançamento das lutas por direitos à formulação de novas demandas.

Essa experiência de desposseção, que obriga o “si mesmo” a estar sempre *fora de si*, é constitutiva, portanto, das relações de reconhecimento²⁹⁰, mas também da própria experiência da perda e do luto. Se somos feitos e desfeitos pelas perdas daqueles com quem vivemos, há algo de “nós” que sempre se encontra fora de nós mesmos, e é dessa relação que o luto público pode emergir como uma reivindicação ético-política, uma vez que promover o reconhecimento daquelas perdas como enlutáveis, significa lutar pelo reconhecimento de nossas vidas como vivíveis.

Assim, a *reversibilidade temporal* é um dos efeitos da própria reivindicação do direito ao luto, na medida em que as noções de *passado*, *presente* e *futuro* interpenetram-se ao se ter em consideração essas estratégias que fazem das vidas não lamentáveis. Em outras palavras, é do afeto de desamparo vivido no presente e projetado no futuro que brota a emergência de lutas políticas voltadas à reivindicação do luto público como uma luta pelo direito a persistir e a sobreviver, como se disséssemos: “para que possamos viver, é necessário que antes sejamos passíveis de luto e comoção social”. Nas palavras de Butler:

[...] A resistência tem que ser *plural* e *corporificada* para representar os princípios da democracia pelos quais luta. Ela também vai implicar a reunião daqueles que não são passíveis de luto no espaço público, fazendo da sua existência e da reivindicação por vidas vivíveis a demanda por uma vida *anterior* à morte, algo exposto de maneira simples.²⁹¹

O luto público, portanto, não se refere tão somente àquele ritual que demarcaria a passagem da vida à morte, isto é, que exigiria a experiência da perda para o seu acontecimento. A reivindicação desse direito faz com que se projete para *antes* do evento da morte uma série de exigências em torno da precariedade da vida, em razão de nossa vulnerabilidade corpórea. É justamente porque a vida demanda

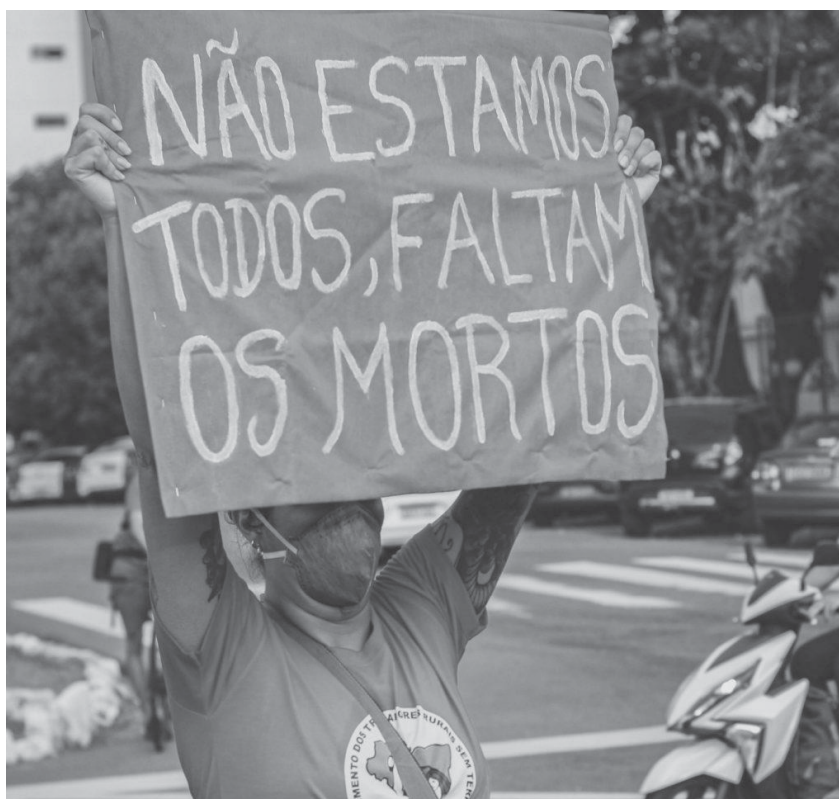
²⁹⁰ Nesse sentido, afirma Butler em sua leitura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel: [...] sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual me torno diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o “eu” é transformado pelo ato de reconhecimento. [...] O reconhecimento é um ato em que o “retorno a si mesmo” torna-se impossível também por outra razão. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno. No decorrer dessa troca reconhece-se que o si-mesmo é o tipo de ser para o qual a permanência dentro de si prova-se impossível. O si mesmo é obrigado a se comportar *fora de si mesmo*; [...]. BUTLER, **Relatar a si mesmo**, pp. 41-42.

²⁹¹ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 238.

apoio e suporte, que a existência dessa rede de proteção e amparo fará com que ela seja passível de luto e que possa sobreviver no presente. Segundo Butler, é “[...] preciso, por assim dizer, ser passível de luto antes de ser perdida [...]”²⁹², de modo que tal constatação torna-se fundamental para que uma vida seja vivível.

Assim, se a *política negacionista* opera por processos de *reversibilidade temporal* e *geográfica*, o direito ao luto se perfaz nessas temporalidades diversas. Como *política de memória*, embora realizado no presente, ele se dirige ao passado *em nome* daqueles que perdemos e que nos (des)constituem como comunidade política. Ao mesmo tempo, enquanto *política da verdade*, a reivindicação desse direito busca incidir na capacidade de nos comovermos a partir da consideração daqueles que perdemos em nossas próprias reivindicações.

FIGURA 18 - CARTAZ LEMBRA AS VÍTIMAS DA COVID-19 NO RIO GRANDE DO NORTE



FONTE: José Félix.

²⁹² *Ibid.*, p. 218.

