



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS – PPGCJ

JOSÉ WELHINJTON CAVALCANTE RODRIGUES

**A GESTÃO D(O DIREITO) À VIDA PELAS PRÁTICAS DE ESTADO DE
DIREITO DURANTE A PANDEMIA**

JOÃO PESSOA – PB,

2022

JOSÉ WELHINJTON CAVALCANTE RODRIGUES

**A GESTÃO D(O DIREITO) À VIDA PELAS PRÁTICAS DE ESTADO DE
DIREITO DURANTE A PANDEMIA**

Área de Concentração: Direitos Humanos e Desenvolvimento.

Linha de Pesquisa: Inclusão Social, Proteção e Defesa dos Direitos Humanos.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito básico para a obtenção do grau de Doutor em Direito.

Orientador: Dr. Narbal de Marsillac Fontes.
Coorientadora: Dra. Luziana Ramalho Ribeiro

JOÃO PESSOA – PB,

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696g Rodrigues, José Welhington Cavalcante.

A gestão d(o direito) à vida pelas práticas de
estado de direito durante a pandemia / José Welhington
Cavalcante Rodrigues. - João Pessoa, 2023.
169 f. : il.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.

Coorientação: Luziana Ramalho Ribeiro.

Tese (Doutorado) - UFPB/PPGCJ.

1. Práticas de Estado de direito. 2.
Governamentalidade. 3. Direitos Humanos. 4. Direito à
vida. 5. Eugenia. 6. Pandemia. I. Fontes, Narbal de
Marsillac. II. Ribeiro, Luziana Ramalho. III. Título.

UFPB/CCJ

CDU 34

À minha mãe,
por me fazer experimentar a força e a potência do amor.

AGRADECIMENTOS

À minha família: meu pai, meus irmãos, minha sobrinha, minha cunhada, vovó Perpétua, vovô Ronaldo, tio Júnior, Karine, Caique e Nayara, com os quais aprendi a importância do apoio mútuo e do amor.

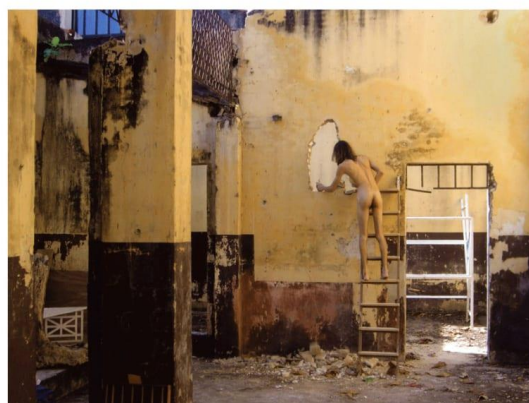
Ao meu orientador Narbal, pela seriedade, ética e gentileza.

À minha coorientadora Luziana, por ser essa força intelectual potente e me desafiar a superar a mim mesmo.

Aos meus colegas e amigos: os de sempre que me ajudam nas catarses da vida e me apoiam (Andrezza e Nih), os que consegui quando cheguei em João Pessoa (Anderson, Rose, Bruno, Jailson etc.) e os que conquistei durante o doutorado (Iasmim, Romeu e Samara).

Aos professores e professoras, bem como as funcionárias do PPGCJ, em especial a Wlly que sempre foi muito prestativa.

Às pessoas que constituíram a banca examinadora pela contribuição com este texto.



Fonte: Yuri Firmeza, Action 3, 2005.

RESUMO

Fui acertado em cheio com uma visão do intolerável do mundo: o descarte de parcela da população brasileira no decorrer da pandemia. Constrangido com essa visão e pela força da necessidade, tomei as práticas de Estado de direito como objeto e fui obrigado a agir escrevendo esta tese que tem por objetivo geral analisar como as práticas de Estado de direito têm moldado a (não-)concretização do direito à vida durante a pandemia da COVID-19. Começarei tratando sobre como a eugenia se expressa na realidade brasileira socialmente construída, depois cartografando tecnologias modernas de governamentalidade e, por derradeiro, mapearei “práticas de Estado de direito” ao longo da pandemia, sendo cada um desses pontos correspondentes aos objetivos específicos. Agi questionando a funcionalidade dos conceitos, e não buscando essencialismos: como as práticas de Estado de direito atuam no sentido da (não-)concretização do direito à vida? Quase cego com a memória viva desse problema, este texto se justifica na medida em que pretende refletir sobre a relação entre sujeito, poder e verdade na constituição de uma subjetividade completamente governada, ditando o valor diferencial da vida e diferentes enquadramentos aos modos e sobre quem pode reivindicar o direito à vida. Desse modo, me aventurei em tatear a hipótese de que com o estabelecimento da modernidade e com a expansão do liberalismo, sedimentou-se no Brasil um paradigma biopolítico-eugênico que desembocou na dispensabilidade dos “incluídos” e na impossibilidade de concretização do direito à vida do “Outro”, agora formulado como “grupos de risco”. Atirados na Grande Noite, não é possível lançar luz sobre esse descarte em massa do humano, por isso esta tese utiliza o método cartográfico e a técnica de análise de discurso, bem como recorre a Michel Foucault, Judith Butler, Achille Mbembe, Jacques Sémelin, Luziana Ribeiro, dentre outros, como intercessores para lançar sombras sobre essas vidas que não gozam do direito a continuar vivas, de modo que esses pequenos poemas da existência possam brilhar por conta própria. Escrevendo para forçar a palavra ao limite que divide o saber, do não-saber; torcendo a língua como quem deseja tornar dito, o não-dito; tenho tateado a recalibragem da eugenia funcionando nas práticas de Estado de direito, contribuindo para a constituição de um sujeito racial passível de exclusão por fazer operar o negativo dos binômios puro/impuro, saudável/doente e forte/fraco, tornando o direito a continuar vivo do Outro não concretizável e anunciando o fim da cidadania no Brasil.

Palavras-chave: Práticas de Estado de direito. Direitos Humanos. Direito à vida. Eugenia. Pandemia.

ABSTRACT

I was precisely hit with a vision of a intolerable world: the discarding of part of the Brazilian population during the pandemic. Constrained by this view and by force of necessity, I took rule of law practices as my object and was compelled to act by writing this thesis which has the overall goal of analyzing how rule of law practices have shaped the (non-)realization of the right to life during the COVID-19 pandemic. I will begin by addressing how eugenics is expressed in Brazil's socially constructed reality, then mapping modern technologies of governmentality, and finally mapping "rule of law practices" throughout the pandemic, each of these points corresponding to specific objectives. I acted by questioning the functionality of concepts, and not seeking essentialisms: how do rule of law practices act towards the (non-)realization of the right to life? Almost blind with the living memory of this problem, this text is justified insofar as it intends to reflect on the relationship between subject, power and truth in the constitution of a completely governed subjectivity, dictating the differential value of life and different framings to the ways and about who can claim the right to life. In this way, I ventured into groping the hypothesis that with the establishment of modernity and the expansion of liberalism, a biopolitical-eugenic paradigm was sedimented in Brazil, leading to the dispensability of the "included" and the impossibility of realizing the right to life of the "Other", now formulated as "risk groups". Thrown into the Big Night, it is not possible to throw light on this mass discarding of the human, that is why this thesis uses the cartographic method and the content analysis technique, as well as recourse to Michel Foucault, Judith Butler, Achille Mbembe, Jacques Sémelin, Luziana Ribeiro, among others, as intercessors to cast shadows on these lives that do not enjoy the right to continue alive, so that these small poems of existence may shine on their own. Writing to force the word to the limit that divides knowing from not-knowing; twisting the language as one who wishes to make the unsaid said; I have been groping the recalibration of eugenics working in the practices of the Rule of Law, contributing to the constitution of a racial subject susceptible to exclusion by making the negative of the binomials pure/impure, healthy/sick and strong/weak operate, making the right to continue alive of the Other unattainable and announcing the end of citizenship in Brazil.

Keywords: Rule of law practices. Human rights. Right to life. Eugenics. Pandemic.

RESUMEN

Me golpeó una visión de lo intolerable del mundo: el descarte de una parte de la población brasileña durante la pandemia. Avergonzado con esa visión y por la urgente necesidad, tomé las prácticas del Estado de derecho como objeto y me vi obligado a actuar, escribiendo esta tesis que tiene por objetivo general analizar cómo las prácticas del Estado de derecho están moldeando la (no-)concreción del derecho a la vida durante la pandemia del COVID-19. Empezaré tratando de como la eugenesia se expresa en la realidad brasileña socialmente construída, después cartografiando tecnologías modernas de gubernamentalidad y por último voy a mapear las “prácticas de Estado de derecho” al largo de la pandemia, siendo cada uno de esos puntos correspondientes a los objetivos específicos. Actué cuestionando la funcionalidad de los conceptos, y no buscando esencialismos: ¿cómo actúan las prácticas del Estado de derecho frente a la (no-)concreción del derecho a la vida? Casi ciego con el recuerdo vivo de este problema, este texto se justifica en la medida en que pretende reflexionar sobre la relación entre sujeto, poder y verdad en la constitución de una subjetividad completamente gobernada, dictando el valor diferencial de la vida y diferentes encuadramientos de los modos y sobre quién puede reclamar el derecho a la vida. De este modo planteé la hipótesis de que con el establecimiento de la modernidad y con la expansión del liberalismo, se asentó en Brasil un paradigma biopolítico-eugenésico que llevó a la prescindibilidad de los “incluidos” y la imposibilidad de concretización del derecho a la vida del “otro”, ahora formulados como “grupos de riesgo”. Arrojados a la Gran Noche, no es posible lanzar luz sobre este descarte masivo de lo humano, por eso esta tesis utiliza el método cartográfico y la técnica de análisis de contenido, también recurre a Michel Foucault, Judith Butler, Achille Mbembe, Jacques Sémelin, Luziana Ribeiro, entre otros, como intercesores para ensombrece aquellas vidas que no gozan del derecho a seguir viviendo, de modo que estos pequeños poemas de la existencia puedan brillar por cuenta propia. Escribiendo para forzar la palabra al límite que divide el saber, del no-saber; cruzando los dedos como quien desea convertir lo dicho, en no-dicho; He estado tratando de recalibrar la eugenesia trabajando en las prácticas del Estado de derecho, contribuyendo para la constitución de un sujeto racial susceptible de exclusión al hacer operar la negativa de los binomios puro/impuro, sano/enfermo y fuerte/débil, haciendo el derecho a permanecer vivo del otro inalcanzable y anunciando el fin de la ciudadanía en Brasil.

Palabras clave: Prácticas de Estado de derecho. Derechos Humanos. Derecho a la vida. Eugenesia. Pandemia.

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
AIDS	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OMS	Organização Mundial da Saúde
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Superior Tribunal de Justiça
TCU	Tribunal de Contas da União
TJDFT	Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 – Valas Coletivas em Tarumã-Manaus	116
Figura 2 – Receituário com medicações contra a COVID-19	126
Figura 3 – Kit COVID-19 da Prefeitura de São Mamede – PB	127

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 BIOPOLÍTICA E GESTÃO DA VIDA NA MODERNIDADE	20
2.1 A vida situada no paradigma moderno-biopolítico	20
2.2 A eugenia como não-dito	37
3 ESTADO DE DIREITO E DIREITO À VIDA NO LIBERALISMO	64
2.1 A performatividade do Estado de direito	64
2.2 Direitos humanos e liberalismo	77
3 AS PRÁTICAS DE ESTADO NA MODERNIDADE	94
3.1 A governamentalidade	94
4 O ESTADO DE DIREITO COMO FÁBRICA DA “IMUNIDADE DE REBANHO”	116
4.1 O fim da cidadania diante dos usos políticos da cloroquina? (I)	124
4.2 O fim da cidadania diante dos usos políticos das medidas não farmacológicas? (II)	139
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

“O mesmo odor de merda que exala das bocas que só sabem falar em nome do estômago está por todos os lados” (Tiqqun).

Tivemos uma ideia: analisar como as “práticas de Estado de direito” têm moldado a (não-)concretização do direito à vida durante a pandemia da COVID-19. Essa ideia, tomada por objetivo geral desta tese, como toda e qualquer ideia, não nos veio por prazer, espontaneamente ou sem esforço, mas sim por necessidade. Tomar as “práticas de Estado de direito” como objeto de pesquisa advém da necessidade de sobreviver no momento, assim como quando na pré-história, antes da experiência da linguagem, a atenção se voltava para o sol, a chuva, o fogo, a água etc., de modo a experimentar cada uma no seu instante (KASTRUP, 2016).

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi notificada sobre casos de pneumonia em Wuhan, na República Popular da China. Esses casos consistiam em um novo tipo de coronavírus, denominado SARS-CoV-2 e responsável pela doença COVID-19, nunca antes identificado em pessoas. Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi qualificada pela OMS como uma pandemia, o que significa que essa doença assumiu uma distribuição geográfica ampla, se alastrando por várias regiões do mundo (OMS, 2020).

Acontece que havíamos mergulhados demais na realidade produzida a partir da pandemia e, por estarmos tão imersos nela, resolvemos dar profundidade ao mergulho ao nível de cairmos fundo em nós mesmos.

A necessidade nos fez buscar tatear a realidade através do desdobramento da ideia inicial nas seguintes: começar refletindo sobre as condições de possibilidade e a eugenia em si; em seguida, discutir a ideia de Estado de direito e do direito humano à vida; depois, passar a cartografar as diferentes tecnologias modernas de governamentalidade; para, por fim, mapear as “práticas de Estado de direito” brasileiras durante a pandemia. Cada um desses desdobramentos constitui os objetivos específicos desta tese e o argumento nuclear de cada capítulo que, por sua vez, servirá para oferecer subsídios a nossa hipótese.

Bem sabemos que o mundo já se apresenta esquadrinhado, mas com essas ideias o que queremos é fazer o esforço de construir algo que não esteja dentro desses esquemas pré-fabricados (KASTRUP, 2016). Entendemos que escrever ou produzir uma dissertação ou uma tese é inventar um mundo novo, afinal estamos moldando um corpo e produzindo para ele um Eu.

Para a construção desse mundo com essa subjetividade nascente, partimos da inquietação: como as práticas de Estado de direito têm moldado a (não-)concretização do direito à vida durante a pandemia? Não sabemos onde essa inquietação pode nos levar: o futuro é incerto e respirar o presente nos coloca diante do vírus da incerteza, da margem da imprevisibilidade e, entregues a esse caos, o caminho será carregado de surpresas. Por isso, tentaremos nos manter sempre abertos a, diante das coisas encontradas, reorientar o percurso.

O terreno em torno de uma analítica do poder é atravessado por sutilezas que merece atenção, portanto, esta tese se justifica diante da possibilidade de refletir sobre o Direito em sua relação com o poder, sobretudo, porque é através do discurso jurídico, que carrega em si a pretensão de oferecer uma verdade, a verdade do processo, da Justiça, sobre os sujeitos que compõem disputas judiciais e sociais, que se constrói uma subjetividade passível de ser totalmente governada. Desse modo, se evidencia a relação entre o sujeito, o poder e a verdade nas “práticas de Estado de direito”, podendo sinalizar para o caráter performativo do Estado, bem como para o pensamento de ações para reagir diante dessa performance que intencionalmente faz da inclusão social e jurídica de todos e todas um mito que jamais poderá ser alcançado.

Esta tese se alinha a área de concentração “Direitos humanos e desenvolvimento”, do PPGCJ/UFPB, na medida em que oferece reflexões sobre a governamentalidade e os processos de inclusão e exclusão que são próprios da realidade brasileira, viabilizando dotar a sociedade civil de uma análise crítica das “práticas de Estado de direito” na realização dos direitos humanos e fundamentais, seja por meio do Direito, seja por intermédio das políticas públicas.

Este estudo está em harmonia com a linha de pesquisa 2, “Inclusão social, proteção e defesa dos direitos humanos”, do PPGCJ/UFPB. A referida linha apresenta perfil interdisciplinar, se comunicando intensamente e recebendo contribuições das mais

variadas áreas do conhecimento¹, portanto, em sintonia com esta pesquisa que reflete sobre como nossas condutas têm sido conduzidas, controladas, vigiadas e punidas, sobretudo, a partir da lei ou a partir das “práticas de Estado de direito”, repercutindo em dinâmicas que afetam diretamente a (não-)concretização do direito à vida de sujeitos em condição precária. Este texto está ainda em conformidade com a linha de pesquisa 2 por proporcionar a reflexão crítica sobre os direitos humanos e fundamentais frente ao funcionamento da tríade Estado-mercado-sociedade.

Somos conscientes, então, do risco de criar uma tese, pois neste processo, no qual tentaremos tatear a hipótese de que com o estabelecimento da modernidade e da expansão do liberalismo, sedimentou-se no Brasil um paradigma biopolítico-eugênico que desembocou na dispensabilidade da vida (humana) e na impossibilidade de concretização do direito à vida do Outro, agora formulado como “grupos de risco”, durante a pandemia no Brasil; opera um dismantelamento da fabricação do sujeito (KASTRUP, 2016) e o objeto que tateamos inventar precisa da paciência da criança nietzschiana que (re)constrói castelos de areia na beira do mar que é sucessivamente levado pela água.

Explicando melhor nossa hipótese: a vida está na base das formulações do Direito, porque isso implica formas de governar sujeitos, de ditar modos de viver, sobretudo, se tomarmos a noção hobbesiana de contrato social como paradigma para a formação dos Estados-nações modernos. A partir do sequestro da vida pelo Direito, a ficção Estado de direito, estabelecida a partir da modernidade, cuidou em performar um direito à vida a partir de bases corrompidas que antes de possibilitar a reivindicação de direitos humanos a todos e todas, oferece a continuação de processos desumanizadores perpassados por dinâmicas de poder que tendem a ser ocultadas pelo formalismo da lei. Partindo da compreensão de que os termos ser humano, direitos humanos, universalidade de direitos e propriamente o direito à vida sofrem de um esvaziamento, pretendemos desenvolver um pensamento crítico acerca do descompasso entre como a vida está disposta em lei e como a realidade social e jurídica a expressa na contemporaneidade, questão essa de interesse fundamental para a reflexão dos direitos humanos.

¹ Para mais informações, acesse: <http://www.ccj.ufpb.br/pos/contents/menu/institucional/sobree-o-programa-ppgcj>. Acesso em: 3 ago. 2022.

Assim, criaremos e destruiremos nosso objeto de pesquisa, bem como a nós mesmos, como quem está trabalhando uma argila e precisa, portanto, agir segundo seu próprio tempo (lento), ciente da maleabilidade e imprevisibilidade, pois é da matéria da argila oferecer resistência, resistência que lemos como sinônimo de afetos (KASTRUP, 2016). Precisamos, no processo de criação, nos permitir ser afetados. Faremos isso, de tal modo que esperamos que a leitura deste texto possa funcionar igualmente como uma experiência que viabilize a criação e destruição do(a) próprio(a) leitor/leitora segundo suas próprias reflexões. Afinal, escrever e ler uma tese é produzir um mundo.

A carne deste texto que começa a ser escrito agora é a contranatureza, por isso a epígrafe dessa introdução, que está vulnerabilizada e precariamente viva, quase em espasmos, mas que insiste em se impor a duração do “deserto que atravessai/ ninguém me viu passar/ estranha e só” (DUNCAN, 1994, n./ p.), como quem ousa continuar existindo no vazio, na morte, no desespero e no isolamento, vivendo sob o signo de “[...] aprender a habitar catástrofes, atravessando-as; e procriar errâncias [...]. Caminhada de pés que só não são estrangeiros à diáspora” (MOMBAÇA, 2014, n./ p.).

No primeiro movimento que faço nesta tese, ou melhor, no primeiro capítulo, tento desmascarar a ideia de modernidade, que orientada pela ordem, pelo progresso e pela civilização, antes de representar um projeto de inclusão de todos os sujeitos, nos mostra dia após dia como desumanizar e descartar a vida dos ditos incluídos. Ao traçar um diagnóstico do presente, tracejo entre golpes certos, deslizos e fabulações, sem qualquer medo de errar, algumas linhas sobre os poderes que incidem sobre nossos corpos, como a lei, a disciplina e a biopolítica. Desse modo, a eugenia acaba tendo um espaço fecundo para se expressar.

Em seguida, no segundo capítulo, as ficções do poder “Estado de direito” e “direitos humanos” são alvos da nossa intervenção por entendermos que esses moldes, por mais que prometam ser instrumentos de limitação do poder do Estado, acabam fluindo em direções outras que favorecem o projeto moderno de controle, vigilância e descarte dos “incluídos”.

Assim, temos o corpo-máquina que tem seu deslocamento cooptado pela disciplina e o corpo-vivo cujo caminhar é domado pela biopolítica. Além desses dois corpos, temos ainda o corpo regulado pela lei, pelo Estado de Justiça que se fixa sobre o território, marcadamente feudal, e tem na lei o instrumento de modulação do corpo (FOUCAULT, 2008). Aqui iremos desenvolver o poder disciplinar e a biopolítica

(primeiro capítulo). Examinaremos também como a lei (direito, instituições de justiça, regulamentos etc.), não aquela de tipo feudal analisada por Foucault (2008), no Brasil tem servido para exercer poder sobre o corpo e regulado a concretização diferencial do direito à vida (segundo capítulo).

Em uma terceira jogada, ou melhor, no terceiro capítulo, tento cartografar as tecnologias modernas de governamentalidade, de modo que pude notar como a questão “como ser governado?” aparece e continuar a se perpetuar ao longo da modernidade. Identificamos no poder pastoral, na razão de Estado e nas contracondutas formas de condução de conduta que, antes de terem surgido e desaparecido em épocas longínquas, continuam se alinhando nas práticas de Estado atualmente.

Temos com esse recorte uma analítica do poder que tem na governamentalidade a amalgama ou o ponto de conexão da lei, da disciplina e da biopolítica: o governo de almas, de corpos e o espaço para contracondutas. Governar é, em aliança com o capital, produzir processos de humanização e desumanização que são responsáveis por direcionar o exercício desses poderes sobre a (ausência de) concretização do direito à vida.

A última carta que lanço na construção deste texto, ou seja, o quarto e último capítulo, consiste em um trabalho de mapear as expressões da eugenia nas suas conexões com as “práticas de Estado de direito” brasileiras durante a pandemia. O mundo esquadrinhado que pretendo explorar se localiza nas práticas do governo do presidente Jair Bolsonaro: do estímulo à utilização da cloroquina, mesmo sem evidências científicas sólidas; até o desestímulo da população para que realizassem medidas não farmacológicas, consubstanciando uma política de morte pautada numa lógica de imunidade de rebanho.

Se pretendo produzir a mim mesmo e um mundo com esta tese, então preciso desnaturalizar a realidade que é posta como preexistente a experiência e jamais tomar a palavra pelo que ela significa. Pôr à distância o que nos é conhecido, não como uma certa crítica que se fixa de um lugar esfumado apartado da realidade para se firmar, mas para caminhar no mundo de outra maneira ao considerar que “O que há de real na linguagem são as operações que ela efetua” (TIQQUN, 2019, p. 210). Assim como isso não é uma introdução, a epígrafe também não é o que uma leitura rápida nos leva a crer. Desse modo, a importância deste ensaio consiste em permitir que meu corpo e o do(a) leitor(a) possivelmente caminhe de outra forma no mundo, na medida em que

questionar como a governamentalidade pode servir para que a eugenia se expresse durante a pandemia, é analisar como o sujeito tem sido fabricado pelo poder e seus efeitos.

A crítica em direção a um modo outro de estar no mundo será conduzido pelo método cartográfico (DELEUZE; GUATTARI, 1972), método não como percurso metodológico ou disciplina, mas como uma experiência potencializadora do pensamento (sem imagem) (DELEUZE, 2015), uma urgência em se tratando de uma área como o Direito. Em extremo, a cartografia é capaz de transformar um método em sentido estrito em um problema, daí sua potência de criação e invenção da vida, o que nos serve bem diante da tarefa de imaginar formas outras de habitar esse mundo.

A pandemia alterou nossa geografia, nos estabeleceu novos fluxos, ao passo que fechou outros. Se a própria vida está inserida na precariedade, avalie as metodologias. Traçar um mapa, dentre tantos outros possíveis, é fazer uma escrita aberta, como cada parágrafo deste texto; é abraçar o que está inacabado, como os fluxos da vida. Sem formas essencializadas (“o que É eugenia?”, “o que É o Direito?” ou “o que É o governo?”), por isso o problema desta pesquisa começa com “COMO”.

Tomamos as práticas de Estado de direito como objeto de análise e assim esta tese se insere em um tipo de pesquisa qualificada como exploratória, na medida em que o estudo sobre a governamentalidade na pandemia é escasso, o que requer uma maior aproximação com o problema desta investigação. Desse modo, tivemos que revisar a literatura sobre o assunto em artigos, monografias, dissertações, teses e outras publicações, sobretudo, em portais virtuais científicos, como: a biblioteca eletrônica da Universidade Federal da Paraíba, da Universidade Federal de São Paulo, da Universidade Federal do Ceará, dentre outros portais virtuais, portanto, recorreremos à técnica de documentação indireta (CHIZZOTTI, 2013).

A partir do acesso aos textos, estabelecemos uma comunicação com nossos intercessores através das suas caixas de ferramentas conceituais: em Michel Foucault discutiremos as noções de biopolítica, racismo de Estado e governamentalidade; em Luziana Ribeiro sobre a eugenia como projeto de nação brasileira; em Judith Butler acessamos suas ideias sobre precariedade, enquadramento e individualismo; em Achille Mbembe dialogamos com os conceitos de devir negro do mundo e sujeito racial; em Jacques Sémelin discutimos a construção da relação de ódio entre o “Eu” e o “Outro”, dentre outros autores e autoras.

Os dados produzidos serão lidos a partir da técnica de análise de discurso por entendermos que esta técnica é mais apropriada quando se está diante de poderes que podem tomar a palavra como máscara para se ocultarem. Poderes esses que atravessam determinados discursos, como o jurídico, o médico e o econômico, produzindo verdade ou efeitos de verdade que podem ter o potencial de governar os sujeitos (FOUCAULT, 2007).

Construir, destruir, fissurar, fazer ranger, fazer gritar... O pensamento.

Se estamos em guerra e não tememos declarar guerra, uma vez que a paz não existe, então cartografar é jogar uma dinamite no pensamento como representação, é o fósforo aceso a incendiar o galpão de imagens que tentam dizer o que pensar (DELEUZE, 2015). Com tudo implodindo, queimando, sendo destruído, só me resta traçar o meu próprio mapa (da vida), já que ninguém poderá fazer isso por mim.

1 BIOPOLÍTICA E GESTÃO DA VIDA NA MODERNIDADE

Este capítulo pretende ser uma análise dos mecanismos de poder contemporâneos. Não de toda a forma do poder funcionar, não uma teoria do poder, mas de alguns mecanismos que fazem com que a fábrica do poder produza positivamente com toda sua capacidade, sobretudo, corpos e subjetividades que não se enquadram como dignos do direito à vida. Da regulação desse enquadramento, se constituem valores relativos que servem para avaliar diferencialmente a vida, tornando alguns merecedores do direito à vida e outros passíveis de serem descartados.

1.1 A VIDA SITUADA NO PARADIGMA MODERNO-BIOPOLÍTICO

“O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (Michel Foucault).

Nesta seção pretendemos discutir o valor diferencial atribuído à vida humana a partir das noções de modernidade e biopolítica, noções essas que amalgamaram o saber médico, jurídico e político a partir do século XIX, de modo que o higienismo e o sanitarianismo seriam formas de persuasão, ao se venderem como ordenadores da vida nas cidades. Esses saberes orientaram a regulação e o controle no seio da população de quem é digno ou indigno de ser governado segundo o respeito ao direito à vida. Para tanto, o debate sobre o conceito de devir-negro do mundo se sobressai para entendermos como se realiza o corte no *continuum* biológico de parcela da população lida como refugo humano.

A integração entre o saber político e médico é um dos traços essencialmente característicos da biopolítica na modernidade. Desse modo, o poder de decidir sobre a vida na modernidade passa de um meio estritamente político para uma figura carregada

de ambiguidades, como é o caso do médico. Médico e soberano invertem seus papéis (AGAMBEN, 2002).

Talvez, por isso, que nossa relação com o médico sempre é pautada na confissão não apenas dos sintomas de algo que afeta nosso corpo, mas, sobretudo, do nosso modo de vida. Como resposta a nossa confissão, recebemos uma verdade que tem o poder de ditar não apenas o tratamento dos nossos sintomas, mas também como será nossa vida a partir de então.

O debate sobre biopoder e biopolítica se revela importante porque se insere em um contexto de constituição da noção de Estado na modernidade europeia, pois a mudança, que pode ser lida em termos de predomínio e entrelaçamento, não de anulação de um poder pelo outro, de uma política pautada em um poder disciplinar que é exercido sobre o corpo individual (biopoder) para um poder biopolítico que é enredado sobre o corpo da população como espécie por intermédio de recursos estatísticos, de controles de natalidade e mortalidade, de previsões, de políticas sociais etc., nos sinaliza para como a vida das pessoas tem sido conduzida pelo exercício do poder na modernidade (FOUCAULT, 2008).

A contemporaneidade tem funcionado como palco para uma guerra que pode ser lida como a versão mais recente de uma faceta obscura da biopolítica. É próprio da modernidade a gestão da população, contudo essa administração nem sempre ocorre em termos de fazer com que toda a população viva o máximo possível. O abandono, a indiferença, a exclusão e a eliminação propriamente dita são também conteúdos pulsionais da biopolítica, na qual a vida de alguns, vista como descartável, é sacrificada para que outros tantos sobrevivam com alguma margem de segurança (FOUCAULT, 2005).

A modernidade assimila políticas de descarte do vivo, na medida em que está estruturada a partir da tríade beleza-ordem-pureza, como nos explica Bauman (1998), em “O mal-estar da pós-modernidade”. Pensamos que essa tríade traz consigo algo como um regime de visibilidade sobre cada sujeito e sobre o mundo, uma vez que nossa forma de ver a nós mesmos e o que nos rodeia está carregada pela exigência de uma limpeza e organização incessante para que o que é “belo” se instale, sendo esse um terreno fecundo para práticas higienistas e sanitaristas.

Veremos, ao longo da modernidade como o higienismo e o sanitarismo encabeçam ações assépticas de “limpeza social”. Desse modo, nós limpamos a “sujeira”

do corpo do outro e, às vezes, nós “limpamos” até mesmo a vida do Outro que agride as normas instituídas ou apenas nossa experiência estética de mundo. Somos também viciados em manter cada objeto no seu lugar e, às vezes, quando o corpo é tornado objeto e supostamente nos é vendido como uma ameaça, criamos presídios, hospitais, fronteiras, e por que não pensar, agora, em razão da pandemia, a própria casa como esse cerco de proteção que nos livraria da desordem e da ameaça do Outro. Com tudo no seu devido lugar e puro, o belo pode se fixar (BAUMAN, 1998).

A divisão da sociedade em identidades pautadas em diferenças que são postas como essenciais e tornadas uma barreira intransponível é a substância que alimenta os conflitos. Elias (2000), em “os estabelecidos e os outsiders”, reflete sobre a formação dessas identidades gerais e abstratas: o “Eu”, o “Nós”, se coloca no lugar de precisar garantir sua própria segurança contra as ameaças e a periculosidade do “Outro”, do “Eles”, como se estivesse em risco sua própria sobrevivência. O “Nós” elenca a diferença como sinônimo de distinção do “Eles”. O ódio a esse se torna o impulso que mobiliza o “Eu”, o conduzindo na construção de um imaginário destrutivo sobre o “Outro” que pode vir a se tornar em ato. Assim sendo:

[...] o eu é identidade; o outro, a alteridade; o eu é o lugar da semelhança, o outro, o lócus da diferença, o sinal do estranhamento. É assim que pensamos, como o Mesmo, e assim pensamos os outros, como o Outro e por isto dizemos sem pensar “Eu sou eu, o outro é o outro” (GAUDÊNCIO, 2004, p. 59).

Eliminamos, portanto, o “vírus” que nos gera medo, que nos leva a desordem e nos contamina, assuma ele a forma de uma doença ou de uma vida precária. Nesse sentido, a pandemia, a doença, estaria assim na dimensão oposta aos pilares da modernidade, pois nos insere em um jogo de feiura-desordem-contaminação. Nesse sentido, Alves (2020, p. 57), no artigo intitulado “Pandemia como laboratório de poder”, examina o funcionamento do poder na sociedade a partir da pandemia provocada pela COVID-19 e nos mostra ainda que:

A doença atua, em geral, tanto em termos reais quanto imaginários, como símbolo de uma desordem, de um desarranjo, de uma confusão que faz nascer a necessidade de colocar as coisas no lugar, seja um organismo, como no caso da ação médica, seja a sociedade, no caso da ação política. Por trás dessa vontade de colocar as coisas no lugar, de desfazer aquilo que ficou confuso, vários sonhos políticos são

mobilizados. Sonhos de organização social, a utopia de uma sociedade bem ordenada. O que verificamos é uma espécie de medo da confusão, de temor do contágio.