Esse é um dos sentidos de algumas manifestações políticas ocorridas no contexto da pandemia, nos quais também se reivindica a presença daqueles que ali não puderam estar por terem sido vítimas da *política negacionista*. Reivindica-se, portanto, o reconhecimento dessas perdas, como uma maneira de incluir entre aqueles que estão nas ruas, aqueles que já não estão mais entre nós. Ou seja, “aqueles que nos faltam” animam a nossa persistência e a nossa resistência na luta política por direitos, como um ato que busca promover o reconhecimento dessas vidas como perdidas, ao mesmo tempo em que apontam para um tipo de comunidade que leva em consideração a experiência constitutiva da perda.

Se, como dito, o luto implica numa relação contínua e inacabada entre a vida e a morte – ou entre os vivos e os mortos –, o ato de reivindicar a inclusão dos “mortos que nos faltam” na luta política por direitos também precisa ser lido a partir daquela interação. Isto é, os “mortos que nos faltam” – aqueles que estão, ao mesmo tempo, fora e dentro de nós – não se referem somente às vidas que foram perdidas para o evento da morte, mas a todas aquelas em relação às quais as instituições sociais e de apoio estão fracassando, sobretudo nesse momento de pandemia, em que as induções da condição precária se tornaram ainda mais letais. Trata-se das vidas tidas como *indignas* de proteção, das vidas ainda não humanas, dos corpos considerados abjetos e ininteligíveis no interior desses *quadros* que impedem o seu aparecimento e que legitimam a sua morte.

Assim, a reivindicação do direito ao luto público pode se constituir como uma maneira de resistir aos efeitos da *política negacionista*, não apenas porque demanda o reconhecimento das perdas que nos constituem, mas porque faz dessa demanda uma outra: a construção, ampliação e manutenção de condições para que a vida – aqui compreendida no seu sentido mais amplo, como um processo que envolve não apenas os seres humanos, mas as suas relações com outros seres vivos – se tornou viável antes da morte. Nesse sentido, enquanto o presente é marcado por estratégias de legitimação da *negação* da vulnerabilidade do corpo, ele também é disputado por essas mobilizações que se dão pela persistência das vidas, sobretudo daquelas tidas como não humanas. Com isso, não estou apontando para um *vitalismo* ou para um retorno a um *humanismo*, mas à formação de um modo de resistência ao *negacionismo*, por meio do qual os corpos possam existir e persistir.

Se a *política negacionista* induz maiores condições de precariedade, por meio do *encobrimento* e *apagamento* dos corpos que resistiram ou sucumbiram a suas

práticas violentas, a persistência deve ser compreendida em sua forma corpórea, de modo a exigir que os critérios de reconhecimento atuem de maneira a possibilitar a viabilidade das vidas, e não o seu contrário. Ou seja, a persistência de certas vidas contra o *negacionismo* torna-se a condição a partir da qual devemos lutar pela ampliação dos critérios de um corpo ser reconhecido como humano. Trata-se de uma maneira de exhibir – enquanto uma *verdade* de nosso tempo – que a própria necessidade de certas vidas *persistirem* é indicativa de um aparato que busca fazer com que elas sucumbam. Nesse sentido, Butler afirma que

[...] Aqueles que arcam com o peso, ou que efetivamente “são” o custo do humano, os seus restos ou detritos, são precisamente aqueles que algumas vezes se veem inesperadamente aliados uns aos outros em uma tentativa de persistir e exercitar formas de liberdade que superem versões estreitas de individualismo [...] ²⁹³.

Levar em consideração a persistência dos corpos como uma maneira de resistir ao *negacionismo* pode evidenciar que essas vidas tidas como não humanas ou dispensáveis tomam as ruas para reivindicar uma versão “do povo” que inclua aqueles que perdemos, mas que também os considere passíveis de luto no presente.

Em Butler, um dos sentidos dessas lutas por direitos se refere ao conjunto de demandas articuladas pela vulnerabilidade, enquanto efeito da performatividade dos corpos que se unem em aliança a partir e contra a precariedade da vida. Isto é, tal política dependerá das condições que permitem com que esses corpos apareçam, mas também apontará para aquilo que eles almejam ²⁹⁴. É possível sugerir, assim, que há uma articulação entre essas lutas por direitos e as manifestações que têm na precariedade o ponto de fundamentação da responsabilização ética, conforme tratado no item 1.1. Nas palavras de Butler, quando corpos se unem em aliança, “o que eles dizem, por assim dizer, é ‘ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida’” ²⁹⁵.

Essas lutas por direitos não se referem, portanto, à persistência da vida *em si mesma*, na qual as condições para tanto já estariam nela contidas. Do contrário, trata-se de lutar pela criação e manutenção das condições para *persistir* enquanto formas de vida que são constantemente postas como irreconhecíveis pela *política*

²⁹³ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 49.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.32.

²⁹⁵ *Id.*.

negacionista. Assim, afirmar a *persistência da vida* não se traduz numa espécie de *vitalismo*, mas à consideração política das relações de interdependência e de despossessão que são, ao mesmo tempo, instrumentalizadas pelas políticas de distribuição desigual do direito luto, mas também aquilo que permite a sua reivindicação como uma luta por direitos.

É nesse movimento, marcado pela dor e pela perda, que a luta por direitos no contemporâneo pode ser movida *em nome* daqueles que estamos perdendo cotidianamente, mas que também anunciam um tipo de comunidade que os inclua. Enquanto a *política negacionista* se efetiva por meio do repúdio da vulnerabilidade do corpo, quando demandamos a presença “dos mortos que nos faltam”, somos capazes de representar, performativamente, como diz Butler, os próprios princípios que buscamos realizar enquanto comunidade política²⁹⁶.

Essa representação, por sua vez, não aponta para um projeto ou um programa do que seria essa comunidade. Por ser performativa, ela demonstra estar aberta aos processos de ressignificação dessas lutas por direitos impulsionadas pela própria experiência da perda, da qual a reivindicação do direito ao luto público pode surgir. Na medida em que este incide na tensão entre o reconhecível e o irreconhecível como humano, nele também está incluída uma demanda, cuja realização será sempre parcial e incompleta. Se o presente impõe a necessidade das vidas persistirem, essa persistência se dá como uma “[...] luta para viver e [como uma] luta para viver um mundo justo [...]”²⁹⁷. Não se trata, portanto, de uma luta por reconhecimento que se esgota em si mesma, mas de uma batalha por meio da qual se pode, constantemente, avaliar os critérios e os custos implicados nesses esquemas de inteligibilidade que distribuem de maneira arbitrária e desigual as condições de ser reconhecido como humano.