Com o caos, o medo, ressentimento e a ansiedade trazida pela doença, entendemos que o exercício do poder se multiplica e alimenta o desejo de ordem, de pureza, de beleza, próprios da modernidade, ou ainda a vontade utópica de uma cidade que fosse “perfeitamente governada” (FOUCAULT, 2008, p. 222). Para alcançar essa finalidade, o avanço da doença, seu rápido contágio, era o indício material suficiente para manifestar a necessidade do acionamento dos mecanismos jurídicos, disciplinares e de segurança, gerando várias inovações sociais do poder (PRECIADO, 2020).

A consequência que a crise da tríade ordem/pureza/beleza, relacionada ao colapso da saúde/segurança, instaura, dentre outras possíveis, é a implementação de práticas de Estado que em um movimento de lidar com a doença acaba por acionar variados dispositivos que fazem funcionar mecanismos e técnicas que resultam no controle e vigilância em excesso dos sujeitos adoecidos, mas também da população como espécie. O corpo e a subjetividade são os alvos por excelência desse controle e vigilância que fragmentam, recortam e individualizam a multiplicidade (FOUCAULT, 2008).

A disciplina, assim, administra e recorta o espaço, criando hierarquias e cuidando em estabelecer uma função para cada elemento e corpo. Não é o conjunto desses elementos e desses corpos que constituem a multiplicidade a partir da disciplina, ao contrário, a multiplicidade é esquadrihada nos sujeitos, nos espaços. Assim sendo, vemos nascer, a partir do poder disciplinar na modernidade, especialmente a partir do Iluminismo francês, uma sociedade forjada na disciplina (FOUCAULT, 2008). Se a luta por direitos que envolvia esse movimento, marco inegociável nos estudos jurídicos sobre direitos humanos, reivindicava os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, servindo inclusive como parâmetro para a teoria geracional dos direitos, de Karel Vasak, o ruir das suas bases materiais encontrou seu conteúdo no poder disciplinar, pois a multiplicidade foi sequestrada pela homogeneização e normalização social.

A forma jurídica que garante os direitos com uma mão, opera as disciplinas com a outra. Somos aparentemente iguais em direitos, mas a liberdade formal política é, ao mesmo tempo, a escravidão das forças dos corpos. O direito universal, sonho dos juristas

reformadores, se manifesta como disciplina específica, efeito real de dominação (LAURO, 2017, n./p.).

A luta pelo direito e por direitos humanos tende a ser obscurecida pela potência do poder disciplinar em ditar modos de ser e estar em um mundo centrado no capitalismo (neo)liberal, uma vez que corpo e subjetividade passam a ser lidos segundo as engrenagens dos dispositivos disciplinares (LAURO, 2017).

O espaço e o tempo se tornaram, assim, o espaço e o tempo da disciplina, levando a produção do corpo e a seu adestramento e docilização e, com isso, aprendemos que o poder age segregando o espaço e organizando o tempo, tecendo o espaço-tempo, gerando novos saberes (FOUCAULT, 1987).

Na sociedade disciplinar que foi se constituindo a partir dos séculos XVIII e XIX, o poder foi assumindo uma feição mais positiva: não mais punir, agora fabricar subjetividades orientadas para a utilidade, docilidade, obediência e produtividade. Essa lógica foi adquirindo mais força com o avanço do capitalismo (FOUCAULT, 1987). Desse enlace, temos que o corpo e a subjetividade que foram normalizados e normatizados são daqueles sujeitos que conseguem se adequar a lógica de produtividade e docilidade da sociedade disciplinar, o que repercute ainda hoje nos modos de descarte do vivo, sobretudo durante a pandemia da COVID-19:

O corpo ao longo da modernidade, especialmente durante o fluxo dos séculos XVII ao XVIII, foi “descoberto” e alvo de uma série de estratégias de controle e da construção de um ideário que visava o autocontrole. Desse modo, o corpo deixava de ser simplesmente imagem e semelhança de Deus, lugar do pecado, ou por outro lado, instrumento de/ para o trabalho. Um corpo eivado de possibilidades estava nascendo, uma estrutura plástica transformável, podendo ser potencializada, domada (RIBEIRO, 2013, p. 9).

O corpo é dócil porque se torna uma superfície transformável e aperfeiçoável, é dócil porque pode ser utilizado pela economia e sua docilidade advém da sua capacidade de ser dobrável em termos políticos. A fábrica de produção desse corpo é a cidade. A cidade é o *locus* central para expansão do poder disciplinar e das suas metamorfoses. Se na sociedade disciplinar dos séculos XVIII e XIX impera a noção de um panoptismo calcado na ideia de “ver sem ser visto”, daí a estrutura arquitetônica dos presídios nesse período, aos poucos essa ideia migra para a necessidade de imposição de uma conduta, seja ela qual for, a qualquer sujeito (FOUCAULT, 1987). Por mais que

ainda estejamos numa sociedade que fantasia bastante com lógicas de classificação, segregação e fechamento, o controle disciplinar se encontra mais acentuado e agora a prisão migrou do espaço físico exterior para o interior do sujeito.

Esse período, marcadamente o século XIX, é destacado por Foucault (2005) como a “Idade da Ortopedia Social”, pois nele os poderes passam a incidir sobre o corpo individual não apenas para o vigiar e controlar, mas também para o corrigir, em benefício do capitalismo em ascensão. Assim sendo, as mais diversas instituições, como as fábricas, os presídios, as escolas, os hospitais, os manicômios, dentre outras, eram capturadas para atender aos interesses do capitalismo e funcionavam sequestrando corpos e subjetividades para os modelar e corrigir a partir de enquadramentos que favorecessem os meios de produção. O corpo humano como protótipo fabricado, modelado e corrigido para atender aos interesses do capital e do capitalismo. Se é bem verdade que esse corpo poderia ser tão moldado assim, também o é que ele poderia ser descartado caso não se encaixasse ao adestramento, a docilidade e a utilidade. Aquele que não é possível de se ajustar, de obedecer, teria como fim o descarte, como uma peça de uma máquina que apresenta defeito e precisa ser substituída.

Presenciamos nesse início do século XXI a exacerbação do controle disciplinar. Para demonstrar isso recorreremos a Ricardo Campello (2019), em sua tese intitulada “FACES e interfaces de um dispositivo tecnopenal: o monitoramento eletrônico de presos e presas no Brasil”, onde o autor investiga os efeitos de poder que a tornozeleira eletrônica gera na vida de sujeitos que estão cumprindo pena em regime semiaberto, prisão domiciliar ou em medidas cautelares diversas da prisão.

A partir da análise dos dados produzidos sobre o monitoramento eletrônico no Brasil, Campello (2019) conseguiu perceber quatro efeitos de poder: dilatação centrífuga, intensificação do controle punitivo, controle regulatório e biopolítico da gestão da crise da superlotação dos presídios e a desterritorialização da violência dos presídios.

Notamos assim como o poder soberano, o poder disciplinar e a biopolítica se conectam a partir da tornozeleira eletrônica, produzindo no Brasil uma subjetividade calcada na ideia de um carcereiro de si mesmo, onde cabe ao sujeito penalizado agir como seu próprio agente prisional (CAMPELO, 2019).

Foucault (1987) nos mostra como a prisão, vinculada ao sistema capitalista, atua em sociedades disciplinares no sentido de produzir o corpo do sujeito em cumprimento

de pena como dócil e útil, mas não apenas o do sujeito preso, como também os dos familiares daquele sujeito que se encontram condicionados a lógicas disciplinares, pois o poder disciplinar amarra a vida dos familiares à instituição penal também.

Com o caso da tornozeleira eletrônica não é diferente, sobretudo, porque a vida, o tempo e o espaço de toda a família do sujeito vigiado também são enquadrados nas dinâmicas do cárcere (CAMPELO, 2019).

Uma liberdade produzida pelo sistema penal, um sujeito aprisionado e vigiado a cada minuto do seu dia e a cada passo dado, é o que resta em uma sociedade onde impera micropoderes disciplinares que subjetivam o corpo dos sujeitos, controlando cada momento da vida dessas famílias empobrecidas, em uma gestão da miséria (WACQUANT, 2007). Novamente o Direito perde espaço diante dos mecanismos disciplinares, especialmente quando o texto constitucional brasileiro dispõe em seu artigo 5º, inciso XLV que “nenhuma pena passará da pessoa do condenado”, o que materialmente não se sustenta sob crivo do poder disciplinar.

Há uma incapacidade de reconhecer certos sujeitos como dignos de terem suas vidas respeitadas, de onde que a vida passa a ser hierarquizada. Se tal base cultural oferece um solo propício para ideias de segregação, hierarquização e descarte, em países que sentiram o peso da dominação colonial, como é o caso do Brasil, essas ideias são cotidianamente levadas às últimas consequências e se desdobram em atos de violência que cortam e lesionam a vida de muitos sujeitos. O ódio e a vontade de destruição da diferença encontra apoio em nossa Mentalidade Moderno-colonial (MOMBAÇA, 2016).

Como ferramenta para nos ajudar a dar profundidade à análise desse processo de descarte, recorreremos ao conceito de biopolítica. Foucault (2008) nos ajuda a entender a centralidade da biopolítica na formação do Estado moderno a partir do século XVIII. A partir de Foucault (2008) e Butler (2018), compreendemos por biopolítica aqueles poderes estatais e não-estatais que administram, organizam e controlam a vida da população como espécie, poderes estes que agem avaliando diferentemente as vidas dos vivos, bem como descartando parcela dessa população cuja vida é avaliada como de valor inferior. Desse modo, o direito à vida se torna um campo em disputa passível de ser reconhecido somente para aqueles sujeitos que são lidos como “humanos” ou como “vivos”.

Uma leitura rápida e desatenta poderia conduzir nosso leitor para uma certa confusão entre a compreensão que estamos traçando a respeito da ideia de biopolítica e a noção de poder soberano, esse poder de morte que incide sobre o indivíduo. Foucault (2005) nos sinaliza que é próprio do poder soberano armar uma guerra contra um inimigo externo, enquanto na biopolítica se internaliza a guerra (normalizadora) e os inimigos são selecionados ao nível da raça no interior da população que compõe o Estado. Sob a lógica da biopolítica, os inimigos são aqueles que ameaçam o sonho ou a fantasia de pureza de nação. Desse modo, a biopolítica funciona como uma guerra de normalização e que é interna ao próprio Estado em busca de purificação e segurança da população que vive sob o seu território.

A guerra biopolítica pode adquirir intensidade diante da manifestação de doenças dentro do território de um dado Estado-nação, como no caso da pandemia da COVID-19, tornando a gestão da vida e do direito à vida passível de serem reconhecidos somente a partir de um certo enquadramento. Precisamos entender melhor como o deixar morrer e o fazer morrer se insere nos quadros da biopolítica. É esse movimento que faremos adiante.

Ao ser penetrada pelo princípio da raça que é o princípio que rompe o *continuum* biológico e que serve para diferenciar as vidas tomadas como dignas e as vidas tomadas como indignas, a biopolítica nos coloca diante de estratégias soberanas que são reavivadas no seu interior através do que podemos qualificar como racismo de Estado, que é a lógica própria do nazismo e de vários regimes neofascistas (FOUCAULT, 2005). Assim sendo, entendemos por racismo:

[...] É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (FOUCAULT, 2005, p. 304).

Sob o campo biopolítico, o racismo de Estado é um dispositivo de segurança que implica uma tática de exercício do poder para que se possa pôr em ação o direito de matar. Somente se produz a normalização social através do assassinato direto ou indireto de parcela da população por meio do exercício do racismo (FOUCAULT, 2005). É, desse modo, que não apenas é negado o direito à vida para alguns, como ainda se permite suas mortes sem que seja estabelecida qualquer punição para os seus algozes. Portanto, o exercício do racismo:

[...] é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. [...]. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 306).

Dentro do enquadramento do racismo de Estado, a concepção de guerra é ativada com todo o seu potencial, uma vez que o sujeito inculca a noção de que ele só pode vencer se conseguir aniquilar seu inimigo, esse Outro ameaçador (FOUCAULT, 2005). Desse modo, a biopolítica apresenta na sua interioridade uma composição que sinaliza para a guerra que é o combate interno contra aquilo que é tido como anormal, como impureza, como uma ameaça. Desse modo, o racismo implica que os poderes de uma sociedade serão mobilizados “[...] sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 2005, p. 73).

A destruição do inimigo, a partir do exercício do poder acionado com o racismo de Estado pelos que representam os poderes governamentais e não-governamentais (FOUCAULT, 2005), é posta como condição para que os demais sobrevivam, pois o Outro é esse sujeito que põe em risco a existência da própria comunidade.

Assim sendo, Mbembe (2017, p. 73), em “Políticas da inimizade”, ao tratar sobre a construção do Outro como “objeto enlouquecedor” a partir do desejo paranoico de garantir a própria segurança, explica: “Resgatar o sentimento de vida depende, desde logo, da ruptura com aquele cuja ausência, e até o puro e simples desaparecimento,

jamais será vivida como perda. Passa também por admitir que entre eles e nós não há nada em comum” (MBEMBE, 2017, p. 73).

O “eles”, a partir de uma política da diferença, é representado pelo “nós” como o risco de extinção da própria sociedade, como uma oposição a vida, de modo que apagar sua existência implica a retomada do sentimento de que o “nós” está vivo e pode seguir em frente. É realmente uma mentalidade de guerra.

Na nossa dissertação de mestrado (2020)², tentamos sinalizar como o (neo)liberalismo levava essa lógica da internalização da guerra até as últimas consequências, agora para dentro do indivíduo (em conflito com ele mesmo e suas potências) e dele para com o outro. Assinalamos para o (neo)liberalismo como a internalização da guerra absoluta e contínua, funcionando não apenas dentro do território do Estado, mas também incorporado no próprio corpo e subjetividade do sujeito vivente.

Desse modo, a partir de 1970, com o avanço do capitalismo neoliberal, a biopolítica tem adquirido profundidade, altura e espessura. Não apenas na sua dimensão de fazer viver, de atribuir máxima intensidade aquela parcela da população passível de exercitar o direito à vida, mas, sobretudo, no seu deixar e fazer morrer, pois da aliança entre neoliberalismo e biopolítica enxergamos o processo de desacoplar o vital do humano, de redução do enquadramento que tornaria possível reconhecer a todos o direito à vida, pois a biopolítica é:

o metabolismo de sustentação do capital não só para garantir que estejamos vivos demais para morrer, mas notadamente mortos demais para viver. O controle da morte por meio da biopolítica engendrou uma sociedade altamente produtiva e demasiadamente mórbida, revelando-se assim um poderoso processo de desacoplamento do vital e do humano (RIOS NETO, 2020, n./p.).

A biopolítica atrelada ao neoliberalismo funciona como uma forma de regulação e controle da vida humana e, em última instância, atribui uma leitura negativa e econômica ao direito à vida (DOUZINAS, 2009). Se a lógica da guerra está no coração dessa aliança, então a vida humana é modelada pelas mãos da mesma. Dessa

² Para mais informações, veja: RODRIGUES, José Welhington Cavalcante. “**O que foi que esse menino fez meu Deus**”: reflexões sobre linchamentos na Região Metropolitana de Fortaleza (2010-2018). 216 f. 2020. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

combinação, de um lado, certas vidas são potencializadas e, de outro lado, há aquelas vidas que têm sua potência de existir diminuídas.

Na linha de raciocínio que vínhamos desenvolvendo, a respeito do racismo de Estado, apresentamos a compreensão de Butler (2021, p. 95) sobre o funcionamento do poder nas redes do racismo estatal na realidade social:

[...] em minha opinião, o poder já se encontra em operação por meio de esquemas racistas que fazem persistentemente distinção não apenas entre vidas que valem mais e menos, que são mais e menos enlutáveis, mas também entre vidas que são assinaladas, com maior ou menor ênfase, como vidas.

A contribuição de Butler acima viabiliza pensar a questão do racismo de Estado para além meramente do esquema vidas superiores e vidas inferiores ou vidas que valem mais e vidas que valem menos, que foi até onde Foucault se permitiu ir. Butler (2021), questiona a implicação desse mesmo racismo no reconhecimento de vidas que, em maior ou menor medida, podem ser lidas como vidas de fato.

Se Foucault (2005) nos proporcionou um cenário em que o princípio do racismo e a ideia de racismo de Estado comparecem para compreendermos a razão pela qual um emaranhado de práticas de natureza biopolítica é redirecionado para atingir certos sujeitos e coletividades, lidos como impurezas e como perigosos, e aí teríamos essa guerra interna que estamos trabalhando; então Butler (2021, p. 96) vai além, afirmando que Foucault “[...] não nos diz exatamente como o racismo faz para estabelecer valores relativos para vidas diferentes”.

Assim sendo, Butler (2021) identifica que Foucault não nos mostra como o corte no *continuum* biológico é realizado. Para tanto, Butler (2021) recorre a Fanon (2008), em “Pele negra, máscaras brancas”, para entender os “esquemas histórico-raciais” que nos ajudam a compreender essas formações desiguais desse Outro que será suprimido do terreno do vivo. Essa noção de esquemas seria um suplemento crítico à discussão de racismo e biopoder. A partir disso, a tese de Butler (2021, p. 97) é a seguinte:

[...] se, como Foucault argumentou, sob o poder soberano o sujeito tem direito à vida apenas com a condição de que seja constituído como sujeito com direitos, então, pode-se pensar que em uma condição de biopoder, a população tem direito à vida apenas sob a condição de que seja assinalada como potencialmente enlutável.

Sob a ameaça de morte constante exercida pelo poder soberano, ter direito à vida implica ser sujeito com direitos para só assim ter sua vida resguardada. Contudo, Butler dar densidade a essa construção ao pontuar que em um contexto de biopolítica, onde se tende a dar vida, fazer viver ou dar o máximo de vida possível a dada população a mera formalidade de ser “sujeito com direitos” ou de ser sujeito de direitos não basta; há a necessidade de assumir a posição anterior ao próprio direito e afirmar que todas as vidas são passíveis de direito ao luto.

A realidade social, no entanto, faz Butler (2021) partir de um lugar diferente. A materialidade biopolítica de que a autora parte está radicada na concepção de que as vidas não são valoradas igualmente. Essa nos parece ser uma posição mais fidedigna com a realidade, especialmente quando consideramos o caso do Brasil, um país de capitalismo tardio e racial e com forte herança colonial.

Gostaríamos de retomar a ideia de como o corte é feito no *continuum* biológico pelo racismo, ou melhor, pelo racismo de Estado. Queremos fazer isso por compreendermos que essa reflexão nos ajudará também a refletir sobre o valor da vida na modernidade biopolítica-eugênica, viabilizando que o racismo cuide em atribuir mais ou menos valor para vidas diferentes. Butler (2021) tratou esse “como” a partir de Fanon, nós gostaríamos de refletir sobre esse corte a partir de Mbembe (2018).

De quem é a vida que tem menos valor? Como essa vida passa a ter atribuída a si um valor diminuto? Ou mesmo como esse ser vivente passa a ser visto até mesmo sem vida? Com essas questões, estamos colocando em evidência como dentro do Estado de direito a conduta dos sujeitos tem sido produzida na relação entre a verdade e o poder no seio social e do jogo judicial a partir do acionamento de poderes governamentais e não-governamentais em direção a concretização relativizada do direito à vida do “Outro”, passando esse direito básico por lógicas que ora humanizam, ora desumanizam, segundo regimes de verdade que operam no binômio normal-anormal, superior-inferior e saúde-doente. Nesse sentido, poderíamos pensar sobre a noção de razão negra em Mbembe (2018) como um conteúdo crítico relacionado ao racismo e a biopolítica e que vem antes e estimula a formulação e manutenção das políticas sociais e das violências como um todo.

A modernidade é o berço de constituição da razão negra e da sua assimilação e inculcamento pelo senso comum. Por razão negra entendemos todo um sistema de discursos, narrativas e práticas que funcionaram para fazer surgir e se manifestar o

sujeito racial, atribuindo a ele um nome e uma verdade essencial (MBEMBE, 2018). Através da razão negra se acredita ser possível atribuir um preço ou um valor econômico, social e político a um ser vivente, tornando o seu direito à vida objeto de contestação.

O nome desse sujeito racial seria “negro” e sua verdade estaria associada a todo um conjunto de “rebotinho de disparates, mentiras e fantasmas” que de tanto serem repetidos “se tornou uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde então, substituir o seu ser, a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem” (MBEMBE, 2018, p. 80). Desse modo, a vida de sujeitos racializados como negros passou a ter por medida de valor a sua aparência, o seu corpo se tornou uma “chaga”, uma “ferida viva”, que ao interagir com a realidade, o outro o produz como “monstruosidade”, como “anormalidade”, como uma “ameaça” a existência dos demais. Como nessa cena em que Fanon (2008, p. 106-107) descreve a fala de uma criança branca sobre o homem negro:

O preto é um animal, o preto é ruim, é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!

Notamos na descrição da criança branca os disparates e os fantasmas a que são associados os sujeitos raciais. Se uma criança que foi assujeitada a todo um processo de disseminação e de inculcamento conseguiu reproduzir tamanha violência, podemos então nos dar conta de como o negro foi produzido ao longo da modernidade para ser esse enorme rebotinho, esse refúgio humano, esse ser sobrando, passível de ser descartado e, portanto, de ter negado o direito à vida.

A razão negra é responsável ainda por sustentar dois textos: o primeiro pergunta “Quem é esse?” e o segundo é “Quem sou eu?”. Aqui a lógica do Eu e do Outro ascende. No primeiro texto, chamado de consciência ocidental do negro e que é um juízo de identidade, o sujeito racial é desenhado como uma exterioridade a ser significada tomando o Eu-branco como referência. Tudo que não é idêntico ao Eu-branco é avaliado como “anormal”. O segundo texto, denominado consciência negra do negro e que é uma declaração de identidade, soa como uma busca por liberdade e por afirmar que seu fundamento reside em si mesmo. Esse texto é carregado de

ambiguidades, pois apesar de ser exposto na primeira pessoa, ele não esconde a obsessão de alguém que se tornou estranho a si mesmo (MBEMBE, 2018).

Ambos os textos têm por base a razão negra por três razões. A primeira razão diz que apesar de se tratar de textos diferentes, ambos remetem a corporeidade do negro como possibilidade de conservação no homem, da animalidade. Olhamos para aquele corpo sempre para defini-lo enquanto negro. A segunda razão se refere ao esforço de submeter a “animalidade” do negro aos cálculos do poder (as leis, regulamentos, rituais e dispositivos). O movimento de atribuir um valor a uma vida que é algo em si incalculável, revelando um paradoxo. A terceira razão reside que diante da impossibilidade de lhe atribuir um preço com exatidão, esse sujeito racial é inserido dentro da seara de uma antieconomia (MBEMBE, 2018).

O negro é assim produto ficcional ou “objeto inventado e ‘fixado’ como tal” pelo olhar, pelos gestos e pelas atitudes do branco (MBEMBE, 2018, p. 88). Assim sendo, “[...] o branco é, sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar” (MBEMBE, 2018, p. 88). Nesse contexto, é o olhar do homem branco que molda a percepção das vidas que são dignas e das vidas que não são dignas de luto, das vidas que são reconhecidas enquanto tal e daquelas vidas que sequer eram tidas como vidas.

A construção do sujeito racial, aqui denominado como negro, serviu e ainda serve para administrar, organizar e controlar a vida da população pelas práticas de Estado a partir do princípio do racismo e da biopolítica, estabelecendo valores relativos que levam em conta a razão negra no momento de gerir diferentemente a vida do sujeito racializado, inserindo-os em uma condição precária que não os tornam passíveis de acessarem o direito ao luto.

Mbembe (2018), em “Crítica da razão negra”, elaborou a noção de devir-negro no mundo para se referir a elasticidade que o substantivo negro passa a ter na contemporaneidade, deixando de significar apenas a condição das pessoas de origem africana que foram escravizadas durante o primeiro capitalismo. Desse modo, devir-negro do mundo trata da compreensão de que o substantivo negro alcança a totalidade das humanidades subalternizadas, representa a radicalização e institucionalização enquanto padrão de vida da condição negra a todos os sujeitos marginalizados.

O autor menciona que o devir-negro do mundo, assim como a condição atribuída aos escravos durante o primeiro capitalismo, implica a submissão a “predações de toda a

espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo” (MBEMBE, 2018, p. 20).

As vítimas da COVID-19 têm subtraídas as matrizes do futuro e do tempo. Desde quando são infectadas pela doença e passam a lidar com o tempo que a mesma impõe: o tempo do diagnóstico, o tempo do isolamento, da internação e, para muitas dessas vítimas, o tempo da intubação... O tempo aqui se torna uma experiência de morte gradual, pois viver o tempo da COVID-19 é viver em alguma medida o tempo da morte e o apagamento do futuro de certas vidas que são naturalizadas pelas práticas de Estado. Assim sendo, o tempo se torna para esses sujeitos essa “[...] coisa que não existe, mas é crua, é viva [...]” (HILST, 2001, p. 13-14).

O Brasil registrou, em 24 de julho de 2022, 677.021 mortes por COVID-19 desde o início da pandemia. Nas 24 horas desse mesmo dia foram contabilizadas 42 mortes, sendo que nos últimos sete dias anteriores, a média móvel de mortes é de 230. Com uma média móvel de diagnósticos de novos casos é de acima de 41 mil por dia, sendo essa a maior queda de novos casos desde abril, totalizando desde o começo da pandemia 33.589.053 casos confirmados. Nas últimas 24 horas do dia 24 de julho foram conhecidos por confirmação 10.312 casos de COVID-19 (G1, 2022).

No estado da Paraíba, em 25 de julho de 2022, foram registrados, desde o início da pandemia, um total de 10.342 óbitos, correspondendo a uma taxa de mortalidade de 254,74 e uma taxa de letalidade de 1,61. Os óbitos segundo comorbidades foram os seguintes: cardiopatia, 4.078; diabetes mellitus, 3.298; hipertensão, 3.027; obesidade, 1.177; doença neurológica, 772; doença respiratória, 667; doença renal, 596; e tabagismo com 453. Do total de óbitos no estado da Paraíba, 5.645 pessoas mortas eram do sexo masculino, sendo a taxa de mortalidade nesse recorte de gênero de 139,04 e de letalidade de 0,88; 4.697 mortes eram do sexo feminino, sendo a taxa de mortalidade de 115,69 e a de letalidade de 0,73 (GOVERNO DA PARAÍBA, 2022).

Quem são os sujeitos abarcados pelo devir-negro do mundo na nossa realidade? Jovens racializados como negros, pessoas empobrecidas, os ditos loucos, as mulheres, os sujeitos dissidentes de gênero e de sexualidade, àqueles que praticam religiões de origem africana, os sujeitos enquadrados durante a pandemia como “grupo de risco”, dentre outros.

O sujeito que está em devir-negro do mundo é aquele que não encontrou seu lugar neste mundo, que não se reconhece ao ver sua imagem refletida no espelho por se

ver apenas a partir dos enquadramentos de uma Mentalidade Colonial-Moderna que forjaram sua subjetividade, subjetividade essa que se esvai na marginalização, na ausência de reconhecimento como ser humano dotado de vida pelo outro e, logo, do direito à vida. Dito de outra forma:

Eu sou a que no mundo anda perdida,/ Eu sou a que na vida não tem norte,/ Sou a irmã do Sonho, e desta sorte/ Sou a crucificada... a dolorida... Sombra de névoa ténue e esvaecida,/ E que o destino amargo, triste e forte,/ Impele brutalmente para a morte!/ Alma de luto sempre incompreendida!... Sou aquela que passa e ninguém vê.../ Sou a que chamam triste sem o ser.../ Sou a que chora sem saber porquê... Sou talvez a visão que Alguém sonhou,/ Alguém que veio ao mundo pra me ver/ E que nunca na vida me encontrou! (FLORBELA ESPANCA, 1978, p. 2).

O sujeito em devir-negro do mundo flerta dia após dia com a morte, pois é uma vida que entra nas redes dos cálculos do Estado e do mercado. Se um organismo vivo tem como sua própria sombra, a morte, então este ser vivente é realmente uma “alma de luto”, pois sempre carrega o duplo “vida-morte”, cujo corpo é tornado uma amálgama desse duplo acessado para fins de administração, gestão e controle pelo Estado, pelo mercado, enfim, pelas práticas de Estado.

O devir-negro do mundo sinaliza para as formas que construímos saberes e discursos modernos sobre o homem, bem como sobre o que entendemos por “humanismo” e “humanidade”. Desse modo, temos que o negro e a raça, portanto, aqueles sujeitos em devir-negro do mundo, são o delírio basilar ou nuclear a partir do qual foi construído o projeto moderno de governo e de conhecimento (MBEMBE, 2018, p. 12). Por isso, não gera estranhamento afirmar que as políticas sociais, as reformas de Estado e ações de mercado tendem a reproduzir em seu interior uma lógica de classificação, exclusão e enclausuramento que retira do enquadramento do direito à vida parcela da população.

Quando o corpo que personifica a diferença, em sua forma mais crua e intensa, se torna o alvo por excelência das ações do Estado e do mercado, vemos naqueles que estão em devir-negro do mundo a incorporação do delírio produzido. Esse delírio se expressa quando olhamos para esses sujeitos e nada vemos, na medida do nosso desinteresse em compreendê-los ou mesmo da nossa ausência total de compreensão,

algo próprio do princípio do racismo (de Estado) que faz com que certas vidas sequer sejam vistas como vidas de fato (MBEMBE, 2018).

Talvez a ausência de comoção das nossas autoridades estatais, daqueles à frente de grandes empresas, indústrias e conglomerados econômicos, e de alguns formadores de opiniões da mídia frente as pessoas que morriam com falta de ar, em razão da COVID-10, em busca de vagas em leitos de Unidade de Terapia Intensiva (UTI) reforce quem são as pessoas que estão em devir-negro do mundo durante a pandemia. Quem pode ouvir seus gritos? Quem pode sentir suas dores? Ora! Não é possível ouvir ou sentir o que para nós nos é inaudível ou insensível, não é possível lamentarmos ou nos enlutarmos diante da perda de vidas que não conseguimos reconhecer enquanto realmente vivas. E a exposição dessa dor irreconhecível já foi denunciada por Florbela Espanca (1978, p. 4):

A minha Dor é um convento ideal/ Cheio de claustros, sombras,
arcaicas,/ Aonde a pedra em convulsões sombrias/ Tem linhas dum
requite escultural. Os sinos têm dobres de agonias/ Ao gemer,
comovidos, o seu mal.../ E todos têm sons de funeral/ Ao bater horas,
no correr dos dias... A minha Dor é um convento. Há lírios/ Dum roxo
macerado de martírios,/ Tão belos como nunca os viu alguém! Nesse
triste convento aonde eu moro,/ Noites e dias rezo e grito e choro!/ E
ninguém ouve... ninguém vê... ninguém...

A ausência de reconhecimento do sofrimento do Outro é a primeira manifestação do delírio. A partir dessa dinâmica irracional, nos questionamos em que medida a rubrica “grupo de risco” direcionada a idosos, a pessoas com doenças autoimunes, com doenças respiratórias crônicas etc., teria sido utilizada ou teria tido como efeito de poder uma certa aceitação e naturalização da morte de tantas pessoas durante a pandemia.

Para ilustrar essa cena, lembramos quando, durante uma entrevista ao comentar a quantidade de pessoas mortas pela COVID-19 no Brasil, em 28 de abril de 2020, o então presidente Jair Messias Bolsonaro afirma, fazendo referência a um dos seus sobrenomes: “E daí? Lamento, quer que eu faça o quê? Eu sou ‘Messias’, mas eu não faço milagre”³. Notamos, nesse episódio, a indiferença e o sadismo com que o presidente trata a morte de parcela da população brasileira em razão da COVID-19.

³ Para mais informações, acesse: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-21/pesquisa-revela-que-bolsonaro-executou-uma-estrategia-institucional-de-propagacao-do-virus.html>. Acesso em: 16 fev. 2022.

A outra expressão do delírio que a modernidade usou para produzir esses sujeitos é a vontade de fuga alimentada neles próprios, na vontade de ser diferente de como o outro lhe lê, ou seja, quem está em devir-negro do mundo tende a negar a si próprio, sobretudo, porque o que faz o delírio crescer é, mas não apenas, a ideia de raças (MBEMBE, 2018). Portanto, o centro do delírio é sempre ocupado por algum corpo que absorve a diferença, pela noção de raças, essa “[...] categoria originária, material e fantasmática” (MBEMBE, 2018, p. 13).

O devir-negro do mundo se refere a todos aqueles enquadrados durante a vida em dinâmicas de exclusão e eliminação. É a criança em situação de rua, é o adolescente racializado como negro vítima da violência policial, é a vítima de linchamento, a mulher afetada pela violência doméstica, a transexual espancada em frente à polícia que por sua vez não interrompe a agressão, é o sujeito que vasculha o lixo em busca de comida, o adolescente que vende doce no sinal de trânsito, o sujeito com doença cardíaca e/ou respiratória crônica ou o idoso que morre nas filas de hospitais sufocando em razão da COVID-19 etc.

Para onde olharmos é possível enxergar aqueles que absorvem o substantivo negro, é possível visualizar humanidades subalternizadas se tornando realmente negra, agora para além da cor da pele, sujeitos destituídos de seus direitos mais básicos, como o direito à vida. Desse modo, podemos afirmar que o substantivo negro é uma característica fundadora da nossa modernidade, que o capitalismo sempre fez uso de subsídios raciais e que na contemporaneidade o substantivo negro se ampliou para outras identidades subalternizadas (MBEMBE, 2018).

1.2 A EUGENIA COMO NÃO-DITO

*“Todo mundo vai morrer aqui. Não vai sobrar nenhum aqui. (...) E se morrer no meio do campo, urubu vai comer ainda. (...) Pra que levar o terror junto ao povo? Todo mundo vai morrer. Quem tiver uma idade avançada e **for fraco**, se contrair o vírus, vai ter dificuldade. Quem tem doenças, comorbidades, também vai ter dificuldades. Esse pessoal que tem que ser isolado pela família, o Estado não tem como zelar por*

todo mundo, não” (Presidente Jair Bolsonaro, grifos nossos).

A figura do coveiro é conhecida pela sua estreita relação com a morte e seus ritos. Se por um lado o coveiro lida e conhece os ritos da morte, por outro lado o coveiro também é aquele que desconhece os corpos que estão sendo sepultados. O coveiro de mãos dadas com a morte, também é a personagem que ironicamente lida com o não fazer luto, pois dentro da ética do valor do seu trabalho a brutalidade do jogar pás de terra sobre o corpo desconhecido que está sendo enterrado no buraco por ele cavado constitui a práxis do seu labor.

A citação trazida em epígrafe trata da indiferença do presidente Bolsonaro diante de tantas mortes pela COVID-19, é uma prática de Estado que tem influenciado o modo como muitas outras pessoas leem a pandemia. Por mais que tente se afirmar como não sendo coveiro, na Noite do não-saber flechas de luz iluminam a imagem refletida no espelho que contesta: coveiro! Muitas covas abertas para sepultar o objeto enlouquecedor do bolsonarismo e de todos aqueles sujeitos que incorporam o “Nós” no Brasil, o dito cidadão de bem, pois as “práticas de Estado” jamais poderão cuidar da “vida dos mais fracos”.

Estamos em 22 de maio de 2022 e, segundo dados do governo brasileiro atualizados em 20 de maio, o país já teve 30.762.413 casos confirmados da COVID-19, sendo que desse total 665.493 pessoas foram mortas pela infecção (SECRETARIAS ESTADUAIS DE SAÚDE, 2022).

Nesta seção iremos refletir sobre a eugenia e seus efeitos de poder, sobretudo como a eugenia se manifestou na América Latina, especificamente no Brasil. Veremos como a eugenia mobiliza categorias maniqueístas de mundo, como puro-impuro, normal-anormal e superior-inferior, para promover a exclusão e o descarte de sujeitos que estão em devir-negro do mundo.

Abordar o problema da governamentalidade em conexão com as práticas assépticas eugênicas, sobretudo, quando esta já perdeu formalmente seu status de ciência é um ato que exige a coragem de expressar uma realidade social que se manifesta para além do que está inscrito na epiderme deste país.

A construção do objeto de pesquisa, atrelado ao problema mencionado anteriormente, não se revela como um dado pressuposto ao mundo, como uma realidade

anterior, mas antes como um produto ficcional das disputas internas do pesquisador, como resultado do que pode o corpo do pesquisador enquanto escreve: do que ele consegue enxergar de si, do que ele consegue dizer do que vê. E é certo que, às vezes, por mais que tenhamos olhos para olhar, nem sempre conseguiremos traduzir em palavras a coisa. Por mais que exista esforço nesse sentido, entendemos que a palavra nunca alcançará a coisa, portanto, o real é uma ficção útil (FOUCAULT, 2000).

Talvez resida nessa zona de indeterminação entre o visível e o invisível, entre o dito e o não dito, a potência do não-saber, a potência de criação do dito objeto científico. “Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos no limite de nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro” (DELEUZE, 2015, p. 10).

É na medida em que criamos o objeto científico que (re)criamos a nós mesmos como sujeitos, que nos inventamos. Inventar o objeto de pesquisa, inventar a nós mesmos. Por isso o ato de escrever é sempre atravessado por grandes riscos e perigos, por uma força criadora e ao mesmo tempo destrutiva:

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar em vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras – quais? (LISPECTOR, 1978, p. 7).

O ato de dizer, de dar nome às coisas, envolve riscos que vão além dos anunciados, que vão além do que, de fato, foi escrito. Existe no que foi dito e no que foi ocultado, intencionalmente ou inconscientemente, uma força catártica. É como abrir um baú antigo onde nunca sabemos exatamente o que esperar, para onde seremos transportados ou o que estaremos criando a partir dali. Por isso, escrever é um empreendimento que, ao iniciarmos, nunca conseguiremos precisar em que resultará.

Se Nietzsche tinha razão ao dizer que não existem fatos, apenas interpretações que são maneiras de plasmar formas ou mesmo de criar sentidos, então podemos fugir ao representacionismo, recorrendo também a Maturana para afirmar que cada sujeito é capaz de produzir seu próprio mundo e em um movimento de retroação ser produzido

por ele. Assim sendo, “todo ato de conhecer faz surgir um mundo” (MATURANA; VARELA, 2007, p. 31-32), portanto, o objeto de pesquisa é criatura e criador do pesquisador.

Escrever sobre práticas de Estado e eugenia é escrever sobre nós mesmos. Falar sobre eugenia é falar sobre a violência que constitui nosso mundo, mas também é uma maneira de falar da subjetividade fabricada na/pela violência. Ciente que a palavra é carregada de “ciladas”, assumimos a postura deleuziana e guattariana (1972) personificada na figura do mecânico que se depara com a máquina e busca saber não o que ela é, mas como ela funciona. Desse modo, “Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 13).

Não é uma tarefa fácil ou glória defender o que estamos sustentando desde o mestrado, que a eugenia foi abandonada cientificamente, mas continua operando na realidade brasileira. Mais ainda: é árduo tentar reconstruir sua forma de modo que seu conteúdo represente o que não é mais visível em termos científicos, como foi proposto com a eugenia inicialmente.

Para Deleuze e Guattari (1975, p. 43), esse tipo de empreendimento só é possível caso o escritor seja capaz de “torcer a língua” ao lidar com a palavra, pois esta “[...] deve despedaçar as formas, marcar as rupturas e as ramificações novas. Estando despedaçada uma forma, reconstruir o conteúdo que estará necessariamente em ruptura com a ordem das coisas”.

Em meio a formas esfaceladas, nos causa espanto e surpresa olharmos para certas cenas da pandemia da COVID-19 no Brasil e nos darmos conta de que a eugeniação sofreu uma recalibragem no início do século XXI, de que tudo que havia de dizível e, sobretudo, o que havia de indizível, cada coisa que era intencionalmente ocultada, está se repetindo novamente – a mesma exclusão, as mesmas dores, os mesmos últimos suspiros e os mesmos pensamentos.

Na superfície da pandemia uma inscrição é não visível e não ocultada. Pretendemos com essa tese tornar essa superfície que é não-ocultada, visível. Faremos isso, sobretudo, porque temos notado como, em se tratando de eugenia, tudo se repete como se a vida fosse uma ampulheta que é virada mais uma vez...

A pandemia radicalizou a busca por pureza, por limpeza e por higiene sob o preço de custar a própria vida do sujeito, caso ele não incorporasse essa lógica. A

interiorização dessa lógica afetou nossos corpos de muitas maneiras. Uma cena me vem à consciência, quando em meados de julho de 2020, eu ia ao supermercado para comprar comida e definitivamente quanto mais eu me aproximava de chegar, mais meu corpo se sentia ansioso, mais ele ficava com o coração acelerado, minhas mãos suavam e minha respiração ficava mais ofegante diante da ideia de me aproximar de outros sujeitos ao caminhar dentro do supermercado. Afinal, me aproximar de outras pessoas era um risco à minha própria vida, na medida em que eu poderia contrair o vírus e adoecer. E quando chegava em casa, se tornou um automatismo lavar as mãos com detergente inúmeras vezes enquanto limpava as sacolas das comprar com álcool. Por vezes, eu lavava até os produtos alimentícios que eu comprava. Tudo isso para supostamente me manter distante do vírus. Mesmo fazendo toda essa limpeza, não havia garantia alguma de que eu não iria me contaminar, pois não havia certeza sobre a eficácia desse procedimento. Porém todos comentavam sobre a importância de seguir esses cuidados e eu de alguma forma apenas passava muitos minutos, às vezes, horas, limpando tudo. Aliás, a própria roupa que eu usava para ir ao supermercado, ao chegar em casa, já a colocava para lavar. Esse era um ritual interminável que acompanhava a prática de sair de casa para comprar alimentos. Parei de limpar cada alimento comprado, mas conheço muitos amigos que ainda continuam com essa ação paranoica.

Me pergunto qual o imaginário ou fantasias de poder que essas práticas de busca delirante por pureza, limpeza e higiene em excesso poderão acarretar, mas ao mesmo tempo me dou conta de que toda essa lógica de separação e estabelecimento de fronteiras (a máscara que usamos, o não contato físico com o outro, o distanciamento de pelo menos um metro e meio, o isolamento em casa etc.), nos fez sujeitos que não acreditam mais no futuro (MBEMBE, 2020), pois contabilizar dia após dia todas as vítimas da COVID-19 através de boletins que saiam ao final do dia era por si só um processo de mortificação social. O trato com a morte cotidianamente nos destituiu completamente da esperança na existência do futuro.

Na esteira do explicado por Mbembe (2020), em “Brutalisme”, o corpo tem sido reduzido a mera matéria e energia e enquanto tal torna-se objeto de extração, transformação, destruição, produção e combustão. Para um corpo que é tornado objeto e que é passível de ser consumido, a indiferença com a ideia de futuro pode ser em certa medida compreensível.

Novas fronteiras são criadas sobre o corpo, o tornando moldável, passível de fissurização (MBEMBE, 2020). Desse modo, não nos é de um todo estranho que estejamos lidando com um vírus que o principal efeito sobre o corpo é deixá-lo com dificuldade de respirar. Se o corpo é matéria e energia, então a tarefa de moldá-lo ou rachá-lo pode começar por dentro (PELBART, 2020).

Tratar sobre pureza e limpeza é também tratar sobre um assunto que é pouco discutido: a eugenia. A partir de Barbosa, Rodrigues e Ribeiro (2021), no texto intitulado “Eugenizando a família, gerindo a pobreza: um não-dito sobre pais que assassinam filhos gays”, destacamos que chegamos ao século XXI e não ouvimos falar sobre eugenia nas escolas, nas universidades, nos telejornais, nas rodas de conversas ou mesmo nas redes sociais. Não ver o óbvio ou uma certa superfície da nossa sociedade talvez nos sinalize para uma certa miopia social.

Meu primeiro contato com a ideia de eugenia foi durante o mestrado (2018-2020) sob a orientação da professora Dra. Luziana Ramalho Ribeiro, no Grupo de Estudo em Violência, Segurança Pública e Gênero (GEVISP). Tão logo participei de diálogos sobre a temática, fui tomado por uma experiência existencial catártica comum a sujeitos assujeitados que percebem minimamente as cordas sociais que lhe põe em movimento.

Tive ainda a oportunidade de aprofundar os conhecimentos sobre eugenia com a disciplina “Eugenia e Políticas Sociais no Liberalismo”, oferecida pela mesma docente, no ano de 2019. Nessa oportunidade, discutimos como a eugenia é uma estratégia de poder que atua na produção do corpo e da mente dos sujeitos, normalizando um “tipo ideal” de ser humano. O que nos gerou um certo mal-estar por percebermos nosso distanciamento desse “tipo” e que por essa razão sempre fomos alvos das teias do poder. Um “cair em si mesmo” para enxergar nosso próprio corpo, como produto de uma multiplicidade positiva também eugênica que pode ser agenciada por nós e pelas “práticas de Estado”.

A partir da leitura de Stepan, em “A hora da eugenia: raça, gênero e nação latina”, encontramos uma explicação possível, que não deve ser vista como exclusiva, para o desconhecimento da eugenia. Ela reside na apropriação pública da eugenia para justificar as atrocidades cometidas pela Alemanha nazista. Nesse sentido:

Muitas pessoas têm não mais que uma vaga lembrança do termo “eugenia” e com frequência se veem em apuros para dizer precisamente o que ele significa. Uma ideia e um movimento que um dia ecoaram fortemente em todo o mundo praticamente desapareceram das vistas do público. Há boas razões históricas e morais para esse desaparecimento, sendo a principal delas a ligação entre a eugenia e os revoltantes atos dos nazistas, que “em nome da eugenia”, esterilizaram a força milhares de pessoas (1% da população da Alemanha) (STEPAN, 2005, p. 12).

Apesar da utilização da eugenia pela Alemanha nazista, não podemos perder de vista que a eugenia tem uma história própria e anterior ao próprio nazismo, bem como que a mesma se expandiu em vários outros países, alcançando questões relacionadas a raça, ao gênero, a sexualidade etc. (STEPAN, 2005). No entanto, não pretendemos reduzir a eugenia aos terríveis acontecimentos do nazismo, antes queremos compreendê-la a partir dos seus efeitos de poder, especialmente quando consideramos o contexto da pandemia. Olhar para a eugenia requer pensar seu nascimento e seus desdobramentos materiais e simbólicos.

Nesse sentido, a eugenia está vinculada a crença de que os sujeitos teriam qualidades essenciais que poderiam ser repassadas através da hereditariedade. A eugenia teria:

[...] vários tópicos mais ou menos conectados com aquele do cultivo da raça, ou, como podemos chamá-los, com as questões eugênicas. Isto é, com problemas relacionados com o que se chama em grego “eugenes”, quer dizer, de boa linhagem, dotado de hereditariedade com nobres qualidades. Esta e as palavras relacionadas a “eugenia” são igualmente aplicáveis aos homens, aos brutos e as plantas. Desejamos ardentemente uma palavra breve que expresse a ciência do melhoramento da linhagem, que não está de nenhuma maneira restrita a união procriativa, senão especialmente no caso dos homens, a tomar conhecimento de todas as influências, que tendem em qualquer grau, por mais remoto que seja, dar às raças ou linhagens sanguíneas mais convincentes uma melhor possibilidade de prevalecer rapidamente sobre os menos convincentes, que de outra forma não haja acontecido (DIWAN, 2007, p. 41-42).

A eugenia, antes mesmo de se transformar em realidade posta como “científica”, foi objeto de fabulações inúmeras. A própria palavra “eugenia” nos leva intuitivamente a tatear compreensões possíveis sobre o seu significado, pois diz sobre uma geração de sujeitos que foram “bem criados”, ou mais especificamente diz de uma “boa geração” (eugenia – *eu*: boa; *genus*: geração) (KERN, 2015).

A palavra eugenia foi inventada por Francis Galton e consta da sua obra “Hereditary Genius”, publicada em 1869, na qual registra os princípios eugênicos e a ideia de que existem qualidades inatas aos sujeitos. A eugenia passa a se expandir e com o surgimento da noção de “sociedade” em fins do século XIX, em lugares como Estados Unidos da América, Inglaterra, Alemanha etc., adquire mais força ainda, pois ajudaria a pensar o desenvolvimento socioeconômico dessas nações. Desse período se constituiu os fundamentos da eugenia centrados na biologização e seletividade da espécie humana, no aprimoramento ou melhoramento das condições físicas e mentais dos sujeitos, bem como na eliminação de pessoas feias e defeituosas (STEPAN, 2005; SILVA, 2013).

A ideia de eugenia tem por base a tese de que a degenerescência racial levaria a civilização invariavelmente em direção da decadência. Originalmente, a eugenia tem seu surgimento relacionado a teorias racistas que visualizavam na questão da mestiçagem racial um forte entrave rumo ao progresso civilizacional. Diante de “tal problema racial”, Francis Galton, ao longo do século XIX, traçou como alternativa a criação de estatísticas que encaixotassem os sujeitos em perfis; em seguida, com esses dados biopolítico-eugênicos em mãos, o inventor da noção de eugenia propôs várias políticas sociais para controle da hereditariedade para que com isso fosse possível não apenas parar, mas também tentar acabar a longo prazo com a degenerescência racial (KERN, 2015).

A teoria do primo de Darwin assumiu grande repercussão no início do século XX no Brasil. Um exemplo disso é a publicação feita no jornal paraibano *A União*, em 26 de julho de 1921, cujo título foi “A eugenia e o aperfeiçoamento das raças: desvio da doutrina de Galton”, escrito por Victor Viana, e que trata sobre a ascensão da eugenia e sua inserção nas pautas dos governos:

Galton quando creou a sua theoria da eugenis não poderia suppor que seu sucesso fosse tão rápido. O livro do primo de Darwin (HumanFaculty) é de 1884, e seu laboratório, na Universidade de Londres, não pareceu a principio destinado a grande êxito. Entretanto, **as suas idéas foram tendo acolhimento cada vez maior e tudo indica que acabarão tendo repercussão seria nos costumes das nações.** [...] O sucesso das idéas de Galton foi porem, grande nos Estados Unidos a ação de EugenisRecord Office, de seu boletim, de outras sociedade filiadas e jornaes é tamanha que **o eugenismo passou a ser, por toda a parte, um dos grandes assumptos da ordem do dia** (A UNIÃO, 26 jul. 1921, grifos nossos)

Gostaríamos de enfatizar que *A União* era, à época, um jornal moderno que fazia uso de um telégrafo marinho. A difusão das ideias eugênicas nesse jornal revela o comprometimento de intelectuais e políticos paraibanos com as novidades trazidas da Europa e dos Estados Unidos, bem como do Rio de Janeiro, naquele momento capital do Brasil, para alimentar com informações a elite paraibana (ARAÚJO, 1986; SILVA, 2013).

Outro ponto que é necessário destacar é que os jornais paraibanos, naquele período inicial da Primeira República, só poderiam funcionar se estivessem em sintonia com os interesses do Governo do Estado, na medida em que o jornal *A União* funcionava como Diário Oficial das medidas do Governo da Paraíba. Além disso, esse jornal também servia como portal para vincular punições aplicadas pelo Estado, como fechar outros jornais que vinculassem notícias e anúncios que não atendessem as expectativas do Governo (ARAÚJO, 1986; SILVA, 2013). Desse modo, podemos afirmar que tratar sobre eugenia nesse e em outros jornais da Paraíba era do interesse do próprio Estado e das elites intelectuais e políticas, pois sem a permissão desses as notícias sequer eram publicadas.

A eugenia não aparece fora de um contexto que lhe fosse favorável. A modernidade é o *locus* de produção de sujeitos raciais. Na nossa dissertação (2020) tentamos sinalizar para a eugenia como técnica de poder que está relacionada ao evolucionismo e tantas outras teorias raciais, das quais poderíamos citar aqui o darwinismo social e a perspectiva malthusiana.

A partir da perspectiva desenvolvida por Thomas Robert Malthus, em 1798, na obra intitulada “Ensaio sobre o princípio da população”, passou-se a sustentar que a população aumentava numa proporção bastante superior aos meios de subsistências que as pessoas tinham disponíveis e que somente subsistiriam aqueles indivíduos que, ao lutarem pela vida, fossem mais dotados. Outra alternativa posta por Malthus para que a humanidade conseguisse escapar do risco da destruição seria através da restrição da natalidade que se daria pelo celibato e pela postergação espontânea das pessoas em casar (SILVA, 2013). Percebemos que ao passo que surgiu a noção de população no século XVIII, também foi se desenvolvendo essas estratégias de controle biopolítico.

Darwin se apropriou das ideias de Malthus no século seguinte, mas as desenvolveu de maneira diferente. Darwin passou a defender que haveria uma seleção natural, na qual as espécies se aperfeiçoariam, e apenas aqueles sujeitos que fossem

mais fortes conseguiriam sobreviver, divergindo assim de Malthus que defendia que com o aumento populacional, o fim da humanidade seria a eliminação de todos, o que poderia não ocorrer por meio de um esforço moral. O darwinismo social, na segunda metade do século XIX, seria um desdobramento das ideias de Darwin ao migrarem para o campo social, no qual um liberalismo exacerbado pautado na seleção natural levaria a permanência na terra dos mais competitivos e ao desaparecimento dos menos competitivos (SILVA, 2013).

O imbricamento dos discursos biológicos, políticos e sociais iniciado nessa época deu impulso ao surgimento de várias fantasias racistas que serviram para ordenar os modos de ser, estar, pensar e viver no mundo. Para além das teorias mencionadas anteriormente, adquiriu destaque a eugenia negativa e a positiva. Através da eugenia negativa se buscou impossibilitar que os sujeitos ditos inferiores se reproduzissem e pela eugenia positiva se estimulou o crescimento da sociedade através dos sujeitos qualificados como “superiores” (SILVA, 2013).

As ideias de Galton, presentes em “Hereditary Genius”, foram desenvolvidas tomando como objeto o estudo das 400 famílias consideradas as mais importantes das Inglaterra no século XIX. Por meio dessa pesquisa, Galton passou a difundir a ideia de que seria possível constituir “homens superiores” no decorrer de cada geração por intermédio de políticas públicas. Essas políticas serviram para ajudar na decisão de casamentos apropriados entre os indivíduos que fossem “mais dotados” tanto no aspecto físico quanto no aspecto psíquico. Desse modo, as políticas públicas seriam direcionadas para o melhoramento hereditário (SILVA, 2013).

Me questiono até que ponto a ideia de políticas públicas hoje teriam se desprendido desse caráter de exclusão social, se mantendo talvez de maneira mais sutil. A partir do que já trouxemos na seção anterior, essa questão ganha força quando consideramos o contexto neoliberal, no qual observamos que os processos de inclusão, de captura do capital, atuam sob uma dimensão ocultada que implica na verdade uma melhor exclusão. Sob a pecha de desenvolver políticas sociais para proteger sujeitos dissidentes de gênero e de sexualidade, mulheres (sobretudo as racializadas como negras) vítimas de violências doméstica e obstétrica, pessoas em sofrimento psíquico e aquelas em situação de rua, sujeitos com HIV/AIDS, dentre outros sujeitos, desconfiamos que talvez estejam sendo produzidos mais consumidores do que indivíduos implicados politicamente com a sociedade a que pertencem. Ou seja,

estariamos produzindo exclusão por outros termos. Essa desconfiança se sustenta na realidade social, sobretudo, porque são esses sujeitos os que acabam sendo lidos na nossa sociedade como “inferiores”, como vidas que não são passíveis de serem enlutadas, como vidas que valeriam menos e que, portanto, podem ser descartadas.

Nesse sentido, Butler (2015), em “Quadros de guerra”, ao discorrer sobre a constituição do sujeito e da vida viável, nos apresenta o conceito de precariedade que, gerado a partir de relações de poder, se vincula diretamente as formas de reivindicações sociais, políticas e jurídicas da vida e do direito de se manter vivo. Uma vida é precária não por um atributo que lhe essencial, mas pelo contexto histórico que produz aquele corpo enquanto tal. No contexto da pandemia, nos parece assertivo que os sujeitos que são lidos como “grupos de risco” são os envoltos no manto da precariedade.

A partir desse enquadramento, esses sujeitos podem ter suas vidas destroçadas-protegidas, contudo, para serem inseridos dentro desse binômio, eles precisam ser vistos como uma vida concretamente viva:

[...] uma vida concreta não pode ser apreendida como destroçada ou perdida se antes não for apreendida como viva. Se algumas vidas sequer se qualificam como vidas, desde o princípio, não são concebíveis como vidas dentro de certos marcos epistemológicos, tais vidas nunca serão consideradas vividas nem perdidas no sentido pleno de ambas as palavras (BUTLER, 2010, p. 13).

Agamben (2002), em “Homo sacer, o poder soberano e a vida nua”, favorece a reflexão sobre essa vida destituída de qualquer importância política para a comunidade. Para tanto, o autor faz uso dos termos *bíos* e *zoé*, sendo essa a vida natural da qual todos os seres vivos compartilham, enquanto a *bíos* é a vida humana propriamente dita, pois passível de ser politicamente qualificada como viva. *Zoé* sem *bíos* implica necessariamente na figura da vida nua, a vida que aproxima biopolítica e poder soberano, ou seja, uma vida que apesar de não ser permitido dispor, caso ela seja objeto de homicídio, quem o praticou não será punido. Portanto, a vida nua é aquela que não goza da proteção da lei, que não tem direito algum a ser defendido.

A vida nua é aquela que caminha na penumbra da cidade e cujo olhar do “Nós” a desdenha, sendo somente capaz de enxergá-la quando se quer qualificá-la como um “perigo” ou um “risco”. A vida nua funda o Estado moderno cujo soberano sempre a acessa para exercitar seu direito irrefreável de punir:

A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida mutável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade (AGAMBEM, 2002, p. 113).

A vida nua é a vida dos ditos “incluídos” pela modernidade, cujas políticas públicas postas pela lei em termos de reduzir as desigualdades sociais e econômicas, antes operam excluindo da comunidade política essa vida matável. Deleuze (1992), em seu “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, ao apontar que vivemos numa sociedade de controle operacionalizada por máquinas informacionais e computadorizadas na qual os indivíduos passaram a incorporar o mercado em si mesmo e que para tanto toda uma maquinaria é investida sobre sua vida, dispõe que nesse tipo de sociedade presenciamos a passagem do paradigma do indivíduo cidadão para o indivíduo consumidor, e não qualquer consumidor, mas aquele que vive constantemente endividado. Quanto mais o sujeito for endividado, melhor controlado ele será. Desse modo, o sujeito alvo das políticas públicas, hoje, não é mais o cidadão que participa ativamente da vida política da sua sociedade, mas aquele indivíduo que, deslocado do senso de coletividade e ao se individualizar ao extremo, passa a ser moldado a partir dessas políticas na direção de assumir a figura do mero consumidor que tudo pode vir a acessar através de cifras, de senhas, que se torna uma cifra.

A pandemia também nos serve para refletir sobre essa questão. Em entrevista ao *Le Monde*, Butler (2020, n./p.) pontou a relação entre o neoliberalismo e as políticas públicas no contexto da COVID-19 no mundo:

[...] me pergunto se não seria mais importante considerarmos como as políticas sociais são armadas e aplicadas de maneira a se configurar como a morte das populações marginalizadas, especialmente, das comunidades indígenas e das populações carcerárias, também daqueles que, como resultado de políticas públicas racistas, nunca tiveram um tratamento de saúde adequado. Afinal, a taxa de mortes nos Estados Unidos neste momento está diretamente correlacionada à pobreza e privação de direitos das populações negras. Quando nos referimos àqueles com “complicações prévias de saúde” estamos geralmente nos referindo àqueles que nunca tiveram a assistência e diagnóstico que

precisaram e certamente mereciam. E esse é apenas um dos efeitos mórbidos do capitalismo de mercado.

Sob o pretexto de que a economia não poderia parar de funcionar, o valor atribuído a certas vidas que teriam que lotar ônibus e trens para chegar e voltar do trabalho nos fez novamente retomar o lugar que essa tese parte: as vidas não valem igualmente. O que entendemos por “ser humano” está assentado em bases que são estruturalmente desiguais, pois é a modernidade, o mercado, as elites, o individualismo e o Estado quem determinam as vidas que valem mais e as vidas que valem menos, as vidas que são mais humanas e as que são menos humanas.

Quando ouvimos falar sobre a “saúde” da economia sendo mais importante do que a “saúde” dos trabalhadores, dos idosos e dos mais pobres, somos convidados a desvalorizar o humano para que a economia reine acima dele. Agora se “saúde econômica” significa expor o trabalhador à doença e à morte, então nos voltamos à produtividade e ao lucro, não à “economia”. A brutalidade do capitalismo se apresenta às claras, sem nenhum pudor: o empregado deve ir trabalhar para conseguir viver, porém o local de trabalho é onde sua vida é colocada em risco (BUTLER, 2020, n./p.).

Nos deparamos, então, com a relação entre a pandemia, a economia (neoliberal) e a eugenia, especialmente quando consideramos os líderes, que substituem a figura do pai e orientam o desejo dos seus rebanhos no sentido da (re)criação de inimigos, sejam eles aqueles sujeitos dos “grupos de risco” da COVID-19, sejam imigrantes, refugiados, dissidentes de gênero e sexualidade etc., personificados nos presidentes Donald Trump e Jair Bolsonaro:

Pensando como ambos, Trump e Bolsonaro, são favoráveis à abertura da economia mesmo que isso signifique o aumento de mortes de populações vulneráveis, entendemos que esses líderes políticos percebem que essas “comunidades vulneráveis” são mais propensas a sofrerem as consequências do colapso da saúde, e não veem problema algum nisso. Eles não imaginam que seus operários mais jovens e produtivos morrerão. Mas muitos deles podem contrair o vírus e se tornarem focos de transmissão quando voltam para suas casas. Pode ser que eles não compreendam a seriedade da situação, mas também pode ser o caso de estarem dispostos a deixarem corpos morrerem em favor da economia. Bolsonaro parece acreditar no darwinismo social onde apenas os mais fortes sobreviverão, e que apenas os fortes merecem sobreviver. Ele até se imagina imune ao vírus – sua última forma de fantasia narcisista. O narcisismo de Trump difere do de Bolsonaro, pois seu único feito é

contabilizar votos em sua mente. E ele não vencerá a próxima eleição se a economia estiver fraca. “É a economia!” se torna agora o grito agonizante dos novos eugenistas (BUTLER, 2020, n.p.).

A vida se insere intensamente nos cálculos do poder durante a pandemia. Notamos isso especialmente quando analisamos as práticas de Estado de governantes como Trump e Bolsonaro, líderes esses que assumiram abertamente a posição de fazer todo o possível para que o mercado continuasse a funcionar ativamente, mesmo que o preço exigido para tanto fosse a exposição ao vírus da COVID-19 e a consequente morte de milhares daqueles considerados “mais fracos”.

Sob o impulso eugênico-neoliberal, as práticas de Estado durante a pandemia têm reduzida a vida ao máximo somente a matéria e a energia. Essas mesmas práticas direcionam um tratamento aos corpos que o tornam passível de fissuração, extração, produção e transformação. Quando mortos por não conseguirem respirar mais, esses corpos deixam a vida sob uma política de afetos tão estruturada que os mesmos são transformados de maneira fria e indiferente em números contabilizados ao final de cada dia e emitidos em boletins epidemiológicos.

Gira a roda da vida e a biopolítica atua. Gira a roda da vida e um fluxo desejante eugênico atravessa as práticas de Estado. Tudo se repete de novo, mais uma vez e novamente... A eugenia é acionada ciclicamente. A produção da recalibragem da eugenia é a destruição dos “seres mais fracos”, ditos inferiores, como acentuado na fala do presidente Jair Bolsonaro que trouxemos na epígrafe dessa seção. Sem rostos, sem corpos para serem velados pela família ou sequer terem os caixões abertos, às vezes e não de maneira incomum sob a indignidade de terem seus corpos empilhados aos montes em cemitérios, parcela das vítimas da COVID-19 ou esse Outro transformado em vírus através de uma construção social, econômica e política, experimentam profundamente a impossibilidade do direito à vida, do enlutamento ou de um direito ao luto.

Quando a morte não é o resultado direto desse vírus que fissa a vida, o corpo, o destino também pode ser a vivência com as sequelas da doença. Essa é uma outra impossibilidade de viver o futuro. Um corpo que não mais anda, agora um corpo que rasteja fissurado pela terra. Sérias dificuldades de respirar, fraqueza muscular intensa, arritmias, má circulação sanguínea etc. Um corpo que apesar de ter sobrevivido a COVID-19, lhe sobra pouco, por isso rasteja. É interessante percebermos que vivemos

em uma sociedade cujo neoliberalismo produz tanto em termos de cansaço, de fadiga e de esgotamento do corpo (HAN, 2015), e que é nessa mesma sociedade que presenciamos um vírus agir no sentido de produzir corpos rastejantes que são afetados drasticamente pelo cansaço e pelo esgotamento. Não a morte, mas a mortificação desses corpos, a morte em vida.

Se antes estávamos centrados no corpo que produz até alcançar um cansaço profundo, até experimentar o seu esgotamento (HAN, 2015), então a pandemia, com a suplica angustiante dos economistas eugenistas em torno de que o mercado não pare de funcionar, parece nos sinalizar para outro paradigma: o do corpo que produz até fissurar, até morrer por dentro com dificuldade para respirar, o corpo moldável pelo poder a partir de dentro.