Assim, essas demandas pela consideração dos “mortos que nos faltam” se dão como efeito das reivindicações do direito ao luto público no presente, diante de uma realidade na qual a vida se tornou insuportável sem que se possa lutar por uma comunidade na qual a experiência da perda se constitua enquanto um dos motores de nossas mobilizações políticas. Trata-se de uma *política de memória* feita *em nome* daqueles que perdemos, mas também de uma *política da verdade* que busca criar um

²⁹⁶ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 32.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 221.

tipo de responsabilização que leve em conta a capacidade de nos comovermos com as mortes daqueles que nos faltam. Refere-se, ainda, a uma luta por direitos na qual se reivindica o reconhecimento daqueles que perdemos, como um modo de demandar o reconhecimento de nossa vida como vivível.

De fato, conforme tentei demonstrar, as demandas pelo direito ao luto público no Brasil tornaram-se mais evidentes no cenário pandêmico, entretanto, elas preexistem à pandemia. Trata-se de uma maneira de oferecer reconhecimento às perdas que nos (des)constituem enquanto comunidade política, mas também de lutar por direitos que permitem a nossa persistência no presente. Essas lutas, portanto, são atravessadas por esses processos de *reversibilidade temporal* e *geográfica*, demarcando, não apenas as permanências do autoritarismo na democracia, mas também a *memória das lutas* desses corpos que resistem coletivamente.

O “*Ele não!*”, apesar de ter emergido como uma demanda contra a vitória de Bolsonaro nas urnas, tem a sua persistência nos protestos ocorridos depois de sua eleição, e que se avolumaram no contexto pandêmico. Assim, tal movimento ultrapassa aquela temporalidade específica das campanhas, ao constituir as mobilizações políticas contemporâneas, em que o direito ao luto público das vidas perdidas para a Covid-19 também é, ao mesmo tempo, uma maneira de se contrapor ao *negacionismo histórico e científico*, para que ele nunca mais aconteça.

FIGURA 19 - PROTESTOS PROMETEM LEVAR MAIS GENTE PARA AS RUAS CONTRA BOLSONARO



FONTE: Eduardo Matysiak / Futurapress / Folhapress.

Assim, enquanto forma de resistir persistindo à *política negacionista*, o direito ao luto público se configura como um motor que anima as nossas lutas por direitos no presente, que buscam garantir as condições de manutenção e viabilidade das vidas. Conforme as imagens utilizadas nos mostram, trata-se de mobilizações sociais contra as induções da condição precária, reivindicando moradia, alimentação, vacina, empregos etc. Entretanto, tais manifestações vão além. Reivindica-se, também, a criação e manutenção de condições que permitam a contínua possibilidade das próprias lutas por direitos, na medida em que o *negacionismo* exige a formação de um modo de existir que se dê pela resistência política. Por situar a vulnerabilidade corpórea no centro de sua reivindicação, trata-se de uma demanda que coloca em evidência a “performatividade específica do corpo”²⁹⁸. A esse respeito, afirma Butler que um direito como esse

[...] não está codificado em lugar nenhum. Ele não é garantido de outro lugar ou por uma lei existente., mesmo que algumas vezes encontre suporte precisamente aí. Trata-se, na verdade, do direito a ter direitos, não como uma lei natural ou estipulação metafísica, mas como a persistência do corpo contra as forças que buscam a sua debilitação ou erradicação. Essa persistência exige que se invada o regime de espaço estabelecido com um conjunto de suportes materiais que sejam tanto mobilizados quanto mobilizadores.²⁹⁹

Assim, o direito ao luto público é, ao mesmo tempo, uma forma de lutar por direitos, e uma maneira de garantir as condições da própria luta. Ou seja, ao demandar ter uma vida *anterior* ao evento da morte, reivindica-se também a criação e manutenção das condições que permitam a persistência política de um corpo, o que exige o seu reconhecimento na comunidade a partir de sua condição precária. De outro lado, sua própria reivindicação se tornou uma maneira de instaurar no presente as condições para que essas lutas persistam, sobretudo num contexto em que tanto a viabilidade das vidas como as manifestações políticas se tornaram comprometidas em razão da transmissão viral.

Conforme visto, de um lado, determinadas versões “do povo” se constituem pela autorização performativa a Bolsonaro para que prossiga em sua *política*

²⁹⁸ BUTLER, **Corpos em aliança e política das ruas**, p. 92.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 92-93.

negacionista, buscando minar qualquer possibilidade de mobilização social por direitos nos espaços públicos e privados. De outro lado, as reivindicações do direito ao luto público buscam manter as condições que permitem as próprias lutas por direitos no presente, as quais se veem constantemente ameaçadas pelo *negacionismo*.

Trata-se, assim, de uma forma de oferecer reconhecimento às perdas que nos constituem enquanto comunidade política, tidas pelo *negacionismo* como vidas não humanas e, com isso, inverter e recriar os termos do reconhecimento, processo marcado tanto pelo risco do fracasso em ser reconhecido³⁰⁰, como pela possibilidade de sua ampliação. O direito ao luto público aponta, assim, para o reconhecimento como um processo sempre parcial e, por isso, incapaz de se absolutizar no presente, podendo, todavia, nele instaurar uma abertura, apesar (ou justamente em razão) da impossibilidade de sua realização completa.

Quando os corpos se reúnem nas ruas, numa aliança que se mostra, ao mesmo tempo, necessária e perigosa, eles trazem para à superfície as condições nas quais as lutas por direitos se dão no contexto contemporâneo, como uma *política da verdade* de nosso tempo. Se a pandemia exige distanciamento social entre os corpos, em nome da viabilidade das vidas, o *negacionismo* torna essa exigência impossível de ser cumprida, na medida em que atua pela destruição das condições de persistência das vidas. Isto é, tais reivindicações explicitam que para viver, diante da *política negacionista*, os corpos precisam correr o risco de morrer, de modo que tais mobilizações se tornam uma maneira de lutar para que isso nunca mais aconteça.

Enquanto a *política negacionista* se efetiva pela destruição das condições de suporte e apoio às vidas, as *políticas de memória e da verdade* produzidas pelas reivindicações do direito ao luto buscam evidenciar o terreno no qual essas lutas por direitos se dão. Trata-se de um ambiente no qual a persistência corpórea está em jogo, de tal maneira que no próprio ato de resistir ao *negacionismo* está contido o risco da morte, em nome da viabilidade da vida. Se este exige um modo de existir que se dá pela resistência, tais lutas nos lançam àquelas tensões provocadas pelo humano enquanto critério normativo que produz vidas passíveis de proteção e de luto, e vidas cujas perdas não são enlutáveis.

³⁰⁰ BUTLER, *Corpos em aliança e política das ruas*, p. 184.

Assim, o direito ao luto como uma luta por direitos nos situa nesses processos de reconhecimento, sempre parciais e incompletos, na medida em que emergem da experiência da despossessão, da perda e da vulnerabilidade corpórea. Essas impermanências e inconstâncias se transformam nas próprias condições para a sua reivindicação, na medida em que dizem respeito às relações por meio das quais somos feitos e desfeitos uns pelos outros, num terreno que é, não apenas instável, como também incerto. Marcado, como dito, pelos processos de *reversibilidade temporal e geográfica*, o direito ao luto não é capaz de avalizar uma garantia final, mas tem em si um motor das próprias lutas por direitos que possuem na persistência uma forma de existir resistindo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAS

Do momento em que escrevo, o Brasil já ultrapassou 550 mil mortes causadas pela Covid-19. Durante todos esses meses de pandemia – que, de algum modo, se confundem com próprio tempo da escrita e reescrita desta tese – alguns conceitos foram se delineando como sintomas do nosso presente. O principal deles, com o qual abro o primeiro capítulo, e que atravessa toda a escritura do texto, refere-se ao conceito de vulnerabilidade proposto por Butler. Se desde o ataque às torres gêmeas, a condição de sermos socialmente violáveis às ações dos outros ganhou centralidade em sua obra, tal termo se tornou imprescindível para compreendermos a constituição de nossa comunidade política no contexto pandêmico, marcado tanto pela perda coletiva de milhares de vidas, como pela interdição ao luto público dessas mortes, da maneira como ele usualmente se dava antes da pandemia.

É devido à condição de vulnerabilidade que nossos corpos se tornaram, não apenas contamináveis, como também os próprios vetores dessa contaminação. Nesse sentido, a pandemia de Covid-19 explicitou essa exposição e abertura que marcam as relações dos corpos entre si, borrando as pretensas fronteiras que delimitariam a ideia de um sujeito autônomo e independente do outro, como um dos efeitos da ética neoliberal. De outro lado, também decorrem dessa condição de vulnerabilidade as possibilidades de agência e de luta política que podem emergir diante da dor e da perda coletivas, que constituem o nosso cenário contemporâneo, permeado por manifestações políticas que se dão, tanto em nome da continuidade da *política negacionista*, como em nome da própria viabilidade das vidas, ainda que nestas também esteja contido o perigo de morrer para poder viver.

As milhares de perdas que sofremos durante a pandemia, bem como as práticas de poder voltadas à indução de maiores condições precárias se constituíram como algumas das condições para a emergência do direito ao luto público, da maneira como ele se apresenta no cenário contemporâneo. Se, em nome da valorização da vida, os rituais fúnebres foram interditados, bem como as manifestações políticas por direitos se tornaram (ainda mais) arriscadas, a reivindicação do direito ao luto público de nossas perdas torna-se uma maneira de resistir e persistir ao *negacionismo*, em sua face letal e mortífera.

Conforme aponte, no limite, o *negacionismo* busca *negar* a própria precariedade da vida, isto é, o fato de que para persistir as vidas demandam a existência de uma rede de suporte e apoio. Tanto em sua vertente *científica* em relação à pandemia, como em seu viés *histórico* em relação à ditadura militar, o *negacionismo* atua pela atribuição de dignidade a determinadas vidas, tornando outras não *dignas* de proteção jurídica. Enquanto forma de poder que nos constitui no presente e nos relança a esse passado ditatorial, tais práticas nos situam em processos de *reversibilidade geográfica e temporal*, quando as perdas causadas pela pandemia nos remetem àquelas que se encontram na *não fundação* do regime democrático.

Esses efeitos de *reversão* entre passado e presente, ou entre lá e aqui, resultam de nossa condição de vulnerabilidade. Isto é, as imagens das valas coletivas em Manaus nos remetem aos registros das Valas de Perus, o depoimento de Luciana nos interpela para que a morte de Evaldo (e tantos outros) não caia no esquecimento, as imagens das lutas por direitos nos sensibilizam e nos convocam, performativamente, a lutarmos contra o *negacionismo*, ainda que – ou justamente porque – as condições por ele colocadas nos situa diante do perigo da morte. Em todas elas, o direito ao luto público daquelas perdas é reivindicado, sendo o próprio luto, como dito, uma experiência constituída por esses processos de *reversibilidade*.

Muito embora a sua reivindicação se dê em razão das mortes daqueles que perdemos, ele também demanda o estabelecimento, manutenção e construção de uma realidade social na qual as vidas sejam vivíveis no presente, e que elas possam, nele, persistir. Isto é, trata-se de uma maneira de oferecer reconhecimento àqueles que nos precederam, mas também de demandar que as nossas vidas seriam passíveis de luto no futuro. O direito ao luto público, assim, nos situa nesses processos de *reversibilidade*, os quais são provocados pelas próprias imagens, notícias e testemunhos utilizados nesta tese.