A partir de Han (2015), a violência assume também na nossa sociedade um viés basicamente neural, pois se passa a ter a possibilidade de explodir os diques de alteridade que possam existir dentro de cada sujeito, na medida em que o sujeito que superproduz, que tem um super desempenho e super se comunica é exposto a violência em uma dimensão imanente, na qual a mesma satura e gera exaustão. Uma interioridade gestada junto a depressão, a ansiedade, a hiperatividade, ao déficit de atenção, ao Burnout etc. que não poderia gerar outra coisa senão o sujeito medicado. Acreditamos estar diante de uma fissuração que se dá ao nível mental, a eugênização dos modos de existir psiquicamente, pois para aquele que não possui recursos para cuidar da sua saúde mental, a sua inutilização está decretada. O homem moderno parece ser aquele sujeito proativo demais e com excelente desempenho, mas ser ativo em excesso se torna também sua carência, pois “Os ativos rolam como rola a pedra, segunda a estupidez da mecânica” (NIETZSCHE, 2017, p. 116).

Estariamos diante do início de uma sociedade da fissuração do corpo (MBEMBE, 2020) centrada numa economia eugênica da vida? Estariamos diante daquela sociedade já anunciada em alguma medida por Preciado (2018), em “Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica”, como uma sociedade do futuro caracterizada por ser digital, imaterial, ciberoral e farmacopornográfica? Essas são inquietações que não sabemos exatamente precisar, talvez até mesmo por ainda estarmos vivenciando a pandemia e, sobretudo, porque as consequências dela nos nossos modos de vida e subjetividades só poderão ser sentidas concretamente nas próximas décadas.

Apesar de tomarmos isso em conta, nos soa como indício que a fissuração e a farmacopornografia podem ser ferramentas de leituras possíveis também para essa pandemia, pois ambas dão profundidade a lógica de crítica política ao capitalismo. Especificamente no que toca a farmacopornografia, a era em que vivemos parece ser o momento de novas naturalizações relacionadas a masculinidade, novas formas de pensar o sexo-gênero-sexualidade, bem como a novas microexpressões da biopolítica que continuam a tomar a heteronormatividade como referência (PRECIADO, 2018).

Aqui, eugénizar significa, sobretudo, perpetuar a cisheterossexualidade como norma, pois dentro da farmacopornografia esse é o “tipo ideal” de sujeito a ser cultuado, considerado “superior”, “puro” e “bem criado”. Inclusive, não podemos esquecer como a ideia de “câncer gay” é utilizada ainda hoje para sinalizar a “impureza” que significa ser não-cisheterossexual, pois sinônimo de degeneração moral e de risco de contaminação para toda a população (BARBOSA; RODRIGUES; RIBEIRO, 2021).

A qualificação da era em que vivemos como farmacopornográfica está relacionada a gestão semiótico-técnica digital. Para Preciado (2020, p. 172):

A extensão planetária da internet, a generalização do uso de tecnologias informáticas móveis, o uso de inteligência artificial e de algoritmos na análise de *big data*, o intercâmbio de informação em grande velocidade e o desenvolvimento de dispositivos globais de vigilância informática através de satélites são índices desta nova gestão semiótico-técnica digital. Se as chamamos de pornográficas é, em primeiro lugar, porque essas técnicas de biovigilância se introduzem dentro do corpo, atravessam a pele e nos penetram, e, em segundo lugar, porque os dispositivos de biocontrole não funcionam mais através da repressão [...], mas através da incitação ao consumo e à produção constante de um prazer regulado e quantificável.

A produção do desejo e do prazer passa a ser regulada pelo consumo estimulado pelos meios digitais e tecnológicos para aquém da epiderme: o poder funciona agora dentro do corpo do sujeito, pela expropriação da sua interioridade. Desse modo, a obstinação por ser cada vez mais saudável e por consumir sempre mais implica necessariamente um controle mais intenso sobre nossas vidas (PRECIADO, 2018).

O capitalismo neoliberal e a biopolítica-eugénica escavam novas fronteiras do corpo com a pandemia, estabelecendo novos limites aos afetos humanos a partir de dispositivos tecnológicos. Isso se dá de várias formas, pela ingestão indiscriminada de medicamentos combinados que suposta e equivocadamente preveniriam o

desenvolvimento grave de sintomas da COVID-19, como no caso da cloroquina, pelo uso exacerbado de aparelhos celulares e outros dispositivos tecnológicos, pelo uso de aplicativos como o *CoronaApp* usado sob a pele de pessoas na Coreia do Sul para saber os lugares que sujeitos infectados entraram e de quem se aproximou, dentre outras possibilidades.

A biopolítica no contexto da era farmacopornográfica implica a reatualização em maior ou menor medida de técnicas de controle acentuado dos corpos, como aquelas que formam estatísticas para estabelecer taxas de normalidade ou outras que fixam zonas de exclusão. Por exemplo, através das taxas de normalidade de contágio e morte por COVID-19, tem-se afrouxado ou tornada mais rígida a quarentena, sendo a casa o espaço no qual as pessoas não deveriam sair, nem mesmo as doentes, só devendo recorrer a um hospital quando houver sintomas respiratórios graves. Lembro, inclusive, que no final de janeiro de 2022, quando fui diagnosticado com COVID-19, a médica me orientou a permanecer em casa durante 10 dias e somente procurar um hospital caso eu sentisse dificuldade de respirar ao nível de tentar cantar e não conseguir.

A relação entre eugenia, neoliberalismo, políticas públicas e pandemia está diretamente relacionada assim a guerra, a pulsão de morte, na medida em que as políticas públicas servem para a perpetuação de interesses eugenistas e hienistas. Freud (2013), em “O mal-estar na civilização”, amadurece sua preocupação com o potencial destrutivo dos sujeitos em meio a guerra. Apesar de nesse texto Freud refletir sobre a Primeira Guerra, mas não podemos entender que o mesmo trata apenas sobre essa guerra específica. A guerra destrói qualquer coisa que aparecer no seu caminho (FREUD, 2013). Falar sobre guerra é falar sobre pulsão de morte, pois, antes de qualquer coisa, o que a guerra faz é implantar nos soldados a mentalidade de destruição da própria ideia de que haja alguma restrição imposta a possibilidade de destruir. A guerra, assim, seria uma espécie de fúria cega, uma expressão da vontade de destruir. Passa a existir um senso de desinibição dos controles a respeito da razão da destrutividade.

Podemos destacar ainda que Freud (2013) conseguiu nivelar, a partir da ideia de pulsão de morte, a sexualidade e a hostilidade. O que isso trouxe de significativo? Temos a superação do aparente conflito que se daria entre desejo e autoconservação para o seu redirecionamento para a guerra entre Eros, que seria o amor, a libido e a união, e Tânatos, que seria a destruição, a agressividade e a desunião (DUNKER, 2021).

A vida seria assim um campo de batalha ambivalente entre Eros e Tânatos e a pulsão de morte seria o movimento no sentido de repetição de um desprazer traumático. Incapaz de esquecer o evento traumático, o sujeito (re)vivência continuamente o pior da angústia que foi gerada com aquele evento. “Observando que somos todos em alguma medida traumatizados, isso representaria uma força permanente para não abandonar nossos sintomas” (DUNKER, 2021, n./p.). Portanto, diante da dificuldade de recordar e reelaborar devidamente nossos traumas, vivemos fadados a eternamente repetí-los. Isso se dá na dimensão individual, mas também pode ocorrer na dimensão social quando as massas estão em identificações regressivas, daí que a própria coletividade vivência uma fúria cega:

Orientando a agressividade para o outro, instilando fantasias paranoicas, o funcionamento em massa faz os indivíduos demitirem-se de seus próprios interesses e desejos em troca de acolhimento contra o desamparo, que é um estado psíquico decisivo para convocar a pulsão de morte ou para defletir-la (DUNKER, 2021, n./p.).

Outra expressão da pulsão de morte durante a pandemia pode ser a negação do que sentimos e sua projeção no outro por julgarmos inadmissível aquilo em nós mesmos. Assim sendo, a fraqueza e a vulnerabilidade seriam somente “defeitos” do “Outro”, pois ao “Nós” seria possível apenas ostentar força, virilidade e outras “qualidades superiores”, o que seria responsável por gerar no “Nós” a prazerosa sensação de purificação. Essa cisão tende a alimentar afetos de ódio ao diferente (DUNKER, 2021):

[...] quando substituímos as grandes diferenças, trazidas pela realidade e pelo real, pelas pequenas diferenças, de nosso grupo narcísico, eventualmente digital, fecha-se o ciclo que une a pulsão de morte com o negacionismo delirante. Neste sentido, o vírus não pode ser real, letal e natural, pois isso afeta a função paranoica, o lugar do mito protetor. O fechamento desse ciclo leva à redução do tamanho do mundo à extensão de nosso espelhamento (DUNKER, 2021, n./p.).

A forma com que lidamos com a diferença sinaliza assim para o nosso próprio narcisismo, com o qual tentamos moldar (ou “negar”?) o mundo e fazer daquela diferença construída na paranoia uma realidade que não poderia ser outra, a não ser delirante. É, nesse momento, que o vírus se torna o “Outro”.

A vinculação da biopolítica com a pulsão de morte dá o tom da valoração da vida que vale pouco e do destemor diante da morte, na medida em que se sexualiza constantemente as relações de dominação e obediência, pois do “Nós” foi subtraído uma quantidade de prazer muito grande por sujeitos em devir-negro do mundo para que esses prossigam suas vidas sem qualquer retaliação (DUNKER, 2021). Desse modo:

Brincadeiras em torno da homossexualidade, “golden shower”, palavrões, bravatas de virilidade, ilações sobre o tamanho do pênis alheio não são apenas traços da loucura do personagem [Jair Bolsonaro], mas condição estrutural para que aceitemos a trivialização do acesso a armas. Aquilo que deveria ser percebido como um perigo para a própria pessoa é lido como falo potente, signo de narcisismo exibicionista e virilidade imaginariamente protetiva (DUNKER, 2021, n./p.).

Jair Bolsonaro, enquanto líder do rebanho (FOUCAULT, 2005; 2008), essa figura paterna cuja autoridade é respeitada por aqueles que o seguem, simboliza assim o mito protetor, o pai que acolhe contra o abandono, o macho que se vê na condição de protetor da fêmea e dos filhotes, não é à toa que sua campanha se sustentou em supostamente defender a família tradicional e conservadora, os valores religiosos e um certo nacionalismo, o que poderia fazer sentido não fosse a ameaça inventada produto da função paranoica de um falo delirante.

Em um projeto de sociedade colonial, neoliberal e biopolítico cuja eugenia se expressa, a pulsão de morte carrega em si a ambivalência manifesta pelas políticas públicas, pois se são criadas para dar vida, para prolongar a vida, não é toda e qualquer vida que se adequa aos seus cálculos igualmente. Para alguns sujeitos, a vontade de vida assume mais intensidade, enquanto para outros sujeitos, a vontade de destruir, de morte, adquire contornos mais substanciais. A fúria cega freudiana, a pulsão de morte implica o rompimento dos laços sociais que ligam o “Nós”, ao “Eles”, ou seja, a pulsão de morte significa dinâmicas de segregação, de afastamento e de destruição praticadas pelo “Eu” contra o “Outro”.

O perigo resultante do entrelaçamento entre eugenia e pulsão de morte reside exatamente na redução em demasia da pulsão de vida, pois se é bem verdade que a pulsão de morte não é a mesma coisa que crueldade, igualmente o é que quando a eugenia é acionada acabamos por idealizar narcisicamente determinados sujeitos que se adequam ao normalizado e normatizado como “bem dotado” ou “bem criado”, restando

ao demais, aqueles que absorvem a diferença, um lugar social de “inferioridade”. Logo, “A pulsão de morte coliga forças antissociais como egoísmo dos interesses, moral da sobrevivência, destrato com a palavra, indiferença ao luto e brutalização contra os ‘fracos’” (DUNKER, 2021, n./p.).

Eugenizar é tratar o mais “fraco” com a brutalidade que sua condição supostamente requer, pois tido como impuro, anormal e inferior em excesso para ser digno sequer de luto, antes a supressão do seu caminhar sobre a terra é lida pelos mais “fortes” como reforço positivo da dita pureza, normalidade e superioridade que somente o “tipo eugênico ideal” carrega. A equação ambivalente perde o equilíbrio: É pulsão de morte demais para pouca pulsão de vida.

A pulsão de morte em um contexto eugênico é liberada através das “práticas de Estado” que tendem a ser um produto de um tirano que é capaz de canalizar em suas mãos a vontade de agressão e de destruição, significando uma licença para matar e gerar medo em sujeitos marginalizados, ditos inferiores. Ao tratar sobre qualquer contexto de dominação, sobretudo quando envolve a busca por pureza, por ordem e por beleza, temos que necessariamente encerrar o assassinato como um desdobramento possível e provável em muitos casos, como aqueles relacionados ao racismo, ao feminicídio, a homofobia, a transfobia etc. Em tais situações, os sujeitos absorvem uma mentalidade de “ainda vivos”, apesar do medo que circula por toda parte (BUTLER, 2021):

O feminicídio opera, em parte, instaurando um clima de medo de que toda mulher, inclusive mulheres trans, pode ser morta. E esse medo se agrava entre mulheres e *queers* de minorias étnicas, especialmente no Brasil. As pessoas se veem como *ainda vivas*, apesar do contexto ameaçador, e resistem e respiram numa atmosfera de perigo potencial (BUTLER, 2021, p. 146).

Atirados em experiências de desigualdade, subordinação e vulnerabilidade em termos de relações sociais, os sujeitos alvos de feminicídio, racismo, homofobia, transfobia e outros tantos que não se adequam a heteronormatividade e a outras formas de normalização, vagam sobre a terra sob a condição de “matáveis” (BUTLER, 2021). A guerra eugênica contra esses corpos e subjetividades está assentada em práticas assépticas, pois calcada em dispositivos de segurança que supostamente poderiam proporcionar a purificação da comunidade contra o que é “feito”, o que “suja”, o que

“adoece” e o que gera “desordem”. Entendemos que a pandemia é um locus por excelência de práticas assépticas pela exacerbação da busca pela limpeza e pela higiene.

Dunker (2021) faz a seguinte questão: por que todo o sofrimento gerado durante a pandemia não nos faz realizar movimentos concretos de mudança? A resposta não poderia deixar de ser paradoxal: por trás do sintoma, há alguma satisfação. E é aqui onde pulsão de morte, neoliberalismo, biopolítica e eugenia convergem, pois:

Aqui, o circuito da pulsão de morte acopla o sadismo do supereu com o masoquismo do eu. Quando isso ocorre, a vulnerabilidade do outro não gera em nós solidariedade e empatia, mas ódio e desprezo – como se aquele estado de miséria e dependência do outro incitasse um reconhecimento traumático, do qual queremos imediatamente fugir, ou como se cada um que não soube se salvar fosse um fraco pedindo por seu próprio fim. A separação entre economia e saúde, com a qual o bolsonarismo enfrentou a crise sanitária, surge como um ótimo exemplo da dissociação invertida entre pulsão de morte e pulsão de vida, com o agravante cruel de que a vida está do lado da economia, não do corpo real das pessoas. [...] A indiferença diante da perda de vidas é mitigada por números, curvas e interesses. Assim, passamos do nível tácito, pelo qual um grupo se organiza para eliminar outro, para o nível explícito em que “deixar morrer” gera uma satisfação sádica nos sobreviventes – sobreviventes que, a cada vez, confirmam ser especiais, protegidos por uma força excepcional e delirantemente organizada (DUNKER, 2021, n./p.).

A indiferença, a ausência de empatia e o desprezo com o qual o bolsonarismo trata as centenas de milhares de mortes durante a pandemia revela sua ojeriza a vulnerabilidade provocada pelo vírus no “Outro”. A morte do “Outro” é sinal da própria distinção de pureza para o “Nós”, é ainda punição por ter roubado o prazer do “Nós”, como quem avisa: “aqueles que tentarem roubar nosso prazer novamente terão o mesmo fim”. Aqui é o ponto de encontro entre o poder soberano, o poder disciplinar e a biopolítica, poderes esses que não são lineares, antes essas tecnologias podem se dar simultaneamente. O “Nós” é o mais “apto”, mais “forte” e, portanto, “superior”. O bolsonarismo, com seu negacionismo delirante, não reconhece que a precariedade, é antes de tudo, uma atribuição pelas “práticas de Estado”, um fosso em que determinados sujeitos são jogados. E, pensando bem, ao considerar a realidade social brasileira marcada por um capitalismo tardio, quase todo e qualquer ser vivo do país pode ser atirado nesse fosso. Pela forma que o bolsonarismo tem lidado, quase como um flerte, desde o início do governo, com a morte, não temos dúvidas de que ele tem funcionado como coveiro de si mesmo e do Outro.

As fantasias que as práticas assépticas mobilizam são de um todo nocivas para todos os sujeitos envolvidos na sua dinâmica. Estruturada a partir da busca por um “tipo ideal” de sujeito, a eugenia alimenta uma lógica doentia para a estrutura psíquica tanto daqueles sujeitos que estão próximos desse “tipo ideal”, quanto para aqueles outros que estão distantes (FREUD, 2013).

Aquele sujeito que está próximo do “tipo ideal” deseja aquele que está distante, porque ele representa a prova da sua superioridade, da sua normalidade. É um desejo de diferenciação se afirmando o tempo todo. Esse lugar poderia ser expresso através do texto “Com quem você pensa que está falando?”. E, desse lugar, esse sujeito se constrói como um universal. Enquanto aquele que está distante do “tipo ideal” sofre desde que acorda até o momento de dormir com as consequências do seu “lugar de inferioridade”. Em um esforço constante de reconhecimento, de tentar gerar alguma compreensão sobre si mesmo, esse sujeito se questiona “Quem sou eu?”. Contudo, o “Eu” constrói o “Outro” discursivamente de modo que sua imagem sempre se apresenta borrada no espelho, pois o “Outro” é aquele que está em devir-negro do mundo. Meio humano, meio “bicho”. Meio gente, meio “coisa”. Os processos de transfiguração de um no outro são imprecisos demais para se determinar, de fato, o que aquele pedaço de matéria e energia é realmente.

Obviamente, as experiências de violência a que o sujeito dito inferior está à mercê são mais intensas, pois sua própria sobrevivência é colocada em risco, o que por si só não anula o caráter doentio a que tanto o “tipo ideal” quanto o “de fora” estão entregues.

A violência eugênica em estabelecer uma “boa linhagem”, uma “boa geração” ou quem são aqueles “bem criados”, a partir de discursos médicos e jurídicos, deixou um rastro histórico do seu potencial destrutivo na direção da pureza e da homogeneização social. Se na Europa e nos Estados Unidos do final do século XIX e início do século XX, os eugenistas defendiam a absoluta pureza de sangue através da hereditariedade para combater a degenerescência física e moral, ao chegar na América Latina as ideias eugênicas foram lidas a partir de cada realidade social. No Brasil, a mestiçagem representava um grande entrave para o branqueamento e pureza da sociedade (MARQUES, 1994; SILVEIRA, 2016). Entrave esse que poderia ser lido de diferentes maneiras, dentre elas podemos trazer a do médico João Baptista Lacerda que

advogava em favor de um projeto de sociedade brasileira na qual seria possível eliminar completamente o sujeito racializado como negro da experiência estética do país:

Embora contrariasse as explicações raciais do pensamento norte-americano de que a maioria das sociedades nascidas e desenvolvidas a partir da mestiçagem estariam condicionados a degenerescência social, João Baptista Lacerda argumentou em sua pesquisa outro tipo de pensamento ou ideia, que, de certa forma, buscava eliminar o elemento negro da sociedade brasileira. Para João Batista Lacerda, a mestiçagem não era, a princípio, um mal para a degeneração social, mas **um meio de purificar a raça**. Segundo o médico e antropólogo carioca, graças à mestiçagem, **o indivíduo negro desapareceria do cenário social brasileiro, possibilitando assim o branqueamento e a homogeneização da sociedade**, ao contrário da sociedade norte-americana, que preservavam isoladamente negros e brancos, fator pelo qual, segundo Lacerda, aumentava a proporção sensível de crescimentos de ambos os grupos. No caso do Brasil, com a miscigenação e a inserção social do imigrante branco, esse processo coincidiria para a **formação de uma sociedade pura** em poucas décadas, **vindo a eliminar o elemento negro do Brasil** (GUALTIERI, 2008, p. 95-96 *apud* SILVA, 2013, p. 6, grifos nossos).

Na perspectiva desenvolvida pelo discurso médico de Lacerda seria possível construir uma sociedade pura no Brasil, na qual a mestiçagem seria o caminho que levaria ao descarte do “elemento negro”. Não nos gera estranhamento que essa ideia tenha sido defendida e continue a se perpetuar no Brasil, um país em que as pessoas negras de pele clara têm bastante dificuldade de se reconhecer enquanto tal, bem como de ser lida pelos demais como negra. Mais do que uma teoria científica que foi desacreditada, a eugenia é agenciada nessas situações em que o olhar de todos é treinado para não enxergar sujeitos negros de pele clara como negros. Percebemos como a eliminação do “elemento negro” não é algo que se dar somente na dimensão do descarte físico, mas também diante da imposição da experiência estética embranquecedora do mundo.

A partir de Anna Paula Batista dos Santos (2020), em seu texto de dissertação intitulado “Pobreza, raça e gênero: famílias de detentas em João Pessoa/PB”, no qual examina a eugeneização de corpos de mulheres empobrecidas e racializadas como negras em um presídio paraibano, podemos reforçar que o discurso eugênico de Lacerda entra em sintonia com a Mentalidade Moderna-Colonial, na medida em que os processos sociais que fundaram e desenvolveram nosso país foram caracterizados pela violência e descarte de sujeitos seletivamente qualificados como perigosos, no caso homens e

mulheres negras, sujeitos empobrecidos, desempregados/vagabundos etc., ou seja, aqueles que estão em devir-negro do mundo. Através da defesa desse modo de constituição da nossa sociedade, Santos nos demonstra como no início do século XX foi forjado pelos eugenistas um ideário de civilidade para construção de um novo Brasil pautado na lógica da segregação e do descarte de sujeitos raciais que veio a se efetivar no século XXI, sendo a situação de subalternização e precarização de mulheres negras e periféricas nos presídios um forte indício material desse esforço. O presídio e sua lógica disciplinar separa e exclui os corpos femininos negros e empobrecidos do restante da sociedade, sendo assim uma estratégia de controle e embraquecimento da estética dos espaços da cidade, pois diante da impossibilidade de eliminação massiva de todos os “elementos negros”, o “ideal” pode ser retirá-los do convívio social, o que não deixa de ser uma forma de descarte.

A eugenia preventiva é a que impera em terras brasileiras no início do século XX, sobretudo, em razão da miscigenação que tomava conta da maior parte da população. Essa foi uma particularidade que a eugenia assumiu no nosso país, pois se aproximava em alguma medida das noções neolamarckianas que tratavam da hereditariedade, sustentando assim a ideia de transmissão de características adquiridas. Logo, no Brasil, a eugenia se voltava para as políticas sociais, para as reformas sociais e os processos de adaptação ao meio, tangenciando os aspectos relacionados ao biológico em sentido estrito que está mais vinculado a perspectiva medeliana de genética (STEPAN, 1991). A eugenia serviu para estruturar vários mecanismos do poder, como leis, decretos, regulamentos, a polícia etc. Inclusive, a eugenia foi abraçada pela constituição brasileira de 1934, onde constava que à União, os Estados e os Municípios deveriam buscar estimular a educação eugênica.

No sentido de privilegiar aspectos de reformas sociais e adaptação ao meio em detrimento de assuntos estritamente biológicos, retomamos a notícia presente no jornal *A União*, de 26 de julho de 1921, cujo título foi “A eugenia e o aperfeiçoamento das raças: desvio da doutrina de Galton”, que já citamos antes, para ressaltar esse aspecto:

No Brasil, para que a obra do saneamento do sertão não seja um trabalho inútil de sisypho, é preciso que reunamos aos empreendimentos de ordem médica, prophylatica e hygienica, uma acção mais larga, política, social e econômica. Não podemos dar uma estabilidade primitiva aos núcleos da população que a pertenceram. Assim não temos outro recurso senão procurar elevar o grão da cultura

para crear uma estabilidade superior, equivalente aos melhores typos que já produzimos. Para isso, necessitamos iniciar uma política de construção social e econômica chamando pela escola, pelas estradas, pela produção, pelo comércio, pelos costumes, pelos interesses moraes e materiais todos os brasileiros dispersos para uma comunhão mais intensa e mais activa, mais harmoniosa, mais cooperante e fecunda. O mal do galtonismo militante é não compreender essa complexidade de phenomenos e suppor que a espécie humana póde progredir e se robustecer com simples elementos biológicos (A UNIÃO, 26 jul. 1921).

Esse novo olhar sobre a eugenia que estava centrado em unir toda a nação no sentido de combater os problemas sociais, econômicos e culturais que afetavam o país, modificando assim o meio em que os brasileiros viviam, deveria ser a prioridade de toda a elite do país e do próprio governo (SILVA, 2013). Somente assim seria possível cultivar os “melhores typos” brasileiros.

A eugenia encontra espaço fecundo nas cidades, porque além de ser biopolítica, também se insere dentro de uma base anterior que foi solidificada com o esquadramento disciplinar das multiplicidades nas cidades desde o início da modernidade, mais especificamente no século XVIII, com seu foco em gerar “subjetividades ajustadas”, o que implicava em eliminar tudo que personificasse a diferença:

[...] Tratava-se de organizar a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má [...] tratava-se, portanto, também de planejar os acessos ao exterior, essencialmente no que concerne ao consumo da cidade e ao seu comércio com o mundo exterior (FOUCAULT, 2008, p. 25).

Cuidar da cidade implica em inviabilizar a existência de tudo que pode ser lido como perigoso e ruim. Em se tratando de eugenia, corpos e subjetividades tendem a ser alvos de práticas assépticas para tornar o território da cidade um espaço ordeiro, seguro e saudável. Assim, a eugenia preventiva passou a ser lida pela elite brasileira e pelo governo como uma metáfora que remete a ideia de saúde pública no começo do século passado, pois seria um antídoto para “curar” o Brasil dos “males físicos e morais” que “adoeciam” sua população. Isso ocorreu como uma forma de evidenciar o trabalho científico de alguns médicos, como Belizário Penna, Oswaldo Cruz, Renato Kehl, dentre outros; bem como porque essa “ciência” que surgia poderia ajudar o país a enfrentar as altíssimas taxas de mortalidade e terríveis estruturas de saúde da população

em geral. Nesse sentido, desde o estímulo a educação formal até a prática de esportes e o desenvolvimento de boa saúde física poderia e foi enviesada por práticas assépticas eugênicas, uma vez que promoviam o melhoramento da raça (STEPAN, 1991; SILVA, 2013).

A relação entre educação e eugenia é bastante estreita, especialmente porque a família se tornou um núcleo central de ação dos eugenistas. Por ser uma entidade de socialização primária de todas as pessoas, a família deveria ser objeto de uma eugenia positiva. Octavio Domingues escreveu no Boletim de Eugenia, de 1930 (p. 2), o seguinte: “A eugenia positiva visa uma ação social que favoreça a fecundidade dos elementos normais, criando meio legais e humanitários que facilitem a vida familiar e aumentem os recursos indispensáveis à educação dos filhos”. Apesar de Domingues se aproximar mais de uma eugenia de viés medeliano, resolvemos trazer seu texto aqui porque ele retrata como deveria incidir sobre a família ações sociais no sentido de fabricar sujeitos ditos normais, além de que suas ideias foram publicadas no principal periódico do país sobre eugenia entre 1929 e 1933, criado e dirigido por Renato Kehl com o intuito de trazer as ideias estadunidenses e europeias sobre eugenia para o Brasil.

Por todo o exposto, o diagnóstico que estamos tentando tatear em relação a realidade social brasileira insere-se em um outro que não nos é estranho e talvez não nos seja tão distante:

Longe de marcar o fim do racismo, um novo desdobramento da raça emergiu com o pensamento genômico. Quer se trate da exploração das bases genômicas das doenças que acometem determinados grupos ou do rastreamento das raízes ou das origens geográficas dos indivíduos, o recurso à genética tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático). Encontramos a mesma sintaxe racial nos discursos sobre as tecnologias reprodutivas que envolvem a manipulação de óvulos e esperma, ou ainda nos discursos que tratam das escolhas reprodutivas sob a forma de seleção de embriões e na linguagem relacionada ao planejamento da vida de modo geral. Acontece o mesmo com as diferentes formas de manipulação dos seres vivos e de hibridação de elementos orgânicos, animais e artificiais (MBEMBE, 2018, p. 48).

Esse diagnóstico nos faz compreender que os “tipos ideais eugênicos” sofreram uma recalibragem no século XXI que foi responsável por incorporar novas formas de dominação que nos são contemporâneas, como é o caso dos aparatos tecnológicos como um todo. De uma fantasia biopolítica que se pensava até então esquecida, a eugenia se

revela agora como tendo tido apenas passado um certo período (talvez) adormecida. O que o futuro pode nos reservar? Talvez isso nos cause certo assombro ou, para os céticos, alguma incredulidade:

Com efeito, nada impede que, num futuro mais ou menos distante, as técnicas genéticas sejam utilizadas para fazer o manejo das variedades populacionais e descartar, por meio da seleção de embriões trissômicos ou pelas vias da teriomorfia (hibridação com elementos animais) ou da “ciborguização” (hibridação com elementos artificiais), as raças consideradas “indesejadas”. Tampouco está fora de questão que se chegue a um ponto em que o papel fundamental da medicina já não seja apenas o de restaurar a um estado de normalidade o organismo destruído pela doença, mas em que o ato médico passe a remodelar, num processo de engenharia molecular e em função de determinismos raciais, a própria vida (MBEMBE, 2018, p. 48-49).

Mbembe assume assim a posição do vidente deleuziano (2017) que consegue sair da posição que a grande mídia nos coloca de “simples olheiros passivos”. Por mais que estejamos fabulando futuros possíveis, mas a postura de Mbembe aqui não é de alguém que antecipa o futuro, mas daquele filósofo que é capaz de ter um modo de existência tal que é afetado por visões em devir. Ao traçar um diagnóstico do presente, Mbembe age como vidente na medida em que enxerga o possível, em que vê novas formas de produção do corpo. De tal modo, para nós, ler Mbembe é um convite inquietante para pensarmos novas possibilidades de viver e de realizar reivindicações de direitos humanos.

Situar a discussão sobre eugenia nesse primeiro capítulo nos oferece subsídio para entendermos melhor o presente. Ao passo que vamos construindo esse objeto de pesquisa e a nós mesmos discursivamente, pretendemos também refletir sobre as repercussões da eugenia nas “práticas de Estado” durante a pandemia da COVID-19. Sobre a relação entre “práticas de Estado”, Estado de direito e direitos humanos dedicaremos o capítulo a seguir.

2 ESTADO DE DIREITO E DIREITO À VIDA NO LIBERALISMO

O Estado de Justiça torna a comunidade uma sociedade da lei regida por um jogo constituído por acordos e litígios que exercem poder sobre o sujeito, moldando seu corpo em dinâmicas de inclusão e exclusão que determinam assim a sua existência social (FOUCAULT, 2008).

A reflexão que será desenvolvida a seguir toma de sequestro as categorias jurídicas “Estado de Direito” e “Direitos Humanos”, a partir das suas externalidades, para sinalizar para um possível esvaziamento do direito e ocultação do funcionamento do poder através desses moldes jurídicos ficcionais pré-fabricados.

2.1 A PERFORMATIVIDADE DO ESTADO DE DIREITO

O mundo como vemos e reconhecemos hoje precisou antes ser ficcionado, ser imaginado. Esse processo de imaginar as estruturar que iriam ordenar esse mundo se deu, sobretudo, na arena do poder. Cada parte do que olhamos e podemos classificar representa a vontade de tornar a vida humana possível em meio ao caos. Contudo, quando falamos de poder precisamos ter em mente que a formulação dominante que foi imaginada e construída torna-se problemática na medida em que passa a ser inteligível como única e totalizante experiência possível a ser imposta a diferentes povos, inviabilizando outros modos de ser, estar, sentir e pensar o mundo; e conduzindo a uma cosmovisão homogeneizante.

Se o mundo que nos aparece inteligível agora precisou ser imaginado para em seguida ser construído, logo podemos notar que o poder circula e age através de ficções encarregadas de produzir o que entendemos por realidade. Nesse sentido, “As ficções de poder se proliferam junto a seus efeitos, numa marcha fúnebre celebrada como avanço, progresso ou destino incontornáveis” (MOMBAÇA, 2016, p. 4), assim, quanto mais organizada a realidade nos aparece, mais forte tende a serem as ficções de poder que a produziram e o poder dessas ficções que agem como “cimento do mundo”.

Ao atribuímos sentido a proposição posta por Mombaça (2016) de que só podemos construir o que podemos imaginar, então o poder da ficção tende a ser mais

forte quanto mais normalizada e normatizada for essa ficção. O confronto que se pretende travar aqui não é com a ficção do poder de maneira geral, mas com uma ficção do poder propriamente dita e com os valores que ela promove, bem como seus modos de reatualização criativa dominante. A ficção do poder específica que nos interessa atacar nesse momento é a do Estado de direito.