Assim, o direito ao luto público, embora tenha ganhado novos sentidos no cenário contemporâneo, ele não é deste originário. Como tentei demonstrar, o encontramos em outros eventos de nossa história recente, também marcados pelas relações de (retro)alimentação entre Bolsonaro e a *política negacionista*, que operam pela classificação de vidas humanas e não humanas. Às primeiras, inteligíveis politicamente, são garantidos o suporte e o apoio necessário à sua viabilidade. Em relação às últimas, as violências são justificadas e legitimadas por meio da

instrumentalização do direito, a exemplo da lei de anistia, ou pela invocação performativa de certas versões “do povo”, de modo que essas mortes não causem comoção, tampouco luto público.

Se o direito ao luto público emerge no cenário contemporâneo com sentidos muito próprios, nessa tematização o observamos entrelaçados a práticas voltadas à negação da precariedade da vida – nesta tese denominadas de *negacionismo* ou *política negacionista* – nas quais a figura de Bolsonaro se encontra presente de alguma maneira. Com isso não pretendo afirmar que ele tenha inventado ou posto em funcionamento tal forma de poder; pelo contrário, ele é um dos efeitos desse modo de operação do poder que se efetiva pela distribuição desigual do direito ao luto.

É dessa desigualdade em relação às vidas que serão tidas como perdidas e aquelas cujas perdas não lamentamos, que pode emergir o direito ao luto público como uma maneira de oferecermos reconhecimento àqueles que perdemos, mas também como uma forma de lutarmos pelo reconhecimento da nossa vida como vivível. Nesse sentido, o direito ao luto público foi se delineando como uma luta por direitos, sobretudo ao vislumbrá-lo nas demandas por *memória*, *verdade* e *justiça* feitas pelos sobreviventes e familiares daqueles que resistiram à ditadura militar, assim como por aqueles que lutam contra o *negacionismo* contemporâneo: trata-se das vidas daqueles que sofrem com a violência policial, como a de Evaldo Rosa; das vidas das minorias políticas que resistem e persistem ao bolsonarismo; como também daqueles que se agregaram às lutas, que tiveram no “*Ele não!*” e nas manifestações ocorridas durante a pandemia, eventos nos quais o direito ao luto público se articulou como *políticas de memória* e da *verdade* contra o *negacionismo* histórico e científico.

Como dito, a vulnerabilidade do corpo se tornou central para o entendimento da formação da nossa comunidade a partir das experiências da perda e do luto público que dela emergem. É porque somos feitos e desfeitos pelos outros que podemos reivindicar direitos *em nome* desses últimos, como se dão nas demandas pelo luto público de nossas perdas como uma *política de memória*. Também as *políticas da verdade* ganham novas ressignificações performativas, na medida em que as relações entre o *verdadeiro* e o *falso* ou entre o *fictício* e o *real* acionam, não uma operação de sujeitos racionais e autônomos, mas a capacidade de comoção diante da perda e do sofrimento dos outros.

Se a *política negacionista* opera por estratégias de *esquecimento*, *encobrimento*, *falsificação* e *apagamento*, as próprias imagens e notícias

selecionadas neste trabalho constituíram importantes instrumentos para uma *política de memória e da verdade* em relação ao *negacionismo*. Isto é, não se trata apenas de artefatos que representariam essas realidades, mas elas mesmas as constituem e as interpelam, ao delas demandar o luto público das vidas que se busca *esquecer* ou *apagar*.

Lutar *em nome* dos outros, como uma forma de lutar por si mesmo, e ter como motor desse movimento a capacidade de nos comovermos, é aquilo que possibilita compreendermos o direito ao luto público como uma luta por direitos. Assim, tais lutas estão situadas nos processos de reconhecimento, nos quais as condições para ser reconhecido já estão dadas – como o humano enquanto norma de reconhecimento que distingue as vidas entre humanas e não humanas. Tais condições, entretanto, não são fixas, de tal maneira que ao se atribuir reconhecimento às perdas não passíveis de luto, bem como demandar o reconhecimento de nossas vidas como vivíveis, os próprios termos do reconhecimento podem ser ressignificados. Assim, ele nunca se dá de uma vez por todas, posto que é sempre parcial e transformativo, apontando, portanto, que o direito ao luto público se torna uma maneira de reivindicar a criação e manutenção das condições para que as lutas por direitos possam persistir.

Nesse sentido, o direito ao luto público não se refere uma garantia legal positivada em nosso ordenamento jurídico, ao mesmo tempo em que não decorre de um traço natural do humano. Ele é um dos efeitos dessas práticas de poder que constituem a nossa realidade, ao mesmo tempo em que se constitui como uma forma de lhe oferecer resistência. Enquanto maneira de *resistir* ao *negacionismo*, a sua reivindicação não se esgota em si mesma, na medida em que promove uma abertura para novas e contínuas lutas por direitos: direitos à memória, verdade e justiça, direito a sobreviver ao presente, direito a persistir, direito à criação e manutenção das condições para que as lutas por direitos possam se dar no momento em que se dão.

São direitos, portanto, que emergem da condição de sermos vulneráveis e estarmos expostos uns aos outros. Ao situar a vulnerabilidade no centro do debate político, o direito ao luto público nos permite compreender a nossa comunidade a partir da perda coletiva que nos (des)constitui, ao mesmo tempo em que possibilita a ressignificação de nossas lutas por direitos. Contra do *negacionismo*, o direito ao luto público se constitui como uma luta por direitos, que tem na resistência uma forma de existir persistindo.

7 REFERÊNCIAS

‘É o destino de todo mundo’, afirma Bolsonaro após lamentar mortes por coronavírus. **G1 – Brasília**, 02 jun. 2020. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/02/e-o-destino-de-todo-mundo-afirma-bolsonaro-apos-lamentar-mortes-por-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 29 de agosto de 2021.

“O EXÉRCITO não matou ninguém; o Exército é do povo”, diz Bolsonaro sobre morte a tiros de músico no Rio. **G1 - Macapá**, 12 abr. 2019. Editorial Amapá. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2019/04/12/o-exercito-nao-matou-ninguem-o-exercito-e-do-povo-diz-bolsonaro-sobre-morte-a-tiros-de-musico-no-rio.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

2 MOMENTOS em que Bolsonaro chamou covid-19 de “gripezinha”, o que agora nega. **BBC News Brasil**, 27 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55107536>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

ALVARENGA, Darlan. Brasil deve ter a 14ª maior taxa de desemprego do mundo em 2021, aponta ranking com 100 países | Economia | **G1**, 11 abr. 2021. Editorial Economia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/04/11/brasil-deve-ter-a-14a-maior-taxa-de-desemprego-do-mundo-em-2021-aponta-ranking-com-100-paises.ghtml>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

ARREGUI, Juliana; MONTESANTI, Beatriz. Na fase mais letal da covid, Bolsonaro repetia desinformação em lives. **Bol**, 01 jul. 2021. Seção Notícias. Disponível em: <<https://www.bol.uol.com.br/noticias/2021/07/01/live-bolsonaro-desinformacao-3-meses.htm>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 10 dez. 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 22 nov. 2020.

AZEVEDO, Desireé de Lemos. Memórias do esquecimento: a construção de um olhar humanitário sobre a ditadura no Brasil. *In*: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

BATISTA, Amanda; ANTUNES, Bianca; FAVERET, Guilherme; *et al.* **Análise socioeconômica da taxa de letalidade da COVID-19 no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020. Disponível em: <<https://sites.google.com/view/nois-pucrio/publica%C3%A7%C3%B5es?authuser=0>>. Acesso em: 14 de abril de 2021.

BERGAMO, Mônica; PRESTES, Monica. “Viraram câmaras de asfixia”, diz pesquisador sobre Manaus, onde oxigênio acabou em hospitais. **Folha de Pernambuco, Folhapress**, 14 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.folhape.com.br/noticias/viraram-camaras-de-asfixia-diz-pesquisador-sobre-manaus-onde/168956/>>. Acesso em: 8 maio 2021.

BOLSONARO: O Brasil está no limite e aguardo o povo dar uma sinalização. **Carta Capital**, 14 abr. 2021, Editorial Carta Expressa. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/bolsonaro-o-brasil-esta-no-limite-e-aguardo-o-povo-dar-uma-sinalizacao/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

BRASIL se aproxima de 575 mil mortes por Covid, com média móvel de 766 por dia. **G1**, 23 ago. 2021. Editorial Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/08/23/brasil-se-aproxima-de-575-mil-mortes-por-covid-com-media-movel-de-766-por-dia.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

BRASIL se aproxima de 575 mil mortes por Covid, com média móvel de 766 por dia. **G1**, 23 ago. 2021. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/08/23/brasil-se-aproxima-de-575-mil-mortes-por-covid-com-media-movel-de-766-por-dia.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

BRASIL ultrapassa 525 mil mortes por Covid; média móvel de casos tem maior queda já registrada na pandemia. **G1**, 05 jul. 2021. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/07/05/brasil-ultrapassa-525-mil-mortes-por-covid-media-movel-de-casos-tem-maior-queda-ja-registrada-na-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf>. Acesso em: 31 maio 2021.

BRASIL. **Lei n. 9140, de 4 de dezembro de 1995**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9140.htm>. Acesso em: 3 jun. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Painel Coronavírus**. 2021. Disponível em: <<https://covid.saude.gov.br/>>. Acesso em: 13 abr. 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 6587**. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 17 de dezembro de 2020.

_____. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 6596/MT**. Relatora: Min. Rosa Weber, 20 de novembro de 2020.

_____. **Recurso Extraordinário com Agravo 1267879/SP**. Relator: Min. Roberto Barroso, 17 de dezembro de 2020.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. 1 ed.. *Ebook*. São Paulo: Boiteux, 2021.

_____. Capitalism has its limits. **Verso**, 30 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>>. Acesso em: 14 abr. 2020.

_____. Contingent Foundations. *In*: BUTLER, Judith; BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla; NICHOLSON, Linda (Orgs.). **Feminist Contentions**: a philosophical exchange. New York: Routledge, 1999.

_____. **Corpos em aliança e política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. 4 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. El capitalismo tiene sus límites. *In*: VÁRIOS AUTORES. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias. 1 ed.. [s.l.]: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

_____. O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, pp. 159-179, 2013.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 11 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? 1 ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. 1 ed.. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Dispossession**: the performative in the political. Cambridge: Polity, 2013.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?**: Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CANDIOTTO, César. **A dignidade da luta política**: incursões na filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul: Educs, 2020.

CANDIOTTO, César. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CATEB, Caio; OSMO, Carla; FRANCO, Paula; *et al.* A comissão especial sobre mortos e desaparecidos políticos e a comissão de anistia no primeiro ano de governo Bolsonaro. *In*: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO (Org.). **Dossiê Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil (1964-1985)**. São Paulo: Imprensa

Oficial do Estado de São Paulo: Instituto de Estudos sobre a Violência de Estado, 2009.

COMISSÃO DE FAMILIARES. Mortos e desaparecidos: um resgate da memória brasileira. *In*: TELES, Janaina (Org.). **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade**. São Paulo: Humanitas, 2001.

CONGRESSO NACIONAL. Câmara dos Deputados. **Discurso do(a) Deputado(a) JAIR BOLSONARO, PP-RJ em 11 de março de 2009 às 10:02**. Sessão 031.3.53.O. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=031.3.53.O&nuQuarto=32&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:02&sgFaseSessao=BC&Data=11/03/2009&txApelido=JAIR%20BOLSONARO,%20PP-RJ>>. Acesso em: 13 jun. 2021.

CORTE INTERAMERICANA DE DE DERECHOS HUMANOS. Gomes Lund (**e outros**) vs. Brasil ("**Guerrilha do Araguaia**"). Juiz *ad hoc*: Roberto de Figueiredo Caldas, 24 de novembro de 2010. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2021.