A base de pensamento que estrutura no Ocidente o que entendemos por origem do Estado (e da sociedade) está radicado na concepção de Hobbes (1983) sobre o leviatã e a ideia de contrato social que teria sido responsável por retirar o homem do estado de natureza através do acordo de vontades que limitativa os direitos naturais absolutos que cada um gozava.

Para Hobbes (1983), o Estado surge como alternativa ao estado de insegurança constante que o estado de guerra permanente, ou seja, o estado de natureza acabava propiciando. Interessante observar como chegamos ao século XXI e o problema da segurança continua estando no cerne das reflexões do Estado e da sociedade.

A alternativa artificial desenvolvida para lidar com essa guerra contínua é a realização de uma série de acordos que os sujeitos estabeleceram entre si, concentrando todo poder absoluto em uma única figura, o leviatã, que teria o monopólio da utilização da força. Logo, o pacto social é, inicialmente, sobre a associação dos homens entre si e, em segundo lugar, sobre a submissão desses homens a esse ente abstrato que seria o Estado que teria por única obrigação garantir a segurança de todos (LYRA, 2017).

É a fraqueza do homem que legitima a constituição do Estado e que o torna obediente civilmente as escolhas desse grande leviatã. Assim sendo, cabe ao poder absoluto do Estado assegurar totalmente a autoridade do governante que pode impor medo e terror ao povo de modo que suas decisões sejam cumpridas, pois aqui o abuso de poder nunca será um problema, antes a escassez de poder ou o seu não exercício é o que poderia vir a comprometer o governante (LYRA, 2017).

É sobre a figura do leviatã e do contrato social que começamos a imaginar um mundo governando por um ente ficcional que concentra poderes absolutos sobre os rumos das nossas vidas. Enxergamos ainda que na base das nossas fabulações sobre o Estado está a concentração de poder em uma autoridade que somente nos caberia obedecer totalmente como barganha pela nossa segurança.

Na origem da nossa existência política e jurídica, a partir de Hobbes, está a nossa incapacidade de lidar com sentimentos primitivos que são abafados pela força da

lei sempre disposta a tutelar nossa vida, a nos dizer o que e como fazer. O que nos assusta e nos espanta como sociedade não é o excesso de autoridade sobre nossos corpos, não é o exercício de poder que nos esmaga, mas a ausência de uma figura de poder que está sempre a nos dar uma direção em nossas sociabilidades.

Apesar da importância de Hobbes para compreender a origem contratual do Estado, o que mais me chama a atenção nele é o que esse modelo hipotético tem a oferecer ao nosso imaginário, ou ainda com o que a ideia de contrato social nos faz fantasiar ainda hoje.

Butler (2021) pontua que a ideia de contrato social da qual nossa vida social, jurídica, política e econômica teria decorrido nos fez fantasiar excessivamente com o individualismo. Diferentemente do que nos fizeram acreditar alguns liberais, não vivemos nesse mundo hoje como decorrência da saída de um estado de natureza. Igualmente, o contrato social entre os homens não nos tornou seres menos egoístas e menos voltados para o conflito, a raiva e a agressividade.

Nos deparamos então com o poder dessa ficção que nos fez imaginar um mundo em que cada indivíduo deve ser dotado de autossuficiência, não deve depender de ninguém, deve ser preenchido de amor-próprio e não precisar de mais ninguém. Não apenas construímos uma igreja para o individualismo, como vamos todos os dias cultuá-lo, sem qualquer questionamento (BUTLER, 2021). Não nos gera nenhum estranhamento que a racionalidade neoliberal tenha fecundado com tanta força na nossa realidade, fazendo da figura do “empresário de si mesmo” um modelo de subjetividade a ser incorporado.

Do leviatã teorizado por Hobbes chegamos a fabulação do Estado orientado pelo direito. A partir da lente de Clavero (2006), podemos perceber que o Estado de direito não é um produto natural, antes é uma construção cultural que foi inventada na Europa. Essas palavras nos são particularmente úteis para começar a desestabilizar essa ficção que se apresenta para nós de maneira cristalizada. Enquanto invenção cultural Europeia, o Estado de direito foi imaginado para depois ser constituído. O poder dessa ficção reside exatamente na sua sedimentação no nosso imaginário como “realidade ideal”, pois é pautado na promessa de que um Estado baseado no Direito poderia fornecer uma posição neutra e justa na qual todos poderiam se beneficiar. Contudo, ao ser incorporada na Mentalidade Colonial-Moderna da sociedade brasileira, marcadamente neoliberal, o

Estado de direito tende a se expressar meramente como uma performance de uma outra realidade:

Esse conceito foi criado por uma parte da humanidade caracterizada pela convicção de representar integralmente a humanidade e pela consequente intenção de se impor sobre ela valendo-se, juntamente com outros mecanismos, da instituição política do Estado. A partir do século XVIII, as variantes jurídicas dessa atitude alternaram-se assumindo as formas da imposição, fora da Europa, de uma presença e de uma cultura europeia (CLAVERO, 2006, p. 649).

A reflexão de Clavero acima nos revela que a humanidade é uma condição em disputa e possivelmente atribuída (ou não) a alguns sujeitos. Não se trata de pensar a Europa como o lugar por excelência onde a humanidade habitaria, mas sim do ardil imaginado e desenvolvido por essa parte do mundo em eleger seu modo de vida como o “ideal”. Poderíamos aqui adentrar na discussão sobre animalidade (associada a tudo o que não é europeu) e civilidade (posta como sinônimo do modo de vida europeu), mas já fizemos isso em outra oportunidade⁴. Outro ponto que merece destaque é como o constitucionalismo europeu ao imaginar e construir a ideia de Estado de direito buscou impor essa concepção para os demais países do mundo, inclusive para o Brasil, onde desde o início da colonização, indígenas, negros escravizados, sujeitos não-heterossexuais, dentre outros, tinham sua humanidade constantemente sustada (MBEMBE, 2018).

Canotilho (2003) ao tentar descrever conceitualmente o Estado, apresenta a compreensão de uma categoria política que serviu para estruturar o pensamento político-constitucional europeu, tendo como paradigma o Estado emergente da Paz de Westefália em 1648. Esse modelo continua sendo operacionalizado, principalmente se tivermos em conta que o Estado é uma comunidade organizada em torno de regras jurídicas.

O Estado constitucional moderno se propõe a ser um Estado com uma constituição que serviria para limitar o poder, por intermédio do direito, no qual o Estado democrático de direito foi constituído a partir de uma pretensa vontade do povo e de uma suposta vontade da lei, interligadas pela soberania popular. Logo, essa leitura de Canotilho sobre Estado de direito serve para reafirmar a interpretação que vínhamos

⁴ Para aprofundar a discussão, confira Rodrigues (2020).

desenvolvendo a partir de Clavero, acerca do Estado de direito como ficção europeia do poder.

A constituição do Estado moderno implica necessariamente a centralização da moeda e do poder de decisão, bem como a posse e o uso das armas (ELIAS, 1993). Essa relação entre monopólio do poder e da violência e do controle do fluxo do comércio como traços de formação do Estado moderno nos sinaliza para um acordo formado entre a burguesia que estava nascendo e os reis, com o objetivo de, por derradeiro, facilitar a expansão das primeiras estratégias de comércio do que passaria a ser o modo de produção do capitalismo (RIBEIRO, 2011). É nesse sentido que Elias (1993, p. 98) afirma que a “[...] sociedade que hoje denominamos era moderna caracteriza-se, acima de tudo no Ocidente, por certo nível de monopolização. O livre emprego de armas militares é vedado ao indivíduo e reservado a uma autoridade central” (ELIAS, 1993, p. 98).

Esse quadro de surgimento do Estado moderno tende a se reatualizar criativamente ao longo da modernidade. Observamos que durante a modernidade, apesar do esforço de formalmente definir nítidos limites entre sociedade, religião, Estado (de direito) e mercado, materialmente os fluxos de atravessamentos entre esses eixos são recorrentes. Nesse sentido, Bonavides (2007) nos ajuda a enxergar que quando nos séculos XVII e XVIII se questionava os limites do poder do Estado, na verdade era a burguesia que, sob a égide do liberalismo, necessitava de uma maior liberdade do Estado, daí a luta para estabelecer liberdades que lhes eram caras para atender aos seus próprios interesses e a necessidade de regulação do poder dessa ficção denominada de Estado liberal de modo a burguesia alcançar suas finalidades. Mesmo nos séculos XIX e XX, em um esforço de produção de um Estado social que pretendia reduzir as desigualdades sociais, notamos que não foi possível reduzir a distância entre o posto formalmente e o que de fato é materializado.

Esse descompasso entre o que está escrito na lei e o que é materializado pode ser analisado a partir da noção de performatividade de Estado de direito (BUTLER, 2013).

O Estado de direito tem por função interna o que está disposto discursivamente no caput, do artigo 5º, do texto constitucional, ou seja: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida [...], nos termos seguintes: [...] ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; [...]” ou

ainda quando dispõe no artigo 1º, inciso III, que o Estado Democrático de Direito tem como fundamento a dignidade da pessoa humana; sendo ainda evidenciado no artigo 3º, inciso IV, que a República tem por objetivo fundamental, dentre outros, promover o bem de todos.

Recusamos essa perspectiva de análise do Estado de direito por não dar conta de como o Estado de expressa das mais diferentes formas na vida das pessoas. Assim, propomos pensar o Estado de direito a partir da noção de performatividade que nos serve para desenvolver um pensamento sobre o Estado de direito que tomo como critério de análise seus atos, práticas e realizações. A performatividade coloca a ideia de Estado de direito como um espaço que se faz e se forma temporalmente (BUTLER, 2013).

Através da ideia de performatividade negamos o esforço feito pelos legisladores de antecipação de uma essência do Estado de direito disposta em um discurso fixado em lei, pois isso faria com que as ações do Estado só pudessem ser lidas a partir dessa delimitação; bem como negamos ainda que o Estado realize atos dotados de um caráter único e desprovidos de um contexto cultural que os situam temporalmente, portanto, funcionam em uma rede temporal cujos atos podem se repetir ritualmente (BUTLER, 2013).

Quando dizemos que o Estado de direito pode ser lido de forma performativa queremos dizer que esse Estado é uma invenção fabricada e que se mantém por suas práticas intencionalmente dirigidas (veja a discussão sobre razão de Estado no próximo capítulo). O Estado que toma o direito como norte é performativo por não constituir uma essência por si só, podendo ser melhor compreendido em razão dos seus atos e realizações que tentam organizar a realidade construída socialmente (BUTLER, 2013).

As práticas de Estado, pautadas numa lógica que toma o Direito como bússola, assume a posição do pai castrador, sempre disposto a emanar um sonoro “não”, pois é função típica da lei a interdição ou o estabelecimento de “limites”, sendo essa mais uma face do poder dessa ficção.

As práticas de Estado orientam o desenvolvimento material e simbólico da sociedade para além dos “limites” fixados, uma vez que é próprio da “realidade” ser “formatada” para além do formalismo posto pela lei. Assim como o filho que tenta se esquivar da “ordem” da sua autoridade paterna, realizando o que lhe traz de fato um

maior gozo, a realidade social tende a ser costurada na intersecção entre o dito e o não dito, entre o visível e o invisível.

O “não” ou um “novo limite” é sempre um convite para estabelecer um percurso outro, um caminho outro. Ele nunca é sinônimo do fim, mas uma oportunidade do desejo escoar em um sentido outro. Do mesmo modo que o “não” não constrói a “realidade” como um todo, tampouco ele é capaz de constituir uma linha dura por onde o poder deve necessariamente ser exercido. O poder atua em rede construindo o social numa instância que antecede a lei e, por vezes, com o seu próprio auxílio.

Observamos que a própria lei acaba por ser direcionada a partir da forma como o poder age, criando fronteiras que nos dividem de outros países, mas também constituindo fronteiras que nos separam entre nós dentro do país (BALIBAR, 2011). Percebemos então como a ideia de fronteira é crucial para o Estado, pois é através dela que se fixa a dualidade essencial dominador-dominado (ou melhor: de um lado, a autoridade superior dentro das fronteiras do Estado e, do outro lado, o povo alvo do compromisso do Estado radicado no “processo civilizador”). As fronteiras são responsáveis por moldar a formação dos Estados modernos que por sua vez aplicam o processo civilizador sobre os sujeitos, constituindo novas fronteiras.

A partir de Balibar (1993), em “Le frontiere della democrazia”, que cuida em vincular o transbordamento da ideia de fronteira de um país para a reflexão sobre a noção de cidadania, podemos sinalizar como fronteira o espaço em potencial no qual as garantias e os controles estabelecidos pela ordem jurídica podem ser suspensos. No Estado Constitucional, a fronteira é o local antidemocrático presente na democracia, pois é nela que o monopólio da violência legítima assume a feição de uma certa contraviolência posta como preventiva.

Desse modo, a fronteira se expande para além da noção de território em sentido jurídico-administrativo, e se fixa também nos corpos e nas subjetividades, justificando a aplicação de uma violência preventiva contra os corpos-territórios dos sujeitos em devir-negro do mundo que passam a ser lidos como suspeitos, perigosos e doentes, alvos da violência que purifica, que organiza, que limpa e resgata a saúde e a segurança da comunidade (BALIBAR, 1993).

Assim, mesmo experimentando a pandemia da COVID-19 sob a ficção do poder qualificada como Estado de direito, não tateamos práticas de Estado que buscaram promover toda e qualquer vida indistintamente. Aqueles taxados como “grupo de risco”,

portanto, os “mais fracos”, que personificam a diferença nesse contexto, tiveram suas vidas inseridas dentro de uma política de morte que ativou mecanismos jurídicos também. E nisso vemos a face mais obscura do poder disciplinar e da biopolítica agindo moldados pelas práticas de Estado de direito.

Formulamos assim a seguinte pergunta: do que é capaz o Estado de Direito performando em decisões judiciais? Recorremos aos autos do processo n. 1001521-57-2017.8.2017.8.26.0360, disponível na internet pelo Tribunal de Justiça de São Paulo e que trata de um caso de uma mulher empobrecida, em situação de rua, dependente química de álcool e mãe de sete filhos, residente no município de Mococa, em São Paulo, que foi submetida a um procedimento determinado judicialmente para realização de esterilização contra sua própria vontade.

A partir de informações colhidas no processo mencionado (fls. 003), percebemos que a solicitação do procedimento de laqueadura tubária obrigatória partiu de um promotor de justiça do estado de São Paulo que alegou que a mulher não possuía condições financeiras de cuidar dos seus filhos, que era ainda “viciada em tóxicos” e que “vivía perambulando pelas ruas”, o que a tornava um “perigo para si e para as crianças” (COUTO, 2019). Essa mulher sentiu assim “a desgraça do desgraçado” narrada por Lima Barreto (1993, p. 41) em “O cemitério dos vivos”:

Essa sua falta de método, junto a minha condição de desgraçado, davam-me o temor de que ele quisesse experimentar em mim um processo novo de curar [...] em que se entregasse uma operação melindrosa e perigosa. Pela primeira vez, fundamentalmente, eu senti a desgraça do desgraçado. Tinha perdido toda a proteção social, todo direito sobre o meu próprio corpo, era assim como um cadáver de anfiteatro de anatomia.

O discurso jurídico tentando fazer do corpo da mulher um território de experimentação para a “curar” do empobrecimento em que a mesma foi colocada. Mulher em devir-negro do mundo cujo caso revelou a face visível de como o crime e a pobreza são apropriados pelo discurso jurídico, aliado ao saber médico, como um não-dito em direção a gestão da miséria (WACQUANT, 2007).

O promotor fundamentou ainda seu pedido com um documento que informava que a mulher, mesmo gestante, havia sido detida por tráfico de drogas. Em seguida, o juiz, sem fazer audiência e sem nomear um advogado para defender a mulher, aproveitando-se do fato dela estar presa por tráfico de drogas, determinou de forma

liminar a realização da laqueadura após finalizada a gestação. A laqueadura ocorreu antes do recurso dessa decisão ser analisado (COUTO, 2019).

Observamos como a performatividade de Estado de Direito opera nesse caso em específico, contorcendo os direitos e as garantias constitucionais da mulher colocada em situação de precariedade e subalternidade, como sua autonomia reprodutiva, sua integridade física e psíquica e a sua dignidade humana. Na medida em que essa mulher se afastou de um “tipo ideal” ascético que pudesse ser lido como normal socialmente, ao assumir os estereótipos de “presidiária”, “traficante de drogas” e empobrecida, o Estado de direito acabou cedendo ao exercício do poder disciplinar e biopolítico, realizando a “limpeza” desse corpo “improdutivo”, “indesejável” e “impuro”.

Temos evidenciado assim o fracasso do projeto moderno do que temos qualificado como “Estado de direito”, pois sempre atrasado em relação às lógicas disciplinares e biopolíticas. Se é em defesa da sociedade que se constitui esse Estado, certamente não é de toda a sociedade, pois é em nome do processo civilizador que cada Estado tende a traçar e reforçar fortemente suas fronteiras externas e internas. A própria ideia de “Estado-nação” retrata isso, seja com as conhecidas fronteiras entre as ditas civilizações oriental e ocidental (fronteiras nacionais), seja com as fronteiras inter étnicas (fronteiras internas):

Trata-se da questão de por que a necessidade de se destacar dos outros homens, e com isso de descobrir neles algo que se possa olhar de cima para baixo, é tão difundida e enraizada que, entre as diversas sociedades existentes na face da Terra, não se encontra praticamente nenhuma que não tenha encontrado um meio tradicional de usar uma ou outra sociedade como sociedade outsider, como uma espécie de bode expiatório de suas próprias faltas (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 208-209).

Os mecanismos disciplinares e biopolíticos são acionados para garantir a vida e a segurança de alguns, do “Nós”. Para uma certa parcela da sociedade, que poderíamos qualificar aqui como a constituída por aqueles sujeitos em devir-negro do mundo, resta apenas o medo e a insegurança continua, como no depoimento da Audre Lorde (2019, p. 55), em “Irmã Outsider”:

E nunca é sem medo – da visibilidade, da crua luz do escrutínio e talvez do julgamento, da dor, da morte. Mas já passamos por tudo isso, em silêncio, exceto pela morte. E o tempo todo eu me lembro

disto: se eu tivesse nascido muda, ou feito um voto de silêncio durante a vida toda em nome da minha segurança, eu ainda sofreria, ainda morreria.

A morte em vida e a morte derradeira como retorno a continuidade batailliana se expressam como experiências fundamentais do corpo em devir-negro do mundo. Corpo esse que se vê encurralado pelas “práticas de Estado de direito” que direcionam contra ele os poderes da disciplina, da biopolítica e da lei, capazes de modular sua experiência no mundo e seu acesso a direitos e a outras formas de reivindicação política. Esses três poderes se manifestam na solicitação do promotor público e na decisão liminar do juiz na medida em que ignoram o que está formalmente posto na própria lei constitucional, revelando como os direitos humanos e as garantias básicas podem ter sua aplicação moldada a partir da influência do poder disciplinar e biopolítico em um sistema de justiça colonial-moderno, como nos é característico.

A prática de Estado de direito expressa nessa situação judicial a intensidade da sua performatividade, mas ao mesmo tempo torna visível seu funcionamento em sintonia com os poderes disciplinar e biopolítico direcionados a pulverizar através do processo civilizador o Outro, de lhe negar direitos básicos, como os direitos reprodutivos e o próprio direito à vida.

O Estado de direito tem um poder ficcional que opera através da performance de que as práticas de Estado são orientadas e baseadas no Direito vigente, numa Constituição. Se o Estado tem sua forma definida pela Constituição e esta deve estar pautada, dentre outros, no princípio material de reconhecimento e garantia dos direitos fundamentais (CANOTILHO, 2003), então poderíamos chegar na frase “o Estado (de direito) deve atuar tomando em conta o respeito aos direitos (fundamentais)” e com algumas digressões nas frases de que “a lei protege e se aplica a todas” e “a lei é objetiva e neutra”. Contudo, essas frases operadas de maneira performativa pelas práticas de Estado de direito são conduzidas pela eugenia que, historicamente, tem se (re)produzido, atualizando modos de dominação que nos são próprios aquém da lei.

A crença posta no campo social de que “o Estado (de direito) atua a partir do direito” está carregada de uma pseudoneutralidade que não se sustenta materialmente. O direito se tornou uma linguagem de fechamento das práticas de Estado para a diferença e nivelamento de todas as pessoas com suas especificidades culturais sob a rubrica de

“cidadão”. Clavero (2006) nos elucida como esse processo aconteceu com os povos indígenas:

Para serem incluídos, os indígenas precisam assimilar que compartilham direitos por serem pessoas iguais a todas as outras. Logo, o programa de uma “desaculturação” indígena por meio da aculturação constitucional é aplicado pela própria Constituição em vista da distribuição da propriedade das terras que tinham sido concedidas. Desse modo, não existe domínio territorial que não provenha da propriedade privada. Não há possibilidade de uma comunidade própria nem de nenhum direito próprio. A negação da cultura indígena é o efeito produzido sobre os nativos pela prática da “inclusão” (CLAVERO, 2006, p. 661).

Se por um lado esse Estado performa uma posição em favor do pluralismo, por outra o que acontece de fato é o oposto. A imposição de uma aculturação constitucional em um esforço de tornar os indígenas uma “pessoa igual as outras”, um “cidadão”, compõe somente um passo dentro do programa de “desaculturação”. Para além disso, uma vez “domesticados” dentro da linguagem compartilhada do direito, eles passam décadas e mais décadas reivindicando no campo do direito seu território indígena e sua identidade cultural.

Sob a justificativa de “demanda complexa”, esses processos são engolidos pela burocracia estatal. Sabemos que não faltam relatos sobre isso. Clavero (2006) nos ajuda a compreender que para esses sujeitos, o poder da ficção Estado de direito opera através do estabelecimento de uma situação de *apartheid*.

De um lado temos o desejo desses indígenas de serem protegidos, do outro temos a neutralização que eles sofrem por parte das práticas de Estado. Isso ocorre, sobretudo, por se desconsiderar a dimensão racista que estrutura o sistema judiciário em sua ojeriza a pessoas empobrecidas e racializadas como indígenas e pretas, ou seja, em seu horror a todas que podem ser lidas como uma experiência estética e existencial distinta do modelo de civilidade europeia. Essa luta que se dá no campo do judiciário é uma luta no interior de um projeto de mundo que gera constantemente a exclusão desses sujeitos (MOMBAÇA, 2016). Afinal, é somente de populações da Europa que seria possível surgirem Nações, Estados e Constituições (CLAVERO, 2006).

Uma outra situação ilustrativa do poder de performance do Estado, a partir da noção de Estado de direito, é a ação da polícia em casos de linchamentos. Foi apresentado em vários veículos um caso de linchamento no Bom Jardim em 2017 no

qual uma travesti foi espancada e assassinada com um tiro no rosto por 12 homens. Em pouco mais de uma hora a polícia recebeu cinco denúncias de que esse linchamento estava acontecendo. Somente uma hora depois a polícia chegou ao local do assassinato quando a coletividade já havia se dispersado há tempos. Sobre esse tipo de intervenção que requer da polícia a proteção e segurança de sujeitos LGBTI+ e mulheres vítimas de violência doméstica, Mombaça (2016, p. 6) conclui:

[...] ao chamar a polícia para intervir em situações de violência sexista e/ou transfóbica-homofóbica-lesbofóbica-etc, é comum que eles hajam em favor do agressor, pois o que organiza as ações da polícia não é a lei, mas o desejo – que é, nesse caso, desejo de perpetuação desse sistema que garante o direito de gerir e performar a violência não apenas ao estado, mas também ao homem cisgênero.

O que organiza as práticas do Estado não é seu suposto assentamento no direito, não é a lei, mas há nesse assentamento um novo deslocamento das teias analíticas do poder que são exclusão e repressão, mas também são exercício e produção. Se as práticas de Estado toma o direito como norte é antes para servir como ponto de cruzamento de diferentes poderes (lei, disciplina e biopolítica), fazendo das práticas de Estado de direito mais uma forma de operar no sentido de normalização dos sujeitos (CANDIOTTO, 2020). Desse modo:

[...] não basta ao Estado, institucionalizar-se como Estado de Direito. Para compreender como ele opera, é fundamental situá-lo no mesmo nível de outras práticas e institucionalizações e seu mútuo cruzamento, na tentativa de normalização dos indivíduos (CANDIOTTO, 2020, p. 63).

A operação, sugerida na citação acima, de tomar o Estado pelas suas práticas será melhor desenvolvida no próximo capítulo quando trataremos sobre o Estado governamentalizado. O que Candiottto (2020) vem sinalizar está em consonância com o que temos defendido de que somente podemos visualizar em maior medida o funcionamento do Estado de Direito quando assumirmos a postura de tomá-lo em suas práticas, que atuam na mesma superfície que outros poderes, na direção de promover processos de normalização.

Interessa ainda aqui evidenciar como na modernidade, além de uma sociedade de normas, temos uma sociedade que assume uma forte feição jurídica, na medida em

que a sociedade é governada pelas leis que instituí a figura do sujeito de direito como destinatário das suas ações. Portanto, na modernidade, o Direito está intrinsecamente ligado aos processos de normalização moral (CANDIOTTO, 2020).

Esse olhar do poder e da verdade torna o Estado de Direito um campo de forças no qual se configura e se fabrica o crime e o criminoso, tornando a paz um discurso estrategicamente desenvolvido para ocultar a guerra civil em curso, na medida em que as práticas de Estado de direito ao implementar uma estratégia de respeito a legalidade está apenas acionando uma jogada possível no oscilante sistema de gestão de ilegalismos (CANDIOTTO, 2020).

O privilégio do homem branco cisheterossexual tende a ser transformado na lei que precisa ser respeitada quando na verdade é, antes de tudo, um ilegalismo dos privilegiados em detrimento, por exemplo, da vida de pessoas transexuais. Desse modo, as práticas de Estado de direito oscilam entre instituir em um dado tempo e espaço certos ilegalismos como a lei a ser respeitada e, posteriormente, essas mesmas práticas podem fazer operar outros ilegalismos como legalidade implementada, logo, a gestão de ilegalismos passa por processos de reconfiguração.

Através das frases “o Estado age a partir do Direito”, “a lei protege e se aplica a todas” e “a lei é objetiva e neutra” cria-se uma sensação de normalidade e estabilização da ficção do poder Estado de direito para gerar em todas as pessoas e diante da comunidade internacional uma performance de que o Estado brasileiro está assegurando o conforto, a segurança e a vida de todos os seus cidadãos. Porém, essa performance esconde o poder dessa ficção, a qual ao intervir na realidade social é orientada por uma interpretação negativa, econômica e ideológica dos direitos humanos em direção da inserção de certas vidas em uma política de afetos que as administra, gere e controla numa situação indefinida de *apartheid*.

Nesse sentido, as práticas de Estado no sentido de dotar a população brasileira de uma imunidade de rebanho durante a pandemia da COVID-19 no Brasil serão apresentadas de forma ilustrativa e sintomática ao final como política de morte eugênica. Optamos por trabalhar essa questão neste ensaio porque mesmo diante da dita norma jurídica que estabelece a vida como direito de todas as pessoas (artigo 5º, caput, da Constituição brasileira de 1988), seu plano de eficácia pode seguir fluxos outros que obstaculizem sua plenitude.

A compreensão do Estado de direito em sua dimensão performativa, ao abrir espaço para uma mensuração analítica do poder dessa ficção, pode funcionar permitindo ainda que nossa imaginação traceje possibilidades de nos manifestarmos também performativamente através de práticas que realizem a reivindicação de direitos, sobretudo, do direito à vida do Outro. Subverter a linguagem, que o Estado de direito utiliza tão bem para constituir socialmente o corpo e a subjetividade, é uma maneira de contestar um enquadramento que torne o Outro também passível de reivindicar o seu reconhecimento como ocupante da condição de ser humano vivo e de sujeito do direito à vida (BUTLER, 2013). Talvez assim possamos iniciar um processo de luta constante em que o Outro possa ser reconhecível como remetente daquele discurso que diz que a todos e todas é garantido o direito inviolável à vida.

2.2 DIREITOS HUMANOS E LIBERALISMO

“Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo. E é preciso muita inocência, ou safadeza, a uma filosofia [...] que pretende restaurar a sociedade de amigos ou mesmo de sábios, formando uma opinião universal como ‘consenso’ capaz de moralizar as nações, os Estados e o mercado” (Gilles Deleuze e Félix Guattari).

Começemos com a seguinte cena: meu melhor amigo tem um telefone celular iPhone que ele teve que trabalhar bastante para conseguir comprá-lo. Meu amigo fica com o celular o tempo todo junto dele e cuida do mesmo como se fosse, quer dizer, como sendo algo muito precioso, como se ele fosse uma vida. Meu amigo compra ótimas capinhas e películas para protegê-lo, o carrega na tomada com a frequência devida e cuida da sua manutenção com uma atenção invejável. Eu, assim como muitas outras pessoas, gostaria de ser o celular do meu amigo. A atribuição de alma, de vontade a coisas, a objetos, a isso chamamos de animismo. O humano que quer ser objeto e o objeto que se torna vivo é o que torna a vida em um contexto biopolítico a vida do capitalismo neoliberal (MBEMBE, 2017-2018).

Essa compreensão de transformação de tudo em mercadoria pode ser exemplificada na forma como o governo e as elites postergaram o enfrentamento rígido da pandemia, de modo que a economia continuasse a funcionar normalmente. A chave do “deixar morrer” do governo brasileiro e das elites só passou a girar em certa medida para tentar “cuidar da vida” da população quando a situação do país estava tão severa que as redes de saúde pública e privada já estavam superlotadas, de modo que faltavam aparelhos respiratórios para os pacientes e os mortos já não cabiam mais nos cemitérios (PELBART, 2020). Desse modo:

A demora dos governos da Itália, Espanha, Estados Unidos, Grã-Bretanha, Irã, para nem mencionar o caso brasileiro, em tomarem as medidas necessárias diz muito da transformação da saúde em mercadoria e do descaso em que se encontra a “vida” da população (PELBART, 2020, p. 3).

Os sujeitos raciais durante a pandemia eram/são os idosos, os deficientes, os sujeitos que sofriam com doenças (HIV/AIDS, diabetes, pressão alta etc.), os empobrecidos que não tinham sequer acesso a saneamento básico e a água potável, dentre outros. Era a vida desses sujeitos que facilmente se transformava em objeto, em mercadoria. Aqui a raça passou a extrapolar a cor da pele.

Mbembe (2018) ao examinar três momentos históricos catastróficos em que a ideia de raça esteve presente como causa de massacres e outros tantos delitos, aponta como o primeiro a espoliação resultante do tráfico atlântico que ocorreu do século XV ao XIX; o segundo estaria relacionamento ao nascimento da escrita e com a reivindicação dos negros do estatuto de sujeitos plenos a partir do século XVIII; e, por fim, o terceiro seria aquele decorrente do neoliberalismo a partir do século XXI.

Nos deparamos assim com o:

“[...] esgotamento de um sistema-mundo que tem funcionado sob a hegemonia do modo de produção capitalista, forjado especialmente a partir do século XVI, e que nos últimos cinquenta anos, sob os auspícios do neoliberalismo, reduziu o modo de viver de quase toda a humanidade à lógica de mercado, na qual tudo vem sendo transformado em mercadoria” (RIOS NETO, 2021, n./p.).

Rios Neto (2021) e Mbembe (2018) convergem ao identificarem no neoliberalismo um momento histórico caracterizado pela privatização do mundo e

dominação deste pelas tecnologias digitais. Para os autores, a forma-dinheiro passa a ser a principal métrica do mundo, na medida em que o capital atingiu seu ponto maior e foi capaz de alimentar em todos a mentalidade de que tudo que acontece nesse mundo pode ter atribuído um valor de mercado.

Mbembe (2018, p. 15) nos mostra que a “meia noite” atordoante das populações do mundo tem a ver com uma “dupla desgraça” decorrente do avanço excessivo do capital financeiro, resultando na: “produção da indiferença, a paranoica codificação da vida social em normas, categorias e números”, bem como nas “diversas operações de abstração que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais”.

A modernidade tem sido caracterizada, dentre outras formas, pela união do capitalismo com o animismo, de tal modo que observamos cada sujeito realizar sucessivos investimentos em si mesmo – como frequentar boas escolas, fazer bons cursos, ter domínio de vários idiomas, conseguir um ou mais de um emprego, dentre outros – para assim se transformar cada vez mais em objeto. Essa tem sido uma “racionalidade” própria ao neoliberalismo que tem tomado por característica a autorreificação do sujeito. O panoptismo migrou de uma exterioridade para dentro do sujeito (MBEMBE, 2017).

Consideramos interessante quando falamos de capitalismo e o pensamos a partir de uma “racionalidade”, como se o mesmo remetesse de fato a alguma particularidade do que é racional ou estivesse de alguma maneira lógica ligado à razão. Nos parece que não é apropriado desenvolver tal crença, sobretudo, devido a sua natureza predatória e destruidora de corpos e de subjetividades. Afinal, “Tudo é racional no capitalismo, exceto o capital ou o capitalismo” (DELEUZE, 2006, p. 332).

Butler (2021), Rios Neto (2021) e Mbembe (2018) sinalizam para o assombro refletido no espelho do tempo presente em que cada sujeito é estimulado a se autoinstrumentalizar e a instrumentalizar tudo que está a sua volta em benefício da lógica de mercado, onde até mesmo o mundo público passa a operar segundo lógicas privadas. Para Mbembe (2018, p. 17), estaríamos diante de um “sujeito solúvel e fungível”, que receberia constantemente a ordem de “tornar-se um outro”. Portanto, nos deparamos com “esse homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo”. Um homem que é tornado objeto e o objeto que ganha vida.

O processo civilizacional cuidou em regular os instintos que animaram o capitalismo desde o seu início: o capitalismo sempre produziu raças, sempre buscou

calcular tudo e transformar em mercadoria possível de ser trocada e, por fim, sempre fez o esforço de concentrar totalmente a produção do vivente. Antes esses instintos eram em maior ou menor medida mantidos sob certa regulação, contudo com o neoliberalismo assistimos a eclosão do controle desses fluxos, de modo que o limiar que separa sujeito e objeto não é mais definido com alguma clareza (MBEMBE, 2018).

Poderia os direitos humanos barrar esse processo de desumanização e instrumentalização do humano, do Outro? Ao longo da construção da nossa dissertação (2020), destacamos nossa divergência de uma compreensão simplista que toma os direitos humanos como sendo direitos pertencentes a todos pelo mero fato de ser humano, não por uma decisão do Estado ou porque um grupo de sujeitos assim escolheu (RABENHORST, 2014). Conforme tentamos destacar no primeiro capítulo deste texto, humanidade é algo atribuído política e eticamente, portanto, cada ser vivente passa por uma política de afetos que implica em diferentes enquadramentos sobre o reconhecimento da sua existência. Dito isto, nem todos são iguais.

Temos então construído a subjetividade dos sujeitos para assimilar que todas as pessoas são detentoras dos direitos humanos por serem humanas. A partir das duas grandes guerras do século passado, o Ocidente fez um esforço de fixa essa noção em leis, tratados, convenções, constituições, decisões judiciais etc. Essa ideia posta em textos normativos passa a ser usada para subjetivar os sujeitos, como se a única forma legítima de reclamar sobre alguma violência nas sociedades Ocidentais fosse usando essa bandeira.

Enquanto reivindicam direitos, pessoas empobrecidas e racializadas (Outro) são mortas ou mortificadas. O direito se tornou uma linguagem que traduz lutas políticas, mas isso por uma razão específica: na busca pela ordem e pelo uno, falar sobre direitos é homogeneizar uma linguagem que se pretende universal. Se bem aprendemos com Fanon (2008), a linguagem é a primeira máscara que encobre a violência. Desse modo, todos os sujeitos são nivelados a partir do direito, como se uma luta política só pudesse ser reivindicada de forma justa se for através do direito. O direito aparece aqui como forma de imposição e violência através da linguagem.

Homogeneizar é uma tendência da modernidade, como acontece com o trabalho. Mbembe (2018) nos mostra que através da sintonização dos dispositivos do mercado com os dispositivos de Estado se produziu a conversão do Estado liberal em potência bélica, sinalizando para o fato de que o capital nunca finalizou sua fase de acumulação

primitiva, ou seja, a busca por destruir as suas bases feudais; bem como sempre fez uso de subsídios raciais para colocá-la em ação.

Ainda no mesmo sentido, no texto “Brasil e o capital-imperialismo: teoria e história”, Virgínia Fontes (2010) pontua que a atualização criativa da acumulação primitiva na sociedade brasileira implica necessariamente em retirar todas as formas dos seres humanos viventes de sobreviver que não seja o trabalho. Então, entendemos que a busca pela ordem, própria da modernidade, nos leva a esse lugar de redução e uniformização dos modos de vida a modelos ditados pelo capital, no qual as formas de expressão do ser vivente tendem a ser limitadas a moldes bastante rígidos, acontece com o trabalho, acontece também com os direitos humanos.

Não queremos dizer com isso que o direito ou que os direitos humanos em si são um problema, mas os efeitos de poder gerados a partir dos discursos jurídicos que acionam os mesmos podem vir a ser, pois esse mesmo direito que se pretende ser a linguagem de todos não gera acionamentos semelhantes. Para uns, o “tipo eugênico ideal”, o direito consolida seu modo de vida padronizado pautado no consumo; para outros, aqueles em devir-negro do mundo, esse mesmo direito se torna somente mais uma forma de escancarar a impossibilidade de parcela da sociedade de fazer parte do todo e poder igualmente consumir. O direito, nesse último caso, serve para afirmar a diferença, que se tenciona essencial, entre o Eu e o Outro, ou seja, “É aquilo que se presta à repetição e à redução - a morte reiterada na vida, e a vida que habita a máscara da morte, nas fronteiras desta impossível possibilidade que é a linguagem” (MBEMBE, 2018, p. 101).

Ao passo que os sujeitos foram e estão sendo subjetivados com esse discurso de reivindicação, também presenciamos a deslegitimação de outras formas de lutas políticas, bem como a utilização institucional desses direitos como perpetuação da violência contra esses sujeitos. A dissertação de Cordeiro (2021), intitulada “A violação à razoável duração do processo e à demarcação das terras indígenas: uma análise do acesso à justiça à luz da Convenção Americana de Direitos Humanos”, trata da demarcação da terra indígena do povo Xucuru, localizada em Pesqueira – PE e nos serve como evidência desse grito surdo de sujeitos em devir-negro do mundo.

Os indígenas Xurucu, subjetivados dentro de uma ótica de direitos humanos, passaram a buscar o reconhecimento do seu território e identidade judicialmente. Passados mais de 10 anos que o processo circulava na ordem jurídica brasileira sem

resolução da demanda, os indígenas buscaram a Corte Interamericana de Direitos Humanos questionando a razoável duração do processo. A Corte levou mais de 10 anos para decidir sobre a questão e mesmo assim o que foi decidido na sentença judicial não foi atendido completamente ainda hoje. Submetidos durante décadas a essas instancias judiciais nacionais e internacionais, nesse período, vários indígenas foram assassinados por posseiros e outros sujeitos interessados na demanda (CORDEIRO, 2021). Desse modo, notamos que, para o povo indígena Xucuru, os direitos humanos não apenas não garantiram sua existência, como também o judiciário foi responsável por continuar com a experiência de violência a que esses sujeitos estavam entregues: a violência de não poder ser e estar no tempo e no espaço.

O judiciário, nesse caso do povo Xucuru, no caso da esterilização forçada apresentada na seção anterior, tem funcionado como agente de limpeza étnica e racial a que sujeitos em devir-negro do mundo são alvos desde o início da colonização do Brasil. Desse modo, notamos que a construção desse sujeito jurídico detentor de direitos humanos que supostamente são essenciais não é suficiente para estabelecer um certo nível de igualdade entre os sujeitos e pode servir ainda intensamente como vetor de propagação de violências contra os mesmos.

Tentamos ainda enfatizar na nossa dissertação (2020), a partir de Barreto (1881), no texto “Sobre uma nova intuição do Direito”, que entendemos os direitos humanos como um instrumento político formatado histórico e culturalmente que pode ser utilizado com o objetivo de diminuir desigualdades sociais e econômicas, mas também pode ser usado a partir de agenciamentos que favorecem processos que celebram a vida de alguns e relegam a exclusão outros, como aconteceu com o povo Xucuru. Esse olhar tende a intencionalmente desnaturalizar essa visão que lida com os direitos humanos como algo essencial, como produto maior da razão e grande conquista do século XX.

Os direitos humanos, cria de uma modernidade centrada no legado iluminista de crença absoluta no “homem racional” capaz de se emancipar através da priorização da razão, bem como do humanismo que inventou uma noção “essencializada de homem”, o que gerou a ilusão de uma “essência” passível de ser cultivada – *o homem*, portanto, com uma formação a ser cultivada através de valores, simbolizam uma abstração ou um vazio que enquanto meramente descritos em documentos normativos pouco representam de fato para a vida daqueles sujeitos que não fizeram parte do movimento de sua fixação em declarações de direitos (DELEUZE, 1996; 1997).

A compreensão de que existe uma maneira apropriada de “formar” *o homem* como produto de um processo capaz de torná-lo “quem é” se mostra limitada. O que essa mentalidade não assimila é “[...] que não existe uma idéia prévia de “homem”, que possa ser cultivada mediante valores. Sempre que se quer “formar”, sabe-se previamente o que se forma, qual essência de humano deve ser cultivada, para que *télos* deve avançar a humanidade” (CRAGNOLINI, 2005, n./p). Desse modo, enquanto bandeira do processo civilizador, os direitos humanos podem ser utilizados para fomentar processos de normalização e controle social.

Os direitos humanos ao invés de fomentar processos de promoção e respeito a *um homem* alimentam uma noção abstrata e vazia de *o homem*. Quando muito conseguem pensar em “especificidades de grupos” que não dão conta da multiplicidade das formas de vida. O que essa performance acoberta? O encobrimento se dá em termos formais em detrimento da materialidade da realidade social, pois ao se criar declarações de direitos e outros documentos jurídicos e exportá-los para países de capitalismo periférico, acredita-se ter fomentado o “progresso” humano e civilizatório, quando o que o Direito e os direitos humanos dissociados da luta política de sujeitos subalternizados e da materialidade que os forja enquanto tal têm a nos oferecer é meramente o peso de um “normativismo vazio” (BONAVIDES, 2016) impregnado de uma leitura negativa e neoliberal (DOUZINAS, 2009). Os direitos humanos estão passíveis de se conectarem com a eugenia, como ocorreu no exemplo do povo Xucuru e da esterilização forçada discutida na seção anterior.

A noção de Estado de direito e direitos humanos como performance orbita em torno de inculcar em países de capitalismo periférico uma Mentalidade Colonial-Moderna (MONBAÇA, 2016), como no caso do Brasil, que materialmente se traduz num projeto de extermínio de sujeitos empobrecidos em nome do desenvolvimento, do progresso, da purificação e da ordem, gerando no seu interior uma massa populacional pouco ou não produtiva, portanto, passível de ser excluída e até assassinada (AGAMBEN, 2002).

A Mentalidade Colonial-Moderna pautada no primado da “razão” e de uma “essência” do homem produziu uma fábrica de mundo normalizadora e normatizadora em torno da educação, mas não somente, pois direcionada a “formação” de sujeitos tal será o engendramento constitutivo dos mesmos que eles próprios serão capazes de autodisciplina (LAPOUJADE, 2011). A educação é um processo que deve

necessariamente resultar no adestramento e disciplinamento desses sujeitos, sobretudo, através da normalização desses corpos e almas aos regramentos sociais, fazendo-os dóceis e úteis (FOUCAULT, 1987), o que tem pouco a ver com qualquer busca por emancipação.

A educação normalizadora produz corpos que têm sua potência de vida enfraquecida, de modo que esses sujeitos possam se tornar mais receptivos ao conjunto de normas fixadas pela sociedade ou por parte dela. Logo, quanto mais disciplinado o sujeito é, mais tende a expressar no mundo a eficácia da sua “formação educativa” a partir dos valores ditos civilizados, ordeiros e pacíficos que não passam de uma aparência. A um grupo seletivo de sujeitos fabricados como desviantes ou desobedientes desses valores civilizados, como sujeitos dissidentes de gênero e de sexualidade, aqueles racializados como negros, indígenas, empobrecidos, “loucos” etc., resta toda uma tecnologia de poder responsável por um esforço de “correção”, como a polícia, a prisão, o hospital psiquiátrico etc. (FOUCAULT, 1987).

Concomitantemente a todo um conjunto de legislações internacionais implementadas no Brasil e aqui mesmo criadas em prol dos ditos direitos humanos, como a Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura, de 1989, a Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1990, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1992, bem como o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1992 etc., constituindo um simulacro da realidade, não foi suficiente para nos distanciar de uma educação normalizadora que descarta aqueles sujeitos empobrecidos e racializados como negros. A evasão escolar nos sinaliza nesse sentido: em 2019, das 50 milhões de pessoas com idades entre 14 e 29 anos, 10 milhões, em sua maioria negra ou parda, não haviam concluído alguma das fases da educação básica, e não por coincidência a principal motivação para o abandono escolar foi a necessidade de trabalhar e o “desinteresse” (IBGE, 2020).

Ao apontar o vazio em si trazido por essas declarações de direitos, não pretendemos negar o caráter estratégico e tático em usar os direitos humanos como meio de reivindicação de lutas políticas, mas sim apontar que essas declarações de direitos e outros documentos normativos acabam servindo para ocultar ou não tornar visível o modo do poder agir ou como o desejo é agenciado pelos sujeitos e instituições responsáveis por realizar o Direito ou os direitos humanos (DELEUZE, 1996). Aliás, esse processo de invisibilização do poder nos textos jurídicos serve para fazê-lo

funcionar melhor, pois assim o poder é exercido de modo menos perceptível, nos distanciando de uma dimensão sócio-normativa que toma também as relações de poder como objeto de análise. Através do Direito aprendemos a obedecer mais e questionar menos.

O projeto de sociedade oferecido pela modernidade encontrou no século XX suas grandes experiências de fracasso e tragédia. A razão esclarecida e instrumental, a fé na ciência e na possibilidade de “formação” do homem tiveram suas situações-limites ocorridas em Auschwitz e em Hiroxima:

O livro de Job é não apenas um protesto contra a sedução da razão, mas também a descoberta fenomenológica e a sugestão metafísica do desastre a que a coerência da razão instrumental conduz. A tragédia atinge o Ser e a dor penetra-o profundamente. O que não pode ser medido não pode ser nomeado. A razão fica louca e confusa se tentamos dar-lhe nome. A tragédia não pode ser vivida e muito menos manipulada ou dominada. A tragédia domina todas as perspectivas e bloqueia todos os meios de fuga possíveis. A tragédia derruba qualquer meio de salvação possível. É isto que acontece a Job. O obstáculo com que se confronta repete-se incessantemente na história: como acreditar na razão depois de Auschwitz ou Hiroxima? (NEGRI, 2003, p. 33).

A tragédia da modernidade foi experimentada no século XX quando de Auschwitz, de Hiroxima e eu poderia acrescentar ainda o caso do Hospital Colônia de Barbacena no Brasil, episódios esses onde o olhar sobre o Outro não foi capaz de reconhecê-lo também como *o homem*. Esse é o nosso Grande Meio Dia angustiante, que nos aflige e atormenta: a razão como fardo. Então, nos deparamos diante desses acontecimentos com a queda definitiva do mito de que “todos somos humanos” e de que “a razão nos salvará”, antes são casos em que foi demonstrado através de uma lente especificamente moderna que alguns são lidos como humanos e outros não necessariamente, que algumas vidas são mais valoradas do que outras, o que se constituiu, sobretudo, a partir da inserção da “diferença” nas redes do poder (FOUCAULT, 2005).

A razão aparece como fardo na medida em que o sujeito jurídico entende muito pouco ou quase nada sobre como viver uma vida imanente a partir dos direitos (humanos) que lhe forma. É próprio do processo de subjetivação desse sujeito o diálogo direto e irrefletido com a eugenia, fazendo da vida de muitas pessoas um campo de impossibilidades:

Os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos. E a vergonha de ser um homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas do nazismo e dos campos de concentração descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época. A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 140).

Todo esse primado da razão nos leva a tangenciar nossas emoções. Somos estimulados constantemente a conter nossos instintos, a pensar nossas emoções como algo arbitrário (ELIAS, 1994), o que nos tem feito experimentar e compreender muito pouco o que sentimos. Nossas ações acabam sendo o resultado disso. A partir de uma pesquisa com fósseis que datam de 3,5 milhões de anos, Maturana, Varela e Uribe (1974 *apud* RIOS NETO, 2020) argumentam que a gênese do ser humano reside na invenção da linguagem e do seu coengendramento com a emoção, sendo essa relação o suporte que forma a ação humana, e não a razão e a objetividade como nos fez crer a ciência. Desse modo, a sociedade moderna experimenta um processo de desestímulo ao aprendizado de como lidar com nossas emoções. Talvez as violências das práticas de estado sejam sintomáticas desse processo.

A “sombra” da modernidade é a razão instrumental. A “sombra”, passado fantasmagórico que acompanha Zaratustra, alterego nietzschiano (2011), se manifesta nessa fé no Direito como ciência, numa compreensão “normativista vazia” dos direitos humanos como “salvador” e denominador comum de todas as sociedades, como se a salvação da humanidade por si só pudesse ser encontrada nesses direitos. É “sombra” por nos acenar para a necessidade crítica de nos desligarmos das noções anteriores que sustentaram a modernidade, mas que insistem em nos acompanhar como fantasmas.

Os direitos humanos são um esforço de redenção que tem mais a ver com culpa e tem adquirido um ar de nova missão civilizatória sob a influência do neoliberalismo (DOUZINAS, 2009) do que com um movimento de encarar o impasse civilizatório em que entramos em razão do neoliberalismo. “Essa redenção só chegará a um bom termo se passarmos a buscar novos pressupostos para compreensão das dimensões mais recônditas que estão por trás da nossa tortuosa trajetória civilizatória” (RIOS NETO,

2021, n./p.). O que é impossível de ser alcançado a partir de uma visão que tome o Direito pelo Direito, desconsiderando a dimensão do poder que atravessa o tecido social, inclusive a constituição e a aplicação do próprio Direito, pois estamos diante de um impasse que nossa realidade complexa nos impõe. Os direitos humanos precisam ser pensados a partir da sua exterioridade, a partir do seu funcionamento dentro das dinâmicas e jogos de poder.

Se partimos da premissa defendida por Butler (2021) de que não somos todos iguais, logo certamente nos depararemos com a ideia de que os direitos humanos não são direitos pertencentes essencialmente a todos os seres humanos tomados em abstrato, mas em sentido estrito apenas aqueles que conseguem se olhar como iguais por se enquadrarem no que está socialmente normalizado e normatizado. Nesse sentido, Mbembe (2017) destaca que sociedades marcadas pelo colonialismo, estruturadas pelo racismo, não são sociedades de iguais, mas sim sociedades em que a segregação serve como norte para as práticas de Estado.

A vivência em uma sociedade democrática pautada no respeito aos direitos humanos é responsável por promover igualmente a vida de todos e todas, ao menos no discurso oficial é assim, o que tem servido formalmente para dar as democracias Ocidentais contemporâneas uma certa face de comunidade pacífica e amigável. Contudo, em uma grande mascarada nietzschiana, onde sempre é possível tirar uma máscara e por outra, em países como o Brasil a face obscura da democracia nunca tardou a se expressar através da condução da violência e da brutalidade para não-lugares ou fronteiras tomadas pela guerra e pela inimizade: antes esses não-lugares eram a colônia e a plantação, hoje são a prisão e o campo e produzem seres de fronteira. Desse modo, a ideia de um Estado pautado numa sociedade democrática e de direito não passa de comunidades de semelhantes e de círculos de separação em que se difunde o medo e a angústia (MBEMBE, 2017).

Medo e angústia que nos fazem demorar décadas para reconhecer a identidade cultural e territorial indígena em processos judiciais, o que implica no assassinato de muitos e na mortificação de outros tantos, ou que nos fazem esterilizar forçadamente uma mulher empobrecida e em situação de rua ou ainda que toleram a ausência de prestação de serviços de saúde adequados a milhares de pessoas com dificuldades de respirar em razão da COVID-19, vidas estas tidas como infames (FOUCAULT, 2006), como não detentoras de glória alguma, vidas que valem menos e são paralelas.

Nessa eterna travessia que é a vida em que estamos sempre caminhando por esse sertão sem fim (RAMOS, 2013), as democracias e os direitos humanos se tornaram terrenos imprevisíveis e paranoicos. A partir da Mentalidade Colonial-Moderna, do capitalismo neoliberal, do biopoder e da biopolítica, vemos nascer constantemente personagens e o que lhe foi fabricado para serem senhores sem escravos e escravos sem senhores (MBEMBE, 2017). Os direitos humanos quando são lidos por um viés neoliberal podem radicalizar os processos de exclusão e enclausuramento.

Temos assistido durante a pandemia da COVID-19 a produção de não-lugares, de espaços de suspensão dos direitos humanos, do direito à vida e das liberdades que se dá de forma paradoxal, pois se suspende os mesmos com o intuito de afirmar a urgência de proteger esses mesmos direitos humanos e liberdades. A produção não-democrática desses espaços de suspensão implica o enclausuramento, a desumanização do Outro, o controle e a vigilância da comunidade. O capitalismo neoliberal acentuou uma biopolítica digital que é responsável por controlar a vida das pessoas, sobretudo, através da vigilância digital e da *big data*. Os exemplos durante a pandemia são amplos.

Na cidade de Pequim, quando uma pessoa sai de uma estação uma câmera captura sua presença física e mede sua temperatura corporal. Se a temperatura do corpo dessa pessoa estiver alta, todas as outras pessoas que ocupavam o mesmo vagão recebem uma notificação em seus celulares. Desse modo, é possível que o Estado saiba cada passo dado por cada pessoa que ocupa seu território. Inclusive, as quarentenas são controladas por drones que verificam se alguém a está infringindo e, por sua vez, ele se dirige a pessoa e determina que a mesma volte para sua casa (HAN, 2020).

Na Coreia, em todos os espaços públicos e privados nos quais circulam muitas pessoas foram colocadas câmeras, de modo que as pessoas são constantemente vigiadas. Foi ainda criado lá o “Corona-app” que cuida em alertar a todos que entraram em um prédio em que alguém infectado pela COVID-19 entrou. Com isso, foi criado um banco de dados que acumula informações dos lugares em que todos as pessoas infectadas estiveram. Aliás, no Ministério da Saúde da Coreia existem pessoas chamadas de “tracker” que são incumbidas de analisarem as imagens dos vídeos a cada hora do dia (HAN, 2020).

Estamos em abril de 2022 e em um novo surto recente de COVID-19, a cidade de Xangai tem mantido sua população de 25 milhões de pessoas impedidas de sair de casa ou em quarentena improvisada e em hospitais temporários. As únicas pessoas que

são autorizadas a circular livremente são os profissionais de saúde, motoristas de entrega e voluntários. Todas as pessoas são vigiadas a cada momento por drones e robôs que patrulham as ruas, orientam todos a desinfetarem suas casas, evitem aglomerações e se “manterem civilizados”. Drones são responsáveis ainda por entregarem remédios para a população idosa (KUO; LI; CHIANG; WU, 2022).

Ainda em fase inicial, uma empresa na Suécia criou um microchip que ao ser implantado sob a pele permite carregar o passaporte vacinal para qualquer lugar, na medida em que basta um telefone celular para fazer a leitura do microchip e permitir que os dados de vacinação sejam visualizados. Cerca de pouco mais de 3 mil pessoas já usam esses microchips (ÉPOCA NEGÓCIOS, 2021). Em relação a essa situação gostaríamos de resgatar uma discussão feita antes. Tentamos mostrar no primeiro capítulo, dentre outras questões, a invenção do corpo moldável a partir de uma exterioridade acionada pelo poder disciplinar e biopolítico responsáveis por dispensar aqueles que os discursos jurídico e médico supostamente tentavam “incluir”:

Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo do poder [...] ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cuja forças se multiplicam. O grande livro do Homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo. Dois registros bem distintos, pois se tratava ora de submissão e utilização, ora de funcionamento e de explicação: corpo útil, corpo inteligível. E, entretanto, de um ao outro, pontos de cruzamento (FOUCAULT, 1987, p. 3).

Foucault nos mostra assim como o corpo foi inventado a partir de saberes e poderes que o friccionava externamente em direção a sua ortopedia social. Agora, a partir da situação de implantação do microchip sob a pele trazida anteriormente, sob um regime farmacopornográfico, percebemos a inauguração de uma era na qual a invenção do corpo ocorre como realidade a ser modelada, manipulada, treinada e até mesmo fraturada e fissurada a partir de sua interioridade. O controle e vigilância do corpo será feito por dentro da pele, da carne. O futuro se apresenta como uma realidade na qual o corpo será transfigurado de dentro.

Em um *web-débat* realizado em 12 de julho de 2020, Antoinette Rouvroy discutiu a questão da vigilância digital e das liberdades. Segundo Rouvroy, diferentemente do modelo da peste com sua vigilância de tipo panóptica, presenciamos uma maneira mais desterritorializada de cartografar epidemias, sendo ainda a pandemia da COVID-19 um terreno escorregadio o qual não conseguimos precisar. Contudo, os exemplos apresentados anteriormente nos servem para demonstrar como a segurança tem sido radicalizada em pleno século XXI e sido transformada em objeto de barganha, levando a cidadania ao altar sacrificial em benefício da proteção a ser assegurada por um retorno do leve cochilo do Estado policial, agora com sua versão mais recente: a digital.

Em um mundo (des)governado pela vigilância digital e pela *big data*, a soberania dos países está realmente sendo redefinida a partir das tecnologias e da construção de sujeitos raciais, fortalecendo um Estado policial digital. Uma nova guerra permanente está em curso ao longo da pandemia da COVID-19 para controlar e vigiar de muito perto ou à distância o corpo e até mesmo de dentro da carne os sujeitos infectados, mas não apenas eles, populações inteiras entram nesses cálculos.

As democracias e os direitos humanos parecem ser as ferramentas perfeitas para serem cooptadas para que esse Estado policial cuide da vida e da segurança dos semelhantes. A violência tem sido submetida a uma nova economia que agora é administrada digitalmente pelas “práticas de Estado”, uma violência que é marcada pela miniaturização, pela desmaterialização e pela fluidez. Assim sendo, “[...] as impressões (digitais, da íris, da retina, da voz e da forma do rosto) permitem mensurar e arquivar a unicidade dos indivíduos. As partes imutáveis do corpo humano tornam-se a pedra de toque de sistemas inéditos de identificação, vigilância e repressão” (MBEMBE, 2018, p. 53).

O engessamento do sujeito nas teias do poder torna o direito de continuar vivo uma “miragem” nesse deserto que é o “Estado democrático de direito”, apesar dessa ilusão performar, na contramão do que se observa materialmente, a consolidação de um direito à vida que se destina a todos e todas.

A respeito da forma como o Direito tem construído formalmente uma performance em relação ao direito à vida poderíamos dizer o seguinte. No quadro jurídico, a vida é colocada em condição de pré-requisito para os demais direitos:

“[...] de nada adiantaria a Constituição assegurar outros direitos fundamentais, como a igualdade, a intimidade, a liberdade, o bem-estar, se não erigisse a vida humana num desses direitos. No conteúdo de seu conceito se envolvem o direito à dignidade da pessoa humana [...], o direito à integridade físico-corporal, o direito à integridade moral e, especialmente, o direito à existência” (SILVA, 1993, p. 182).

Desse modo, a vida foi elencada como direito fundamental, pois positivado no texto constitucional do ordenamento jurídico brasileiro. Costuma-se diferenciar entre direitos humanos e direitos fundamentais:

Em que pese sejam ambos os termos (“direitos humanos” e “direitos fundamentais”) comumente utilizados como sinônimos, a explicação corriqueira e, diga-se de passagem, procedente para a distinção é de que o termo “direitos fundamentais” se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão “direitos humanos” guardaria relação com documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional) (SARLET, 2007, p. 35-36).

O direito à vida está disposto na Constituição Federal de 1988, no *caput* do artigo 5º, bem como há a previsão de que não é possível se punir alguém com a pena de morte, presente no mesmo artigo, no inciso XLVI, alínea “a”, sendo uma exceção a isso os casos de guerra declarada, segundo o artigo 84, inciso XIX. Portanto, enquanto direito constitucional, a vida consiste no direito de não ser morto, de prosseguir vivo e de ter uma vida digna, o que requer outras garantias, como educação, moradia, saúde, segurança, proibição de tortura etc.

Dentre as características dos direitos e garantias fundamentais, além da historicidade (possuem caráter histórico), universalidade (pertencem a todos os seres humanos indiscriminadamente), irrenunciabilidade (não pode ser renunciados), inalienabilidade (indisponíveis), imprescritibilidade (são sempre exercíveis e exercidos), temos também a limitabilidade, isto é, não são absolutos, podendo haver, muitas vezes, confronto, colisão e conflito de interesses (TEIXEIRA JUNIOR, 2009, p. 109).

Pela leitura do artigo 5^a, § 1^o, da Constituição, percebemos ainda que as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais tem aplicabilidade direta e imediata, mas provavelmente não integral, pois sua restrição poderá se dá pela promulgação de uma nova Constituição e por motivos de ordem pública, bons costumes e paz social (SILVA, 1993).

Carregada por definições abstratas, o direito de continuar vivo é um elemento central para um pensamento sobre a cidadania. Milton Santos (2007), em “O espaço do cidadão”, esboça como a cidadania, nascida com o sujeito burguês entre o “fim” do feudalismo e o começo do capitalismo, tornou-se sinônimo da concretização individualizada de um corpo de direitos: falamos sobre direitos civis e políticos e em direitos sociais, econômicos e culturais. A cidadania implica a realização desses direitos em seu conjunto.

Para Santos (2007), a cidadania não pode ser circunscrita a um texto normativo, devendo haver espaço para sua reivindicação. Assim sendo, “ser cidadão” é um *status* a ser alcançado pela evolução através da aquisição de direitos civis e políticos, passando por direitos coletivos até que sejam acessados e garantidos os direitos sociais.

Como é próprio de países de capitalismo periférico e de herança colonial, Santos (2007) expressa que a tipologia da cidadania no Brasil é diversa, se dividindo entre aqueles que são mais cidadãos, os que são menos cidadãos e os que não chegaram sequer a adquirir esse *status*. Desse modo, os sujeitos capturados pela malha da “imunização de rebanho” por contaminação da COVID-19 realizada pelas práticas de Estado de direito são aqueles cuja cidadania se expressa precariamente, afinal, é difícil visualizar o respeito a cidadania quando o direito tido por mais básico de todos, como o é o direito de continuar vivo, não apenas não é promovido, como recebe investidas diretas por parte do poder no sentido de sua fragmentação total ou de uma cidadania mutilada e subalternizada.

Apesar da previsão de garantia do direito à vida a todos e todas, ao longo da pandemia da COVID-19, notamos como as “práticas de Estado” securitárias têm tomado a identificação e os movimentos dos sujeitos e as transcrevido em registros digitais, tornando, sobretudo, o direito a continuar vivo do “Outro” passível de modulação a diferentes intensidades de exclusão e forjando para o mesmo uma liberdade que é, antes de mais nada, fabricada. A pandemia é um enorme laboratório do poder cujos efeitos certamente não demorarão a aparecer.

Nesse sentido, tanto as democracias, quanto os direitos humanos têm sido esvaziados a partir de agenciamentos eugênico-neoliberais e estimulados naqueles que são semelhantes uma vontade de ignorar e desumanizar os sujeitos que personificam a diferença, inserindo-os em uma política de inimizade, sendo nítido que para o bolsonarismo a força e a virilidade sempre poderão ser usadas para balancear a ausência de verdade e os vácuos do direito (MBEMBE, 2018).

O poder da lei, aliado à disciplina e à biopolítica, adquiriu com as práticas de Estado de direito uma conotação de gestão e descarte da vida daqueles que a modernidade tentou colocar como “incluídos”. A partir do agenciamento eugênico-neoliberal, os direitos humanos tendem a ter seu potencial enfraquecido por corresponderem a imposições imperialistas e econômicas. Contudo, ciente de que o poder é relacional, poderíamos questionar se haveria algum potencial subversivo diante da linguagem que esses direitos oferecem, mesmo considerando que a modernidade cuidou em corromper termos como universalidade de direitos, direito à vida, liberdade e ser humano. Sobre essa possibilidade, refletiremos no último capítulo.

3 AS PRÁTICAS DE ESTADO NA MODERNIDADE

O que pretendemos neste capítulo é traçar uma cartografia das técnicas de governamentalidade na constituição do sujeito durante a modernidade, tanto daquelas técnicas que se articulam em torno do direito, quanto das técnicas que vão além do direito. A temática da governamentalidade reúne a relação triangular entre os poderes lei-disciplina-biopolítica que são exercidos no sentido de capturar e moldar o corpo do sujeito na modernidade, direcionando o enquadramento a quem pode ter atribuído sobre si a condição de sujeito do direito à vida.

3.1 A GOVERNAMENTALIDADE

“Governar é, em cumplicidade com o capital, produzir estruturas do desejo e dos modos de gozar” (Achille Mbembe).