COUTO, Camille. População abaixo da linha da pobreza triplica e atinge 27 milhões de brasileiros. **CNN Brasil**, Rio de Janeiro, 08 abr. 2021. Editorial Nacional. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2021/04/08/populacao-abaixo-da-linha-da-pobreza-triplica-e-atinge-27-milhoes-de-brasileiros>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

CUNHA, Rosa Maria Cardoso de. Comissão Nacional da Verdade: impulso à redemocratização ou fator de retrocesso. *In*: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão Nacional da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

DEMENECH, Lauro Miranda; DUMITH, Samuel de Carvalho; VIEIRA, Maria Eduarda Centena Duarte; *et al.* Income inequality and risk of infection and death by COVID-19 in Brazil. **Rev. Bras. epidemiol. [online]**, v. 23, pp. 1-12, 2020.

DIAS, Carlos Henrique; RIBEIRO JR., Eduardo. "Já mandei cancelar", diz Bolsonaro sobre protocolo de intenções de vacina do Instituto Butantan em parceria com farmacêutica chinesa. **G1**, 21 out. 2020. Editorial Sorocaba e Jundiaí. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sorocaba-jundiai/noticia/2020/10/21/ja-mandei-cancelar-diz-bolsonaro-sobre-protocolo-de-intencoes-de-vacina-do-instituto-butantan-em-parceria-com-farmaceutica-chinesa.ghtml>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

DUARTE, André. **A pandemia e o pandemônio**: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. 1 ed.. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

ESTADÃO CONTEÚDO. **Comissão reconhece que morte de Fernando Santa Cruz foi "causada pelo Estado"**. **Estado de Minas**, 29 jul. 2019. Editorial Política. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/07/29/interna_politica,1073292/co>

missao-reconhece-que-morte-de-fernando-santa-cruz-foi-causada-pelo.shtml>. Acesso em: 7 jun. 2021.

_____. Bolsonaro mobiliza dois helicópteros oficiais e provoca aglomeração. **Gazeta do Povo**, 17 abr. 2021. Editorial República, Breves. Disponível em: <gazetadopovo.com.br/republica/breves/bolsonaro-mobiliza-helicopteros-provoca-aglomeracao/>. Acesso em: 20 abr. 2021.

_____. General Heleno defende direitos humanos para “humanos direitos”. **Estado de Minas**, 01 nov. 2018. Editorial Política. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/11/01/interna_politica,1002158/general-heleno-defende-direitos-humanos-para-humanos-direitos.shtml>. Acesso em: 20 abr. 2021.

FÁVERO, Bruno. O que Bolsonaro falou do coronavírus — e o que é fato. **Aos Fatos**, 16 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.aosfatos.org/noticias/o-que-o-presidente-falou-do-coronavirus-e-o-que-e-fato/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

FOUCAULT, Michel. **A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

_____. **Dits et écrits IV (1954-1988)**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Em defesa da sociedade**. 2 ed.. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, v. 82, pp. 35-63, 1990.

_____. **Segurança, Território, População**. 1 ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GASPAR, Malu. Bolsonaro recusou três ofertas de vacina. **Revista Piauí, Folha de São Paulo**, 05 fev. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/bolsonaro-recusou-tres-ofertas-de-vacina/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

GORTÁZAR, Naiara. 80 tiros contra família acendem o debate sobre racismo e responsabilidade do Exército. **El País Brasil**, 14 abr. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/13/politica/1555172481_557182.html>. Acesso em: 25 abr. 2021.

JELIN, Elizabeth. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. **Cuadernos del IDES**, n. 2, 2003.

JORNAL NACIONAL. Brasil chega a 400 mil mortes por Covid. **G1**, 29 abr. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/04/29/brasil-chega-a-400-mil-mortes-por-covid.ghtml>>. Acesso em: 1 maio 2021.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. 1 ed.. São Paulo: Boitempo, 2016.

LORENZINI, Daniele. Biopolitics in the time of coronavirus. **Critical Inquiry**, v. 47, n. 52, 2020. Disponível em: < <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/711432> >. Acesso em: 19 abr. 2020.

MAGENTA, Matheus. Bolsonaro diz que pandemia está “no finalzinho”, mas país tem 31 mil internados com covid-19. **G1**, 11 dez. 2020. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/12/11/bolsonaro-diz-que-pandemia-esta-no-finalzinho-mas-pais-tem-31-mil-internados-com-covid-19.ghtml>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

MATTOS, Marcela; BORGES, Beatriz; RESENDE, Sara. Epidemiologista diz à CPI da Covid que cerca de 400 mil mortes poderiam ter sido evitadas. **G1 e TV Globo**, 24 ago. 2021. CPI da Covid. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/cpi-da-covid/noticia/2021/06/24/epidemiologista-diz-a-cpi-da-covid-que-cerca-de-400-mil-mortes-poderiam-ter-sido-evitadas.ghtml>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

MAZUI, Guilherme. Bolsonaro: “Se o presidente da OAB quisesse saber como o pai desapareceu no período militar, eu conto para ele”. **G1 - Brasília**, 29 jul. 2019. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/29/se-o-presidente-da-oab-quiser-saber-como-o-pai-desapareceu-no-periodo-militar-eu-conto-para-ele-diz-bolsonaro.ghtml>>. Acesso em: 7 jun. 2021.

_____. Governo rejeitou 70 milhões de doses da Pfizer, das quais 3 milhões poderiam já ter sido aplicadas. **G1 - Brasília**, 08 mar. 2021. Caderno Bem Estar, Vacina. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/vacina/noticia/2021/03/08/bolsonaro-faz-videoconferencia-com-representantes-da-pfizer-para-tratar-de-compra-da-vacina-diz-ministro.ghtml>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

MAZUI, Guilherme; RODRIGUES, Mateus. Sem citar Ustra, acusado de torturar na ditadura, Bolsonaro diz que resgatou “honra” de coronel. **G1, TV Globo**, 02 out. 2019. Editorial Política. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/10/02/sem-citar-ustra-acusado-de-torturar-na-ditadura-bolsonaro-diz-que-resgatou-honra-de-coronel.ghtml>>. Acesso em: 31 maio 2021.

PINHEIRO, Lara. Dezembro tem maior número de mortes por Covid-19 no Brasil desde setembro, indicam secretarias de Saúde. **G1**, 29 dez. 2020. Editorial Bem Estar, Coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/12/29/dezembro-tem-maior-numero-de-mortes-por-covid-19-no-brasil-desde-setembro-indicam-secretarias-de-saude.ghtml>>. Acesso em: 4 ago. 2021.

PLATONOW, Vladimir. CNV pede providências sobre documentos encontrados em hospital do Exército. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 15 nov. 2014. Editorial Direitos Humanos. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-11/cnv-pede-providencias-sobre-documentos-encontrados-em-hospital-do>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

PODER360. **Para Bolsonaro “não houve país no mundo que melhor enfrentou” a pandemia do coronavírus que o Brasil**. [s.l.: s.n.], 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_iuti7uvPV4&t=48s&ab_channel=Poder360>. Acesso em: 13 maio 2021.

QUEIROZ, Silvia Maria Brandão. **As máquinas de memória**: o corpo-vítima da ditadura militar brasileira como peça dos processos de subjetivação do contemporâneo. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

_____. Da ditadura ao tempo presente: as máquinas de memória e seus efeitos contemporâneos. *In*: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2010.

QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de transição**: os contornos do conceito. São Paulo: Outras Expressões; Editora Dobra, 2013.

REDAÇÃO. Brasil ultrapassa 350 mil mortes por covid e OMS compara situação a “inferno furioso”. **Brasil de Fato**, 10 abr. 2021. Editorial Pandemia. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/04/10/brasil-ultrapassa-350-mil-mortes-por-covid-e-oms-compara-situacao-a-inferno-furioso>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

REUTERS. Para Aziz, governo tinha gabinete paralelo e nunca apostou em vacinas. **Exame**, 31 maio 2021. Editorial Brasil. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/para-aziz-governo-tinha-gabinete-paralelo-e-nunca-apostou-em-vacinas/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

RIBEIRO, Karina Braga; VERAS, Maria Amélia de Sousa Mascena; RIBEIRO, Ana Freitas; *et al.* Social inequalities and Covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. **International Journal of Epidemiology**, v. 50, n. 3, pp. 732-742, jun. 2021. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ije/advance-article/doi/10.1093/ije/dyab022/6154379>>. Acesso em: 14 mar. 2021.

ROCHA, Camilo. Como Bolsonaro reagiu à pandemia até as 100 mil mortes. **Nexo**, 07 ago. 2020. Editorial Expresso. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/08/07/Como-Bolsonaro-reagiu-%C3%A0-pandemia-at%C3%A9-as-100-mil-mortes>>. Acesso em: 11 set. 2020.

RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, v. 29, n. 46, p. 58–73, 2020.

_____. Quadros de uma guerra particular. **Medium**, 17 ago. 2017. Disponível em: <<https://medium.com/carla-rodrigues/quadros-de-uma-guerra-particular-b75a21fb9a63>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. *In*: BUTLER, Judith

(org.). **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTIAGO, Vinícius Wingler Borba. **A economia sacrificial do Estado-nação**: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil. 2020. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) - Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SANTOS, André Luiz Passos. Análise: de volta ao vergonhoso Mapa da Fome. **Carta Capital**, 14 abr. 2021. Editorial Economia. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/analise-de-volta-ao-vergonhoso-mapa-da-fome/>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

SIQUEIRA, Carol; MORAES, Geórgia. Oposição vai ao MPF e TCU contra suposto superfaturamento na compra de Covaxin. **Câmara dos Deputados**, 23 jun. 2021. Seção Notícias, Política e Administração Pública. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/776793-oposicao-vai-ao-mpf-e-tcu-contra-suposto-superfaturamento-na-compra-de-covaxin/>>. Acesso em: 7 jul. 2021.

STRAZZA, Pedro. Governo federal investiu R\$ 1,3 milhão em campanha com influenciadores para defender tratamento precoce. **B9**, 31 mar. 2021, Negócios. Disponível em: <<https://www.b9.com.br/141513/governo-federal-investiu-r-13-milhao-em-campanha-com-influenciadores-para-defender-tratamento-precoce/>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

SUAREZ, Joana. A carga pesada dos médicos da linha de frente: escolher quem morre e quem vive. **Carta Capital**, 22 abr. 2020. Editorial Saúde. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/saude/a-carga-pesada-dos-medicos-da-linha-de-frente-escolher-quem-morre-e-quem-vive/>>. Acesso em: 8 maio 2021.

TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

_____. O alcance e os limites do discurso da “justiça de transição” no Brasil. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Espectros da ditadura**: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TELES, Janaína de Almeida. Superando o legado da ditadura militar? A Comissão da Verdade e os limites do debate político e legislativo no Brasil. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs). **Espectros da ditadura**: da Comissão Nacional da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

VIANA, Natalia. Dois anos depois, “caso dos 80 tiros” segue sem solução. “É desesperador”, diz viúva de músico fuzilado pelo Exército. **El País Brasil**, 10 abr. 2021. Editorial Agência Pública. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-10/dois-anos-depois-caso-dos-80-tiros-segue-sem-solucao-e-desesperador-diz-viuvade-musico-fuzilado-pelo-exercito.html>>. Acesso em: 26 abr. 2021.

VICE do Amazonas diz que política de imunidade de rebanho apoiada por Bolsonaro levou Manaus ao colapso. **Folha de São Paulo**, 05 maio 2021. Editorial CPI da Covid. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2021/05/vice-do->

amazonas-diz-que-politica-de-imunidade-de-rebanho-apoiada-por-bolsonaro-levou-manaus-ao-colapso.shtml>. Acesso em: 8 maio 2021.

ŽIŽEK, Slavoj. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo “Kill Bill” y podría conducir a la reinvención del comunismo. *In*: VÁRIOS AUTORES. **Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias** 1 ed.. [s.l.]: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.