A igreja católica da cidade de Santa Helena, na Paraíba, anuncia a missa de um ano de falecimento de Elizangela Cavalcanti Vitoriano Rodrigues. Também conhecida como Lanja, a senhora Elizangela faleceu com 48 anos de idade, em 25 de abril de 2021, por complicações cardíacas decorrentes do seu internamento em uma Unidade de Terapia Intensiva (UTI) no Sertão paraibano em razão do diagnóstico de COVID-19. Elizangela deixou três filhos e um marido, bem como seus pais, irmãos e amigas que ainda hoje tentam atravessar o deserto deixado com sua ausência que ocorreu de forma abrupta, inesperada e rápida.

Alguns dias antes, lá pelas 11 horas da manhã, um dos meus irmãos me liga e avisa que Lanja, nossa mãe, estava apresentando vários sintomas comuns a COVID-19. Imediatamente, fiz uma chamada de vídeo para ela que se esforçava muito para conseguir falar comigo por quase dois minutos, pois tossia bastante e sua respiração estava cada vez mais difícil. Era perceptível... Com muito esforço para falar, Lanja conseguiu me dizer que estava com sintomas há alguns dias e estava medicada, por isso acreditava que ficaria bem. Contudo, nos últimos dois dias sua respiração ficou mais difícil e a tosse aumentou muito. Às três horas da tarde, Lanja estava totalmente

inconsciente sendo levada numa ambulância ao hospital com sua saturação sanguínea em 35%.

Aqui estou um ano depois daquela ligação em que Lanja mal conseguia falar por não conseguir respirar bem. Estou prestes a ir à missa que celebra seu falecimento de um ano. Um ano atravessando essa Meia Noite angustiante. Essa seção começa a ser escrita nesse momento de meu enlutamento e dos meus familiares, nesse momento em que Mariana, minha sobrinha de 5 anos de idade, que não conseguiu se despedir da sua avó, ainda insiste em usar somente certas peças de roupas que recebeu de presente de Lanja.

A cena dessa vida infame e desse pequeno poema da existência (FOUCAULT, 2006), com a qual nós iniciamos esta seção representa um símbolo político e ético da minha postura eternamente dissidente às “práticas de Estado” postas em curso pelo bolsonarismo durante a pandemia. Lanja, assim como milhões de pessoas, teve que retormar suas atividades laborais, como auxiliar de serviços gerais em uma escola pública de Santa Helena. Após seu falecimento, a instituição pública na qual ela trabalhava sequer emitiu uma nota pública de pesar, pois é própria de uma personagem infame não gozar do direito ao luto (FOUCAULT, 2006).

A escrita desse texto pelas minhas mãos acaba por ser conduzida também pela expressão política da vida de Lanja que fez da minha vontade uma força potente capaz de buscar desnudar os não-ditos instituídos pelos micropoderes que coopatarem a figura do Estado durante a pandemia, anunciando assim a abertura da problemática da governamentalidade, na medida em que nossas vidas se inserem dentro de uma gestão da população pelo governo. É, nesse sentido, que as nossas vidas e tantas outras são concebidas como existências biopolíticas que em encontro com a governamentalidade passam a ser objeto de biorregulação pelo Estado (FOUCAULT, 2008):

Tudo isso começou a ser descoberto no século XVIII. Percebe-se, conseqüentemente, que a relação do poder com o sujeito, ou melhor com o indivíduo, não deve ser simplesmente essa forma de sujeição que permite ao poder tomar dos sujeitos bens, riquezas e, eventualmente, seu corpo e seu sangue, mas que **o poder deve exercer-se sobre os indivíduos, uma vez que eles constituem uma espécie de entidade biológica** que deve ser levada em consideração, se queremos, precisamente, utilizar essa **população como máquina para produzir**, para produzir riquezas, bens, para produzir outros indivíduos. O descobrimento da população é, ao mesmo tempo que o descobrimento do indivíduo e do corpo adestrável, o outro núcleo

tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do ocidente se transformaram (FOUCAULT, 2006 *apud* CASTRO, 2009, p. 59, grifos nossos).

Do encontro da biopolítica com a governamentalidade, tem-se a possibilidade de controlar todos os aspectos da existência de qualquer ser vivente pelo poder. Minha vivência durante a pandemia e todo o processo que culminou na morte da minha mãe me fez perceber que o poder se refere menos ao embate entre dois sujeitos adversários ou do compromisso que uma pessoa firma com a outra, do que da ordem do governo. Consegui entender que a luta e a violência ou o contrato representam instrumentos do poder e enquanto tal dizem pouco sobre ele, sendo mais útil procurar o modo de relação do poder no governo. Afinal, a subjetividade no Ocidente foi construída pelas práticas de governamentalidade ou pelas “práticas de Estado” (FOUCAULT, 2006).

Dispara a flecha da vida e a forma que minha conduta tem sido conduzida me atirou em cheio dentro do fosso da precariedade, pois meu corpo se tornou alvo direto dos poderes que emanam das práticas de Estado. Durante esses primeiros anos de pandemia, tenho me sentido bastante ansioso, inseguro e desamparado. A morte da minha mãe tornou concreto medos e angústias que vinham sendo cultivados pela forma que o presidente Bolsonaro tem conduzido a população ao longo da pandemia. Não por coincidência, retomei a leitura de Zaratustra e a terceira vez que ele canta foi um convite para fazer dessa tese também um projeto de narrar a mim mesmo como um corpo antiAquiles (MACHADO, 2008), na medida em que me sinto precarizado absolutamente em tudo. Se permaneço escrevendo é pela experiência de reconhecer que “a minha antiga vontade quer andar no seu passo pelos meus pés; o seu sentido é duro e invulnerável” (NIETZSCHE, 2011, p. 98).

Eu tive que respirar fundo muitas vezes nesse último ano e me mantive na maior parte das vezes parado dentro de mim mesmo, apesar dos pensamentos tumultuados. Mas algo inusitado aconteceu e aqui externalizo nas palavras de Manoel de Barros: “Passava os dias ali, quieto, no meio das coisas miúdas. E me encantei” (MARIMON, 2016, n./p.). O silêncio surgiu como ferramenta para ler as entrelinhas do poder:

Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz! Ó bem-aventurado silêncio que me envolve! Mas, lá embaixo – tudo fala e nada é ouvido. Pode alguém repicar com sinos a sua sabedoria: os merceeiros na feira lhe cobrirão o som com o tinir das moedas! Tudo, entre eles, fala, ninguém sabe mais compreender.

Tudo, entre eles, fala, nada se realiza a contento. Tudo cacareja, mas quem quer, ainda, ficar quieto no ninho chocando ovos? (NIETZSCHE, 2011, p. 191).

A alegria não de olhar ao redor e não ver sentido, mas de perceber o vazio da linguagem e da realidade que contesta a cada momento todo e qualquer essencialismo. Foi, então, que algo da criança que eu fui assumiu o controle desse corpo precarizado e se manteve resistente à força das flechas da vida que me atingiram. Graças a minha vontade, passei a questionar o modo como o meu desejo estava sendo guiado pelas práticas de Estado. A escrita deste texto é um reflexo em alguma medida dos processos em que tive que me construir e me destruir para permanecer dizendo “Sim!” à vida, buscando um modo outro de resistir às investidas do poder.

Nesse momento uma pergunta latente merece se tornar explícita: diante das centenas de milhares de mortes provocadas pela COVID-19 durante a pandemia no Brasil, por que permitimos que o bolsonarismo nos governasse de um modo que privilegiasse a propriedade, o capital e o mercado, e não de um modo que potencializasse a multiplicidade das formas de vida? Como tornamos possível que tantas “Lanjas” fossem mortas pelo vírus e pela gestão e administração da população brasileira pelo governo, especialmente quando consideramos que temos a ideia de um Estado de direito e os direitos humanos como vetores que devem nortear e limitar a atuação do Estado?

Esses questionamentos se tornam mais inquietantes quando observamos alguns dados. De acordo com o epidemiologista e pesquisador da Universidade Federal de Pelotas, Pedro Hallal, durante a Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia, quatro a cada cinco mortes pela COVID-19 no Brasil poderiam ter sido evitadas caso o governo tivesse assumido outro modo de conduzir a conduta das pessoas durante a pandemia, por exemplo, incentivando o uso de máscaras e medidas de distanciamento social, realizando campanhas que orientassem as pessoas e acelerando a compra de vacinas. Segundo Hallal, caso o governo tivesse adotado essas medidas desde o início do avanço da doença teríamos evitado a morte de, em média, 400 mil pessoas. Ainda a partir de Hallal, estima-se que o atraso na compra das vacinas da Pfizer e da CoronaVac implicou na morte de 95,5 mil pessoas (AGÊNCIA SENADO, 2021).

Como podemos observar, a conduta do governo durante a pandemia trouxe consequências sérias e imediatas que possivelmente influenciaram a morte de milhares

de pessoas. Para abordar essas questões precisamos enfrentar a discussão sobre governo e governamentalidade. Em seguida, trataremos da noção de “práticas de Estado”. Contudo, antes iremos retomar algumas ferramentas conceituais já trabalhadas em alguma medida nos capítulos anteriores.

Foucault (1988), em “História da sexualidade I: a vontade de saber”, reflete sobre a constituição do sujeito do desejo. Para o autor, existe um equívoco recorrente quando se pensa a relação entre o sujeito e o poder que consiste em tentar fazer do sujeito um elemento preconcebido. Desse modo, o poder não age somente negativamente sobre o sujeito, o reprimindo, mas também funciona positivamente, pois nos constituímos a partir de relações de poder que por sua vez essas relações tendem a incentivar a produção de saberes. Somos subjetivados a partir dessa relação retroalimentar do poder e do saber. A governamentalidade acaba servindo como campo dessas relações de poder que tendem a nos formatar como sujeito do desejo, fazendo uso, dentre outros, de mecanismos jurídicos.

No texto “Em defesa da sociedade”, Foucault (2005) aponta que o discurso jurídico está situado dentro da filosofia política e encontra sua legitimidade na ficção do contrato social. O poder do discurso jurídico tende a se expressar através da lei que tem por marca a negatividade, afinal é um poder que proíbe, que estabelece limites e que pune. Aqui encontramos um sujeito do desejo sendo subjetivado através do que não pode ser feito e da consequente punição ao descumprimento do que estava posto. Assim sendo, o discurso jurídico é um mecanismo ativado pelo governo para fazer valer suas decisões que tendem a operar a partir de uma gestão de ilegalismos.

Foucault (1987), em “Vigiar e Punir”, nos mostra que sobre a sociedade incidiu toda uma quantidade de normas de tipo disciplinar, fazendo do direito um mero véu que encobre essas normas. Os mecanismos disciplinares são os predominantes na sociedade em detrimento do direito, pois eles que seriam os responsáveis pela produção do corpo, na medida em que esse corpo é produzido, ele é docilizado. Contudo, esse mesmo Foucault que teorizou sobre a sociedade disciplinar, também sinalizou para a compreensão de que o corpo é o lugar no qual há espaço para as práticas de liberdade. O sujeito do desejo ao passo que pode ser subjetivado, também pode ser dessubjetivado, encontrando um campo de imanência no qual a liberdade pode ser tornada uma prática.

Em “Segurança, território e população”, Foucault (2008) altera sua visão do direito para além do direito e da disciplina, passando a refletir sobre a noção de

governamentalidade. Foucault percebeu que os modos de funcionamento do poder não são excludentes, por exemplo ora opera a disciplina, ora o poder soberano e ora a biopolítica; na verdade os modos de funcionamento do poder vão se somando, se articulando e criando uma amalgama. Esse Foucault ainda conseguiu observar que por mais que a biopolítica avançasse ao longo do século XVIII, ela não fez reduzir o direito, mas o reinsere em uma sociedade que ao mesmo tempo é biopolítica e disciplinar. Desse modo, o surgimento dos dispositivos de segurança cuidou em estimular uma inflação legal ou uma inflação do direito. O discurso jurídico foi colocado em um novo lugar no qual seus limites precisavam ser pensados.

Foucault (1984), em “O sujeito e o poder”, nos faz perceber que todos têm que se articular ao redor do direito. Essa ação é insuficiente por nos fazer esperar que o direito dê conta de encontrar uma solução para todos os problemas, pois fazer uma analítica do poder requer reconhecer que parte das nossas opressões não passam pelo direito. É imperativo fazer resistência para além do direito.

O discurso jurídico, assim como o discurso médico, são frequentemente mobilizados pelas “práticas de Estado” para direcionar os rumos das vidas das pessoas, porém em um mundo que tal qual a extração de minérios a gerar resíduos, o corpo vivo também é objeto de extração, gerando matéria humana excedente (MBEMBE, 2020), o direito pode ser cooptado pela eugenia para produzir populações indesejáveis e descartáveis.

Para chegarmos a compreensão do que queremos dizer com “práticas de Estado” precisamos tratar das noções de governo e governamentalidade. A ideia de governamentalidade está associada e age de forma complementar a biopolítica. Podemos dizer que a governamentalidade é uma chave de inteligibilidade a partir da qual podem ser pensadas as relações de poder (FOUCAULT, 2008).

A ideia de governamentalidade está ligada às possibilidades de como governar, de como direcionar a vida do sujeito e da população. A governamentalidade consiste no conjunto de procedimentos e instituições, estratégias e cálculos que torna possível o exercício do poder sobre a população através dos dispositivos de segurança; consiste ainda em governar sobre os sujeitos, utilizando da soberania e da disciplina e de todos os saberes que se desdobraram a partir daí; é, por último, a conversão do Estado de justiça da Idade Média no Estado administrativo e, em seguida, no Estado governamentalizado (CASTRO, 2009; FOUCAULT, 2008).

Enquanto um campo de táticas e estratégias onde se desenvolvem relações de poder, a governamentalidade servirá de base para o governo traçar os tipos de condutas ou a forma de condução de condutas (FOUCAULT, 2008). Desse modo, podemos tomar várias situações como objeto de análise da governamentalidade: a relação entre amigos, entre marido e esposa, entre pai e filho, entre patrão e empregado, entre advogado e cliente, entre médico e paciente, entre sujeito e poder público, entre presidente e eleitor, dentre outras.

Dessas situações, podemos intuitivamente assimilar que a governamentalidade não pode ser lida assim como uma estrutura, mas sim como uma generalidade singular, que se expressa através de uma realidade que é acontecimental, constituída por diversas variáveis que aleatoriamente formam conjunturas. Se a governamentalidade é um acontecimento é porque toda e qualquer relação de poder é produto de uma análise estratégica (CASTRO, 2009; FOUCAULT, 2008). Assim sendo, “[...] nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência a governamentalidade” (FOUCAULT, 2008, p. 535). É, nesse íterim, que o próprio direito pode ser tornado político, pode se expressar enquanto uma “prática de Estado”.

Ao tomarmos a governamentalidade como espaço de relações de poder no qual o governo surge como realidade que se expressa através de acontecimentos no sentido de conduzir a conduta do indivíduo ou da população, podemos dar vazão a uma leitura do Estado moderno que não o apreende pelas suas funções internas, especialmente quando consideramos que os fluxos desejantes que tendem a ser agenciados podem redimensionar essas funções, mas que o apreende pela sua exterioridade, ou seja, pelas suas práticas ativas, pactuadas e refletidas: “[...] O Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto das práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo” (FOUCAULT, 2008, p. 369). Desse modo, entendemos que as “práticas de Estado” são assim produções cotidianas que subjetivam ao direcionar a conduta do sujeito e da população.

É assim que tentamos desordenar os sentidos das palavras que nos aparecem como dados, pois aprendemos há muito que a realidade tende a ser enxertada de conteúdos que nos reconfortam por sua “utilidade”, nos tornando facilmente obedientes ao que é normalizado e normatizado. Mas o encantamento experimentado na quietude

do meu corpo antiAquiles (MACHADO, 2008), me fez assumir uma posição de inservidão voluntária que somente cruzando a Grande Meia Noite sem temer o contato direto com Dionísio, me fez enxergar a força cortante das palavras:

Se você vier me perguntar por onde andei/ No tempo em que você sonhava/ De olhos abertos, lhe direi/ Amigo, eu me desesperava/ [...] Sei que assim falando pensas/ Que esse desespero é moda em '76/ E eu quero é que esse canto torto/ Feito faca, corte a carne de vocês (BELCHIOR, 2002, n./p.).

Uma realidade que se mostra carregada por docilidade, utilidade e obediência não nos gera encantamento, pois discutir o Estado requer olhá-lo a partir das suas práticas e das relações de poder que se desdobram sobre a cidade e sua população. Assim, notamos o poder da palavra que age tal qual uma faca, cortando a carne de todos que ousam questionar. Me interessa o vazio deixado na realidade, porque, como registra Manoel de Barros: “A mãe reparou que o menino gostava mais do vazio do que do cheio. Falava que os vazios são maiores e até infinitos” (MARIMON, 2016, n./p.).

A reflexão sobre as “práticas de Estado” nos leva a pensar sobre a constituição da própria noção de Estado a partir do final do século XVI e início do século XVII, ao menos sob uma perspectiva prática e reflexiva. É, desse modo, que Foucault (2008) nos ajuda a entender o problema do Estado no seu surgimento, o que repercutiu na própria ideia de Estado e nas suas instituições. Durante a Idade Média, o soberano governava a partir de virtudes, sobretudo da sabedoria e da prudência. Um soberano sábio era aquele que era conhecedor das leis presentes naquele território e das leis de Deus, fazendo delas inspirações que regravam seus comportamentos. A prudência servia para decidir o momento apropriado para aplicar com sabedoria essas leis e em que medida aplicá-las. Logo, conhecer e aplicar as leis com sabedoria e prudência eram ferramentas que o soberano deveria ter para ser um bom governante. Nesse contexto, o corpo era moldado a partir das leis naturais postas por Deus e pelas leis instituídas pelo soberano, o que não deixava de ser um reflexo em alguma medida das primeiras, o que refletia a noção de um corpo que devia ser puro e sagrado.

Ressalto uma observação feita por Ribeiro (2011) diante da manutenção da relação entre “práticas de Estado” e religião a partir do século XVIII. Para essa autora o paradigma do contrato social encontraria sua legitimidade na premissa ficcional moralizadora da lei de que todo homem é mau e na disciplina que forneceria sua força

normalizadora. “A lei complementar a realidade que é um meio, um espaço vazio. Ela constrói, na arquitetura e nos comportamentos, um espaço artificial” (RIBEIRO, 2011, p. 66). A linguagem do direito, que não passa de monólogo da razão sobre o “fora da lei”, só pode se firmar sob o silêncio daquelas vidas infames despedaçadas e não passíveis de serem enlutadas, pois qualificadas como “perigosas”.

Com o surgimento da noção de Estado, a ideia de governar com sabedoria e prudência tornou-se insuficiente, pois daquele que governa passou-se a exigir um conhecimento que ultrapassava a própria lei. A partir do final do século XVI, era esperado do governante que conhecesse os elementos que formavam o próprio Estado, porque somente assim para cuidar da sua manutenção e da sua força. Para governar era necessário conhecer tecnicamente a realidade do Estado, sendo a estatística o instrumento utilizado para reunir os saberes sobre natalidade, mortalidade, “riquezas” e “pobrezas”, sobre as categorias de sujeitos que ali viviam etc. O Estado como aparelho administrativo no qual se constituía saberes e consequentemente se exercia o poder (FOUCAULT, 2008).

Desde o surgimento da estatística, buscou-se estabelecer a partir das mesmas probabilidades no sentido de se criar medidas estatais que gerassem normalização social, sobretudo no enfrentamento de questões básicas, como escassez de alimentos, problemas de saúde, de educação etc. (RIBEIRO, 2011). Desse modo, a estatística servia para separar o normal do que seria anormal:

O importante é perceber que pelos estudos estatísticos pensava-se poder prever e determinar o que é normal, daquilo que poderia não sê-lo e daquilo que já se sabia anormal. Assim, podia-se, o tempo todo, buscar normalizar a população e evitar a crise que seria o “exacerbamento da anormalidade” (RIBEIRO, 2011, p. 66).

Uma segunda característica típica do surgimento do Estado é a questão do segredo, na medida em que a formação de todos esses saberes sobre o Estado em si poderia por em risco sua própria continuidade, por exemplo, se os inimigos soubessem da realidade de determinado Estado seria taticamente mais fácil atacá-lo. Sob o perigo ainda de não se conseguir dar efetividade as ações do Estado, era necessário manter em segredo os saberes reunidos através das estatísticas (FOUCAULT, 2008).

A terceira característica do Estado guarda relação com o trato com a opinião pública. O Estado deve atuar de modo a atingir a consciência dos sujeitos, não para

fazê-los crer em uma crença como verdadeira ou falsa, mas de forma que através da modificação da opinião de cada indivíduo seja possível redirecionar seus comportamentos econômicos, sociais e políticos. Assim, alterar a opinião das pessoas seria a forma de modificar seus comportamentos e isso caberia ao Estado, ou a razão de Estado (FOUCAULT, 2008):

O corpo doravante representaria o lócus das ações das práticas de Estado, sendo assim o novo Estado, o “representante” da vontade geral, um órgão que agiria em nome da “razão de Estado” tendo em vista o “bem comum”, inventa-utiliza ou despreza o corpo. Agindo primeiro no corpo-indivíduo (pela estratégia de biopoder, atuando no exército, na escola, na fábrica, no manicômio e nos presídios) e, num segundo momento, visando à ação sobre o conjunto da população, disciplinando o seu fluxo, a relação saúde-doença, o binômio trabalho-vadiagem, enfim, construindo através de sensos estatísticos o controle sobre as massas (RIBEIRO, 2013, p. 9-10).

As três características apresentadas anteriormente influenciaram a constituição do próprio Estado e das suas instituições. Ainda hoje notamos a importância que a estatística possui para o Estado, por exemplo, os dados epidemiológicos lançados cotidianamente durante a pandemia servia para afrouxar ou tornar mais rígidas certas práticas, como o isolamento social; o segredo continua sendo uma moeda da qual o Estado faz uso, podemos resgatar aqui a prática de processos que “correm” em “segredo de justiça” ou o modo que se lida com os gastos públicos, ora com transparência, ora mantendo oculto certas informações; e, por último, a opinião do público prossegue sendo uma ferramenta que o Estado tenta intervir ou acessar em alguma medida, como quando para criar leis mais severas para punir certos indivíduos ou o lugar da opinião dos jurados no tribunal do júri ao condenar ou inocentar alguém.

Logo, essas questões que estavam no cerne do problema do Estado no final do século XVI e começo do século XVII continuam presentes atualmente e servem de base para refletirmos agora sobre a razão de Estado. Aliás, essas questões lançam luz sobre como se subjetiva sujeitos na modernidade, pois mantemos nossa fé quase cega em análises quantitativas, como se elas pudessem entregar um fragmento superior da verdade; acreditamos ainda na ideia de que devemos manter projetos futuros ocultos das demais pessoas para obtermos mais sucesso profissional e romântico, afinal, como diz o ditado popular: “quando ninguém sabe, ninguém estraga”; bem como continuamos cultivando nossa esperança em um líder que esteja disposto a nos guiar em direção a

salvação e para isso somos capazes de fazer qualquer coisa, inclusive eleger um candidato que sequer ousou participar de todos os debates públicos durante o período eleitoral⁵, o que talvez já fosse um indício da morte da nossa democracia.

Antes de discutirmos a razão de Estado, começaremos tratando do poder pastoral que serviu, dentre outros mecanismos, de prelúdio ou para concretizar a noção de governamentalidade, seja através da constituição de relações de poder instauradas sob a lei, sob a salvação e sob a verdade, seja através de uma subjetividade forjada na obediência e na retirada da verdade que lhe foi posta pelos regimes de verdade⁶. Foucault (2008) sinaliza para o processo de apropriação do poder pastoral pelo poder político, desde a origem do pastorado no período pré-cristão até sua constituição e incorporação formal no Cristianismo. A ideia do pastorado se assenta na crença pré-cristã de um pastor que teria como missão cuidar da vida de todo o seu rebanho, mas também de cada um dos membros individualmente, de modo que todos possam ter condições de sobreviver. Assim sendo, o pastorado é uma forma de governar sujeitos que compõem o rebanho. No Cristianismo, sob os princípios da lei, da salvação e da verdade, o pastorado representava uma arte de governar condutas: conhecer a todos e cada um para fazê-los obedecer, por meio da verdade imposta pelo governo de que todos são pecadores e fazendo da confissão de si uma forma de extração dessa verdade, de modo a perpetuar uma relação hierárquica entre quem governa e quem é governado; e tudo isso para que a alma de todos pudesse ser salva, essa era a meta do governo. Assim:

O pastorado no cristianismo deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência (FOUCAULT, 2008, p. 219).

⁵ A respeito da ausência de participação do então presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, durante a campanha eleitoral de 2018 no Brasil, confira mais informações em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/08/22/bolsonaro-decide-nao-participar-de-novos-debates-com-adversarios.htm>. Acesso em: 01 maio 2022.

⁶ Por regime de verdade entendemos o “[...] conjunto de tecnologias de poder articuladas, as quais produzem modos de relação do sujeito consigo mesmo, isto é, de constituição da subjetividade do indivíduo” (OLIVEIRA, 2019, p. 10). Ainda a respeito dessa discussão sobre regime de verdade, indicamos o texto de Foucault (2009), “Do governo dos vivos”.

Falar em pastorado é descrever o ponto de partida da governamentalidade, pois é a partir daí que a ideia de conduta recebe evidência, prevalecendo a noção de que cada membro do rebanho deve ser permanentemente direcionado de perto em suas ações. O poder pastoral, do qual o Estado de Polícia é cria, implica assim em modos de controle e vigilância dos sujeitos, bem como na formação da subjetividade dos mesmos. Aprendemos desde o poder pastoral a recortar a multiplicidade, pois é próprio desse poder ser individualizante para assegurar o cuidado de cada membro do rebanho (FOUCAULT, 2008). A modernidade foi palco por excelência do cultivo de populações como rebanho. Não gera estranhamento nosso comportamento como ovelhas que clama desesperadamente por um pastor que possa nos salvar dos perigos que tornam esse mundo “impuro”. Por tal razão confundimos tanto ainda o Estado, a sociedade e o mercado com nossos valores religiosos.

Governos ainda são estruturados com a finalidade de pastorear e buscar a salvação eterna para suas populações-ovelhas, como aconteceu no período eleitoral do Brasil em 2018, cujo presidente eleito, sobretudo, com o apoio de lideranças religiosas, financeiras e conservadores, tinha por *slogan* de campanha: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Em um culto evangélico na Câmara em julho de 2019, o então presidente afirmou: “O Estado é laico, mas **nós somos cristãos**. Esse espírito deve estar presente em todos os Poderes. Por isso, meu compromisso: poderei indicar dois ministros para o Supremo Tribunal Federal; um deles será **terrivelmente evangélico**”⁷. Ao assumir o ministério da família, rubricada que antes tinha a forma de ministério dos direitos humanos, a ministra Damares Alves, escolhida pelo presidente, disse: “O Estado é laico, mas **esta ministra é terrivelmente cristã**”⁸. Foram esses os discursos escolhidos pelo povo brasileiro para o governar. Assim sendo, o atual governo encontra no povo sua legitimidade jurídica, mas parece acreditar que sua autoridade foi supostamente concedida por Deus. Novamente vemos a confusão entre Estado, sociedade, mercado e religião adquirir uma face delirante que encontra naqueles que não são “terrivelmente cristãos” seu objeto enlouquecedor.

⁷ Para mais detalhes, veja: <https://www.camara.leg.br/noticias/562067-bolsonaro-reafirma-que-indicara-ao-stf-ministro-terrivelmente-evangelico/>. Acesso em: 01 maio 2022.

⁸ Veja mais informações em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/estado-e-laico-mas-esta-ministra-e-terrivelmente-crista-diz-damaraes-ao-assumir-direitos-humanos.ghtml>. Acesso em: 01 maio 2022.

Em uma terra em que o rei foi decapitado, vivemos ainda sob o signo de uma figura pastoral que dita como seremos conduzidos para que todos alcancem o “bem comum” e a “salvação”. O governo segue pastoreando, inclusive fazendo todo o possível para que “a economia não pare de funcionar”. Governar se tornou sinônimo não apenas de gestão governamental, mas, sobretudo, de conduzir almas, desejos e interesses. Governar, sob o impulso da eugenia e do neoliberalismo, se tornou o mesmo que pastorear em direção ao mercado, porque ter capital passou a ser o mesmo que ser abençoado pelo divino.

Com o poder pastoral e os germens da modernidade postos a partir de uma lógica de mundo mecanicista e cartesiana inaugurada por Descartes, temos, então, um sujeito mais dócil, útil, produtivo e obediente, e menos capaz de refletir sobre suas condutas, uma marionete nas teias do poder.

A obediência irrefletida tornou-se uma arma nas mãos dos Estados nações ao longo da modernidade para controlar suas populações. A produção de massacres coletivos e de genocídios contra parcela da população sob as ordens do Estado encontrou na rubrica “estava apenas seguindo ordens” seu suporte material, sobretudo, naqueles massacres e genocídios que aconteceram ao longo do século XX (SÉMELIN, 2009).

Em “O nascimento da biopolítica”, Foucault (2010) continua a discussão iniciada em 1978 com “Segurança, território e população”, tratando agora da incidência de uma racionalidade econômica no sentido de alcançar mais eficiência nas práticas de governo, logo o liberalismo aparece como uma chave que torna inteligível a biopolítica. Em um contexto de máxima docilidade e produtividade, surge o “*homo oeconomicus*” ou o homem econômico, sendo essa grade possível de ser estendida para todo ator social, pois estudar, casar, ter filho, cometer crime, criticar o governo, envelhecer, morrer etc., passa pela lente neoliberal. Empresário de si mesmo, carcereiro de si mesmo, o bolsonarismo como coveiro de si mesmo e do outro e tantas outras maquinações possíveis na qual o sujeito incorpora na sua subjetividade a sujeição imposta pela governamentalidade (neo)liberal e o poder assujeitador comum aos poderes policial e pastoral. Nos deparamos com uma subjetividade que deseja uma liberdade que não passa de sujeição (neo)liberal.

Na passagem do governo das almas realizado pelo poder pastoral para o governo político dos homens, as contracondutas contribuíram diretamente para que surgisse a

noção de governamentalidade e, como desdobramento, a própria ideia moderna de Estado, sendo através das práticas de *contracondutas* que vemos surgir novas instituições. As *contracondutas* são movimentos históricos que questionam as formas comuns de conduzir os outros e se manifestam de cinco maneiras que desenvolveremos logo mais: o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica. É através do pastorado cristão que assistimos o surgimento de práticas que conectavam crises econômicas e assuntos religiosos no decorrer da modernidade (FOUCAULT, 2008; CAMATI, 2015).

As cinco formas principais de *contracondutas* que foram desenvolvidas ao longo da Idade Média como forma de resistir ao poder pastoral foram: o ascetismo é um exercício de si sobre si mesmo através do enfrentamento crescente das suas próprias dificuldades como desafio interno e externo no sentido de alcançar um estado de calma, no qual torna-se possível recusar o corpo, de modo que a obediência ao outro torna-se pouco provável; as comunidades, na Idade Média, recusavam a autoridade do pastor, rejeitando assim a relação padre-leigos; a mística consiste na crença de que a alma encontra Deus diretamente, sem precisar de um pastor para intermediar, fugindo assim da ideia pastoral de uma verdade que precisaria ser ensinada para chegar a Deus; a Escritura, como forma de *contraconduta*, implica o retorno aos textos, que fala por si só e não precisa do pastor para fazer a ponte entre a Escritura e os leigos; e, por último, a crença escatológica que anuncia que o final dos tempos está próximo e Deus voltará para reunir seu rebanho, diminuindo assim a importância do pastor (FOUCAULT, 2008). Logo:

A partir das *contracondutas*, o governo nascente no século XVI, como *governamentalidade*, tentará exercer a função pastoral junto às populações, com o intuito de realizar “a economia das almas” e, de todo modo, garantir a primazia da sua função de “guia dos destinos” (RIBEIRO, 2011, p. 77).

Assim, a questão de como se conduzir passa a ser recorrente e esbarra necessariamente no problema de como governar uma população, de como ser governado pelas “práticas de Estado” e de como deixar-se governar (FOUCAULT, 2008).

Falar sobre *contracondutas* é refletir sobre possibilidades outras de ser governado, sobre formas de escapar e fazer escapar da conduta que o outro tenta impor sobre nós, bem como é tentar traçar linhas de fuga em direção da definição para si de

um novo modo de existir, de uma nova conduta a seguir pautada no cuidado de si (FOUCAULT, 2008). As contracondutas decorrem de discursos críticos de resistência ao poder e são gestadas no silêncio estratégico da ação ética e política, pois “As palavras mais quietas são as que trazem mais tempestades. Pensamentos que vêm com pés de pombas dirigem o mundo” (NIETZSCHE, 2011, p. 158).

Os movimentos de contracondutas trazidos anteriormente trazem assim sinais da mudança do poder pastoral ao governo político dos homens, pois são indícios das crises de governamentalidade experimentadas naquele período. Desse modo, podermos afirmar que as:

[...] contracondutas constituem, em cada época, o sintoma de uma "crise de governamentalidade"; é importante indagar que formas elas adquirem na crise atual, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência (FOUCAULT, 2008, p. 534).

As contracondutas são responsáveis por friccionar ao máximo o problema da conduta e por fazer eclodir uma nova racionalidade⁹: a razão de Estado (FOUCAULT, 2008).

A governamentalidade é formada ainda por outro fenômeno que é a razão de Estado, que se desdobra na técnica diplomático-militar e na polícia. Somado ao poder pastoral, esses fenômenos compõem a governamentalização do Estado que tem por objetivo a população, e não o território. Logo, temos a mudança de um Estado territorial para um Estado de população. Esse Estado governamentalizado faz uso de um saber econômico e recorre a dispositivos de segurança para controlar e vigiar a população (FOUCAULT, 2008). Desse modo, notamos que a cidade recortada pela disciplina, atravessada pela biopolítica e pela soberania, se torna o local no qual as práticas de governo ou de Estado são desenvolvidas com foco na população.

O desenvolvimento da razão de Estado está ligada a necessidade de um Estado lutar contra outros Estados para tentar garantir sua permanência e expandir sua força (FOUCAULT, 2008). Assim sendo:

Quatro elementos fundamentais caracterizam a razão de Estado assim concebida: 1) é uma arte, uma técnica segundo regras; 2) seu objeto é o

⁹ Por racionalidade, a partir de Foucault, devemos entender todo um conjunto “[...] de prescrições calculadas e razoáveis que organizam instituições, distribuem espaços e regulamentam comportamentos; as racionalidades provocam uma série de efeitos sobre o real” (AVELINO, 2010, p. n./p.).

Estado, e não as leis divinas ou naturais; 3) contrariamente à tradição que remonta a Maquiavel, seu objetivo não é aumentar o poder do príncipe, mas do próprio Estado; 4) requer uma forma específica de saber que, na época, foi chamado *estatística* ou *aritmética política* (CASTRO, 2009, p. 329).

O intuito da razão de Estado, enquanto racionalidade política que floresceu nos séculos XVI e XVII, não era outro senão a manutenção, a expansão e a felicidade do próprio Estado, pois se trata de pensar a governamentalidade na sua relação com os elementos que imanam do Estado (CASTRO, 2009; FOUCAULT, 2008). “[...] o Estado é pensado como um conjunto de forças e vantagens que podem aumentar ou debilitar de acordo com as políticas seguidas pelo governo. Todo Estado entra, então, em uma competição com os outros Estados e em uma rivalidade indefinida com eles” (CASTRO, 2009, p. 379). Desse modo, as práticas de governo seriam responsáveis por potencializar ou enfraquecer a força política do Estado.

A razão de Estado adquire sua forma em dois conjuntos de saber e tecnologia políticos:

[...] uma tecnologia diplomático-militar, que consiste em garantir e desenvolver as forças do Estado por um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado (a busca de um equilíbrio europeu, que foi um dos princípios diretores dos tratados de Vestefália, e uma consequência direta dessa tecnologia política); o outro é constituído pela “polícia”, no sentido que então se dava a essa palavra, isto é, o conjunto dos meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 492).

Essas tecnologias nas quais a razão de Estado tomou forma encontrou na riqueza proporcionada pelo comércio uma maneira de aumentar a população, a quantidade de trabalhadores, a produção e a exportação, bem como de fazer com que o Estado tivesse exércitos fortes e com uma grande quantidade de indivíduos. Assim sendo, desenvolver as forças do Estado era uma forma de tomar a vida como objeto da política governamental, pois somente assim se poderia potencializar a experiência do Estado. Inclusive, a relação entre razão de Estado e polícia fornece subsídios para a constituição da biopolítica (CASTRO, 2009; FOUCAULT, 2008).

A razão de Estado tem como diferença em relação ao poder pastoral o fato de que enquanto o pastor precisava salvar todo o rebanho e cada um dos seus membros, a razão de Estado não precisa seguir a mesma lógica, já que é possível sacrificar alguns

para garantir a sobrevivência da maioria e, em última instância, o Estado salvar a si mesmo. Por outro lado, a ideia de razão de Estado se conecta com o poder pastoral e seus princípios da salvação, da lei e da verdade, especificamente do atrito da razão de Estado com a salvação surge a discussão sobre o golpe de Estado que nada mais é do que uma suspensão da lei e da legalidade, ou seja, do direito posto (FOUCAULT, 2008).

Se bem compreendermos que a razão de Estado não encontra limite na própria lei e na legalidade, então torna-se possível assimilar que o golpe de Estado não é incompatível com a razão de Estado, antes é incorporado a ela, pois no intuito de cuidar da manutenção e da expansão do Estado leis podem ser facilmente suspensas, quando se julgar necessário, sendo esse entendimento bastante sedimentado na política do século XVII. Logo, “o golpe de Estado é a automanifestação do próprio Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 350), tendo por características o seu uso quando for necessário, o uso da violência contra alguns para salvar a maioria e, por último, o reconhecimento teatral de todos de sua necessidade.

A razão de Estado se relaciona com o poder pastoral no nível da obediência, pois governar passa a ter como problema o povo, governar o povo. Entra em discussão a questão das sedições que representam um perigo para o Estado, na medida em que a situação de extrema pobreza das pessoas, a insatisfação de todos com as práticas de Estado e mudanças em questões que há muito permanecem sem alteração podem ameaçar a manutenção do Estado. Desse modo, cabe ao Estado agir no sentido de lidar preventivamente com esses assuntos, tentando oferecer boas condições de vida para o povo, impedindo que nobres se aliem com o povo ou mesmo manipulando a economia e a opinião das pessoas, por exemplo (FOUCAULT, 2008).

Quando se trata da verdade, o poder pastoral também se relaciona com a razão de Estado. Já comentamos antes sobre a importância da estatística como um saber do Estado e não pretendemos discorrer ainda mais sobre a questão. Gostaríamos somente de pontuar que é fundamental para a manutenção do Estado aprender a manusear a opinião das pessoas em assuntos econômicos e políticos (FOUCAULT, 2008).

Noberto Bobbio (2019), em “A interpretação das leis e a razão de Estado”, maneja o conceito de razão do Estado no Direito a partir do direito do soberano de quase suprimir o direito comum com a finalidade de atender ao interesse público. A face mais visível da relação entre razão de Estado e a “ciência do direito” é a interpretação política. Para o autor (2019, p. 157), essa interpretação implica a possibilidade de:

Valorar politicamente uma lei significa emitir um juízo sobre a sua oportunidade: isto é, sopesar a sua maior ou menor conveniência aos fins políticos que o Estado propõe perseguir, colocando-se num ponto de vista que não é mais subordinado, mas superordenado à lei, o mesmo ponto de vista do legislador quando da necessidade de criar novas leis ou modificar as existentes.

A interpretação política incide diretamente sobre a oportunidade de agir do Estado no sentido de realizar em maior medida os interesses públicos, não estando limitado a força da lei, antes a lei se torna um meio ou um recurso do governo, se for positiva para o interesse comum das pessoas, ou pode ser alterada, se representar algo negativo. Desse modo, a partir da interpretação política a lei se dobra ao julgamento de valor do Estado. A lei recebe mais ou menos valor a partir da razão de Estado. Trata pois de examinar se uma lei é “moralmente honesta” e “politicamente oportuna” (BOBBIO, 2019, p. 161).

Apesar da interpretação política ter obtido uma certa adesão, sobretudo, em períodos como o Iluminismo, por oferecer meios para uma crítica a “ciência jurídica” que padecia de um intenso conservadorismo, logo depois, principalmente com a adoção da teoria proposta por Savigny, acabou entrando em um certo esquecimento (BOBBIO, 2019).

Bobbio (2019, p. 163) conclui acerca da interpretação política:

Mesmo hoje, permanece a separação entre a ciência jurídica propriamente dita, que inclui toda a doutrina tradicional da interpretação, e a política jurídica, que inclui a crítica das leis vigentes do ponto de vista dos interesses e fins do Estado, e tendo em conta o *jus condenum*: é certo que a interpretação política, embora limitada em sua origem e em seu breve desenvolvimento aos interesses particulares do direito germânico, é um ancestral distante da assim chamada política jurídica, e formou-se nessa mesma atmosfera de intenso interesse em assuntos públicos e princípios políticos da qual as teorias da razão de Estado foram a manifestação mais clara.

A função de crítica as leis que é própria da interpretação política guiada pela razão de Estado nos soa uma ferramenta útil no sentido de alcançar ideias de justiça e igualdade, contudo nos parece apropriado realçar também que essa interpretação está passível de servir a interesses escusos daqueles que têm poder direto de intervir nas ações do Estado, sendo a ideia de “interesse público” uma narrativa construída e

reforçada a partir da perspectiva dos “vencedores”: o interesse de um dado grupo pode não ser lido em uma certa comunidade como alvo de ser perseguido publicamente pelo Estado ou ainda, no intuito de o Estado cuidar da sua própria manutenção, certos interesses podem não ser levados em consideração.

Essas diferentes tecnologias de governamentalidade sinalizam sobre os modos de subjetivação do sujeito do desejo ao longo da modernidade. Revelam ainda o processo de formação do Estado para além de uma entidade abstrata, mas no seu conjunto de práticas:

O Estado é, ao mesmo tempo, o que existe e o que ainda não existe suficientemente. E [...] é precisamente uma prática, ou antes, uma racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir e a edificar (FOUCAULT, 2010, p. 6).

É na medida em que entendemos as “práticas de Estado” como condução de conduta que conseguimos conectar essa discussão com a constituição do sujeito do desejo, bem como a temática do gozo e da morte. Nesse sentido, Goerges Bataille (2014), em “O erotismo”, nos faz refletir sobre a condição existencial do ser humano que realiza um movimento pendular entre a continuidade perdida e a vida descontínua, portanto, o autor sustenta a relação íntima entre vida e morte. Influenciamos e somos influenciados a agir de uma ou de outra maneira ao longo da vida, a partir dos desejos que agenciamos, e nos vemos tendo que escolher, na nossa relação com o outro, entre deixar fluir a “fúria cega” que nos levaria a destruição absoluta ou refrear essa força que nos possui e permitir que o gozo volte para o lugar de uma existência descontínua que prossegue sendo possível. Isso vale para o ato erótico, mas vale também para as nossas escolhas de sociabilidades em geral que são guiadas pelo próprio desejo, pois compreender que desejo é excesso nos faz reconhecer que as possibilidades de gozar ultrapassam o ato sexual propriamente dito, apesar de sabermos que na mente delirante e fállica daqueles qualificados como “normais” ou “tipos eugênicos ideais” o corpo do Outro tende a remeter sempre a um “buraco” a ser preenchido, pois o erotismo, como experiência interior, remete exatamente a esse terreno transgressor e sagrado, no qual qualquer limite pode ser rompido.

Bataille (2014) sinaliza que o erotismo é uma experiência de transgressão que está inserida dentro do campo da violência e da violação, pois é próprio do erotismo nos

retirar de uma vivência direta da descontinuidade e nos jogar temporariamente na experiência que frequentemente desejamos por representar a ausência de dor e sofrimento contida na morte da continuidade. “Toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece” (BATAILLE, 2014, p. 41). É, nesse momento, que o sujeito se aproxima ao extremo da morte. Portanto, quanto mais intensa for a transgressão ao normalizado, ou nos termos que vínhamos trabalhando, quanto mais intensa for a contraconduta, mais potencializado será o erotismo e, por sua vez, maior será o gozo, maior será a sensação de prazer.

Inclusive, gostaríamos de fazer um parêntese nesse sentido. Tiqqun (2019), em “Contribuição para a guerra em curso”, propõe pensarmos, dentre outras questões, o dispositivo, semelhante faz Foucault, mas com a diferença de que o sujeito é um dispositivo, pois na medida em que o sujeito é produzido pelos dispositivos, acaba também sendo qualificado enquanto tal. Logo, uma ciência do dispositivo é uma ciência do sujeito.

Recorro a Tiqqun (2019) aqui para trazer suas considerações sobre o crime. Não apenas somos alvos de dispositivos que tentam controlar e vigiar cada minuto da nossa existência, como pela própria natureza do dispositivo, passamos a ter vontade de ser controlados e vigiados. Por meio disso, somos capturados e neutralizados. Assim sendo, no dispositivo, o que não é normal, é sua negação, ou seja, é anormal. O dispositivo judiciário produz o “crime” como algo que não é legal, já a biopolítica produz o que não é normal, como patológico.

O dispositivo representaria assim o apagamento do sujeito em vida ou forças que despotencializam sua experiência existencial. Com isso, o dispositivo tende a naturalizar cada parte do mundo ao nosso redor, e nos faz sermos obedientes, submissos e aceitarmos ser guiados da maneira que o nosso líder orienta ou outro objeto que possa nos subjugar sem que percebamos, por exemplo, uma catraca de ônibus diante de uma pessoa que tenta fraudá-la: a catraca faz existir o fraudador, mais do que obstaculiza a fraude. “O dispositivo produz muito materialmente um corpo dado como sujeito do predicado desejado” (TIQQUN, 2019, p. 228).

Os dispositivos ao despotencializar a experiência do nosso corpo no mundo, nos aproxima da morte. Nesse sentido, Tiqqun (2019) estimula a prática do crime, como pular uma catraca, como uma forma do sujeito se sentir radicalmente vivo, pois liberto da anestesia que os dispositivos lhe provocam cotidianamente. Ao nos aproximar assim

do retorno a continuidade batailliana (2014), o crime pode representar esse lugar de supressão momentânea da descontinuidade, por isso lugar da transgressão, do gozo e do prazer irrestrito que decorre de aceitar a experiência de por sua vida em risco para, logo em seguida, conseguir retomá-la, não morrer.

Um outro texto que fala desse lugar de relação entre o sujeito, o poder, o gozo e a morte é o de Jota Mombaça (2016), em “Rumo a redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!”, no qual a autora trata a violência como parte de um projeto de poder cisheteronormativo, neocolonial, racista, sexista e de supremacia branca que forjam regimes de exceção por toda parte. É por essa razão que Mombaça reivindica a redistribuição social da violência sobre corpos abjetos como forma de cuidado de si, não para gerar embrutecimento, mas para prosseguir viva. Para a autora, tão importante quanto saber usar a violência como autodefesa, é saber também assumir a responsabilidade pela mesma.

Na situação trazida por Mombaça que representa uma transgressão frente a violência normalizada contra corpos dissidentes de gênero e de sexualidade, percebemos como erotismo e violência estão inseridos dentro do mesmo campo, na medida em que a tentativa de refrear o gozo ilimitado contra esses “corpos pecaminosos” ou “impuros” que são alvos fálicos dessa sociedade, se insere dentro de um esforço de fazer durar o descontínuo que constitui esses sujeitos. Essa cena de violência contra esses corpos revela, portanto, a estreita relação entre morte e excitação sexual, pois “O desejo de matar estaria aí, assim, associado ao desejo sexual, o que explicaria [...] também os massacres, onde existiria em cada homem um assassino em potencial” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 214). Essa vontade de ver o Outro, o diferente, suplicar, se humilhar pela sua vida aos pés do “Nós”, faz com que o “Nós” experimente uma superexcitação por poder descarregar toda a energia sexual represada diante da iminência de determinar a morte do Outro (MARCONDES FILHO, 2008).

Governar requer lidar com o movimento da vida descontínua em direção a morte representada pela continuidade, requer entender as forças que nos levam ao prazer e aos modos de gozar, sobretudo, porque as diversas formas de transgressão simbolizam nosso deslumbre com a morte, pois põe fim a toda experiência de dor e sofrimento. Governar e ser governado constitui a experiência de deslizar entre o interdito e a transgressão, entre o normal e o patológico, entre a disciplina e as práticas de liberdade.

Continuamos atravessando a modernidade e a questão “como ser governado?” continua fabricando corpos e subjetividades e as costurando em dinâmicas de vida, gozo e morte.

As categorias Estado de direito e Direitos Humanos trazem, em um plano formal, um certo esforço de limitação do poder público, ou, em última instância, das “práticas de Estado”. Mas resta questionar se essas categorias por si só poderiam fazer funcionar práticas de liberdade aos sujeitos (de direito), especialmente quando se considera o vínculo que se forma entre a verdade e a governamentalidade (neo)liberal que faz do mercado um lugar de testagem das verdades produzidas, expandindo ou restringindo os limites internos que podem ser traçados. Vejamos no próximo capítulo.

4 O ESTADO DE DIREITO COMO FÁBRICA DA “IMUNIDADE DE REBANHO”

Figura 1 – Valas Coletivas em Tarumã-Manaus.



Fonte: Michael Dantas/AFP¹⁰.

Em abril de 2020, a cidade de Manaus atingiu um dos seus piores momentos desde o início da pandemia. Como decorrência da grande quantidade de mortes pela COVID-19 e dos cemitérios recebendo corpos além do que poderia comportar, a prefeitura de Manaus escolheu adotar o sistema de trincheiras para realizar o enterro das vítimas. A imagem que abre esse capítulo foi feita no cemitério público Nossa Senhora Aparecida, situado no bairro de Tarumã, de Manaus. Na imagem observamos retroescavadeiras abrindo valas coletivas para enterrar os corpos.

Esta seção tenciona realizar uma análise de discurso da noção de “imunidade de rebanho” como prática de Estado de direito ao longo da pandemia. Dessa noção nos debruçaremos em torno de duas categorias que favoreceram sua feitura: o estímulo ao uso das medicações hidroxocloroquina e cloroquina como tratamento (precoce) contra a

¹⁰ Para mais informações, confira: <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/21/com-aumento-das-mortes-manaus-enterra-vitimas-da-covid-19-em-valas-coletivas>. Acesso em: 30 jun. 2022.

COVID-19 e o desestímulo a utilização de máscaras como medida de prevenção. Nesse sentido, os discursos médico, jurídico e econômico estarão imbricados, o que pode possibilitar uma visão geral dos conflitos entre eles na produção das verdades que nos governam e dos seus efeitos de poder, pois:

Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se a verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam (FOUCAULT, 2006, p. 229).

Se passamos a questionar a produção de verdades pelos discursos médico, jurídico e econômico é porque essas verdades ao longo da pandemia foram responsáveis por criar, a partir de medidas provisórias e decretos presidenciais, uma zona de indeterminação nos modos de vida dos brasileiros em que direitos e garantias fundamentais foram flexibilizadas em prol da contenção da doença pandêmica. Nesse sentido, veremos como a ciência recebeu interpretações políticas pelas “práticas de Estado de direito” no intuito de conduzir o comportamento dos brasileiros.

Em tempos de instabilidade sanitária, política e econômica, as ações de Estado podem com mais facilidade utilizar o medo como uma ferramenta política de controle e vigilância do sujeito através da servidão voluntária de uma população que clama por medidas urgentes para trazer a “normalidade” à vida cotidiana. Diante dessa maior receptividade da população a verdades capazes de oferecer um simulacro de “ordem”, “pureza” e “segurança” a vida, o governo e os poderes que lhe rodeiam se sentem autorizados a testar ações extremas que podem, em última instância, colocar em risco o direito humano de continuar vivo de muitas pessoas.

As duas categorias mencionadas anteriormente para dar concretude à imunidade de rebanho, apoiadas pelo governo do presidente Bolsonaro, desaconselhadas pelos discursos médico e jurídico, representaram formas de condução de conduta da população brasileira, provocando a morte de centenas de milhares de pessoas que foram lidas como fracas, doentes e impuras, portanto, direcionadas pelo racismo de Estado, as mortes dessas pessoas serviram para reafirmar a “superioridade” daqueles que sobreviveram, pois “mais fortes”. Se os sujeitos que morreram em razão da COVID-19

eram “fracos”, então as mortes ao longo da pandemia podem ser reconhecidas como “limpeza” social.

No decorrer de mais de dois anos de pandemia, Bolsonaro estimulou na população governada a crença de que a contaminação com o vírus pela maior parte da população levaria a uma espécie de “imunização coletiva”.

Por imunidade de rebanho entendemos o contexto em que uma doença pode ser transmitida de um sujeito para outro, descrevendo a: “[...] situação onde a cadeia de infecção é bloqueada, isto é a doença para de se alastrar, pois uma porcentagem de indivíduos, numa população definida, adquire imunidade a essa infecção e assim protege os que ainda não tem imunidade de serem infectados” (LACERDA; CHAIMOVICH, 2020, n./p.).

Acerca das ações do presidente Bolsonaro, podemos traçar ilustrativamente a cronologia a seguir.

No decorrer de março de 2020, o governo federal lançou a campanha denominada “O Brasil não pode parar”, cujo custo seria de R\$ 4,8 milhões de reais ao erário público. Valendo-se de decreto presidencial que dispensou licitação devido a situação emergencial, a campanha publicitária estimulava as pessoas a prosseguirem trabalhando normalmente e transmitindo a impressão de que a pandemia não representava uma grave ameaça à vida, apesar das recomendações de distanciamento social da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Inclusive, nesse momento, precisamente em 25 de março de 2020, a posição da OMS era nítida:

Para reduzir a velocidade de contágio do COVID-19, muitos países introduziram medidas sem precedentes, com significativos custos sociais e econômicos – fechando escolas e comércio, cancelando eventos esportivos, pedindo às pessoas para ficarem em casa e seguras. Nós compreendemos que esses países estejam agora procurando identificar quando e como poderão relaxar tais medidas. A resposta depende do que tais países fazem enquanto essas medidas estão sendo aplicadas. Pedir às pessoas para ficar em casa e reduzir a movimentação da população significa “comprar tempo” e reduzir a pressão sobre os sistemas de saúde. Mas essas medidas isoladamente não extinguirão a epidemia. O propósito de tais atos é possibilitar medidas mais precisas e direcionadas, necessárias a parar a transmissão e salvar vidas. Nós chamamos todos os países que introduziram medidas de bloqueio (“lockdown”) a usar esse tempo para atacar o vírus. Nós recomendamos seis ações chave. Em primeiro lugar, expandam, treinem e implantem seu sistema de saúde e sua

força de trabalho. Em segundo lugar, implementem um sistema voltado a identificar qualquer caso suspeito em nível comunitário. Em terceiro lugar, aumentem a produção, capacidade e disponibilidade de testes da enfermidade. Em quarto lugar, identifiquem, adaptem, equipem instalações de que necessitarão para isolar e tratar pacientes. Em quinto lugar, desenvolvam um plano claro e processos de quarentena. Em sexto lugar, reorientem ('refocus') todo o governo para atuar na supressão e no controle ao COVID-19. Essas medidas são a melhor forma de suprimir e parar a transmissão, para que, quando as restrições forem levantadas, o vírus não surja novamente. A última coisa que qualquer país precisa é abrir escolas e comércio apenas para serem forçados a fechá-los novamente em razão da reincidência do vírus. **Medidas agressivas para localizar, isolar, testar e tratar são não apenas o melhor e mais rápido caminho para um país superar restrições sociais e econômicas extremas – são também a melhor maneira de evitá-las** (OMS, 2020, n./p., **grifos nossos**).

Mesmo com a principal autoridade em saúde do mundo afirmando a necessidade de “medidas agressivas” por parte dos governos para controlar o avanço da COVID-19, a postura do presidente brasileiro foi em sentido oposto. A peça publicitária postada em redes sociais oficiais do governo evidencia isso ao apresentar o seguinte conteúdo narrado ao longo de 1 minuto e 27 segundos de duração:

Para 40 milhões de trabalhadores autônomos, o Brasil não pode parar. Para os ambulantes, engenheiros, feirantes, arquitetos, pedreiros, advogados, professores particulares e prestadores de serviço em geral, o Brasil não pode parar. Para os comerciantes do bairro, os lojistas do centro, para os empregados domésticos, para milhões de brasileiros, o Brasil não pode parar. Para todas as empresas que estão paradas e que acabarão tendo que fechar as portas ou demitir funcionários, o Brasil não pode parar. Para dezenas de milhões de brasileiros assalariados e suas famílias, seus filhos e seus netos, seus pais e seus avós, o Brasil não pode parar. Para os milhões de pacientes das mais diversas doenças e os heroicos profissionais de saúde que deles cuidam, para os brasileiros contaminados pelo coronavírus, para todos que dependem de atendimento e da chegada de remédios e equipamentos, o Brasil não pode parar. Para quem defende a vida dos brasileiros e as condições para que todos vivam com qualidade, saúde e dignidade, o Brasil definitivamente não pode parar (BRASIL, 2020, n./p.)¹¹.

Ao passo que o texto acima ia sendo narrado na propaganda, imagens de trabalhadores em suas funções iam aparecendo ao fundo do vídeo. Como podemos

¹¹ Para conferir a peça publicitária na íntegra, acesse: https://www.youtube.com/watch?v=hQQZE7LQIGk&ab_channel=Migalhas. Acesso em: 5 ago. 2022.

perceber do conteúdo da publicidade acima, o viés ideológico neoliberal que sustenta a propaganda se sobressai diante do falseamento da realidade com argumentos como o de que a ideia de que “o Brasil não pode parar” se alinha com a defesa da vida das pessoas e de boas condições, conforme aponta a publicidade. Ora, a não realização do isolamento social e domiciliar (para os infectados), conforme o discurso médico da OMS, implica exatamente no comprometimento da vida e da saúde de milhões de brasileiros.

Importa ainda ressaltar que sempre que as palavras “o Brasil não pode parar” aparecem na legenda da publicidade, ela comparece como uma *hashtag* “#oBrasilnãopodeparar”. O uso dessa cerquilha, seguida dessas palavras, pelo governo implica necessariamente na tentativa de conseguir o máximo de adesão das pessoas ao indexar nas redes sociais as referidas palavras que servem como um *hiperlink* capaz de direcionar todos que compartilham o mesmo conteúdo, gerando engajamento ao movimento e permitindo que todos exibam sua concordância com a política do governo. Desse modo, torna-se possível transformar uma propaganda em um movimento político com alto impacto na vida dos sujeitos que são convidados pelo seu líder a seguir suas ideias. Logo, o governo brasileiro não tinha qualquer dificuldade em expressar abertamente que sua posição na gestão da pandemia estava em conflito com o poder-saber médico da OMS.

A Ordem dos Advogados do Brasil representou contra a campanha do governo junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) através da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 669 que foi objeto de medida cautelar, na qual o Ministro Roberto Barroso proibiu a veiculação da campanha que estava “apta a gerar grave risco à vida”, bem como o potencial de “[...] comprometer a capacidade das instituições de explicar à população os desafios enfrentados e de promover seu engajamento com relação às duras medidas que precisam ser adotadas” (STF, 2020, p. 17).

Além disso, o Ministro Barroso também se manifestou sobre o uso do dinheiro público para fomentar uma peça publicitária que não estava comprometida em zelar pelos interesses da população:

O uso de recursos públicos para tais fins, claramente desassociados do interesse público consistente em salvar vidas, proteger a saúde e preservar a ordem e o funcionamento do sistema de saúde, traduz uma

aplicação de recursos públicos que não observa os princípios da legalidade, da moralidade e da eficiência, além de deixar de alocar valores escassos para a medida que é a mais emergencial: salvar vidas (STF, 2020, p. 15-16).

Notamos como a referida Corte compreendeu o descompasso entre as recomendações da OMS e a ação do governo Bolsonaro com essa campanha publicitária, assim como a forma que o governo direcionava a população a agir em relação as medidas sugeridas poderia representar um enorme risco à vida de muitos, além de flagrante desrespeito aos princípios constitucionais da precaução e da prevenção.

Desse modo, essa campanha publicitária não foi um ato isolado e mascarava o projeto que o mesmo desejava implementar ao longo da pandemia. O estímulo do presidente para que as pessoas se mantivessem trabalhando plenamente estava associado a sua crença de que só nos livraríamos do vírus quando a maior parte da população fosse contaminada, conforme percebemos nas suas declarações adiante.

Em 17 de março de 2020, em entrevista à rádio Tupi, o presidente Bolsonaro afirmou: “Uma nação, o Brasil, por exemplo, só estará livre desse vírus, o coronavírus, quando um certo número de pessoas forem infectadas e criarem anticorpos” (G1, 2021a, n./p.).

Quase um mês depois, em 3 de abril de 2020, em conversa com apoiadores do seu governo em Brasília, Bolsonaro disse: “Esse vírus é igual uma chuva, vai molhar 70% de vocês” (G1, 2021a, n./p.).

Em uma transmissão pela internet, em 17 de junho de 2021, Bolsonaro foi categórico ao declarar que seria mais eficaz contrair a COVID-19 do que se vacinar:

Eu já me considero — eu não me considero não, eu estou — vacinado, entre aspas. Todos que contraíram o vírus estão vacinados, até de forma mais eficaz que a própria vacina porque você pegou o vírus para valer. Então, quem contraiu o vírus, não se discute, esse está imunizado (MATOSO; GOMES, 2021, n./p.).

Em entrevista mais recente concedida ao *site* Gazeta Brasil, em 12 de janeiro de 2022, em contínua oposição aos governadores de alguns estados que prosseguem apoiando certas medidas restritivas no tratamento da pandemia, voltou a afirmar a importância da imunidade de rebanho: “Agora, eles [governadores] estão jogando uma

cartada final nessa questão, como se fossem os salvadores da pátria, querem fechar agora porque, no nosso entendimento, o que está mais salvando no Brasil é a imunidade de rebanho” (BRITO, 2022, n./p.).

Um estudo realizado pela Faculdade de Saúde Pública, da Universidade de São Paulo, em parceria com a organização Conectas Direitos Humanos, ao analisar ações do governo e propagandas oficiais de fevereiro de 2020 a maio de 2021, concluiu que o governo Bolsonaro “optou por favorecer a livre circulação do novo coronavírus, sob o pretexto de que a infecção naturalmente induziria à imunidade de indivíduos” (G1, 2021b, n./p.).

Assim sendo, a circunstância da pandemia acabou viabilizando a produção de diversos discursos que se colocam como verdadeiros a partir de sujeitos ou instituições de Estado que assumem a posição de poder guiar o comportamento das pessoas governadas diante da oposição saúde-doença, mas também forte-fraco e superior-inferior, tornando-se a saúde sinônimo de força e superioridade social e biológica, portanto, signo distintivo de uma identidade que se quer pura.

Por vezes, diferentes autoridades de Estado fabricam discursos cujos conteúdos/práticas entram em choque entre si, como são o caso, de um lado, os discursos dos saberes médico (como aqueles realizados pela OMS) e jurídico (como os proferidos em decisões judiciais pelo STF, no Brasil) que controlam e reconhecem o que é admissível na sociedade brasileira, e do outro lado, pelas práticas de Estado (como as ações do governo do presidente Jair Bolsonaro).

A modernidade é o local de fabricação desses discursos sobre a doença e através do jogo entre eles poderemos observar como o poder tem funcionado nessas diferentes práticas ao tentar gerir performativamente a vida e a reivindicação de direitos, sobretudo, do direito à vida, pois diante de uma governamentalidade direcionada a uma “imunização de rebanho”, a linha que separa o “fazer viver”, o “deixar morrer” e o “fazer morrer” tende a ser temporariamente suspensa. Alguns estudos preliminares sinalizam nesse sentido.

No artigo intitulado “Modelling the impact of delaying vaccination against SARS-CoV-2 assuming unlimited vaccines supply”, Amaku *et al.* (2021), ao utilizar um modelo matemático para estipular a consequência da demora da vacinação, concluiu que, não havendo vacinação, o Brasil teria 350 mil mortes em razão da COVID-19 até o final de 2021. Os autores também concluíram que se a vacinação tivesse sido iniciada

em seu máximo logo que foram oferecidas em agosto de 2020 ao governo do Brasil, teria sido evitado que aproximadamente 127 mil pessoas morressem.

Santos *et al.* (2021), no estudo “Impacto das decisões das autoridades públicas na vida e na morte da população: covid-19 no Brasil”, tentaram mensurar em que medida as escolhas das autoridades públicas repercutiram na vida e na morte da população brasileira em razão da COVID-19. O estudo resultou na compreensão de que das pessoas com 80 anos ou mais que faleceram em março de 2021 no Brasil de COVID-19, portanto, cerca de 13.855 pessoas, teria sido possível evitar a morte de 3.564 pessoas; dos sujeitos com 70 anos ou mais de idade que morreram em abril de 2021, cerca de 5.326 vidas teriam sido salvas; e daqueles com 60 anos ou mais de idade que morreram em maio de 2021, aproximadamente 3.773 pessoas poderiam ter tido suas mortes evitadas. Desse modo, pelos menos 12.663 mortes de sujeitos com 60 anos de idade ou mais teriam sido evitadas nos meses de março, abril e maio de 2021.

Segundo o relatório final, atualizado em 26 de outubro de 2021, produzido pela Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia – CPI da Pandemia (2021, p. 1021), Comissão essa instituída pelos requerimentos nº 1.371 e nº 1.372, ambos de 2021, com o objetivo de apurar, em 90 dias, as ações e omissões do Governo no trato da pandemia:

O Brasil não fez uso sistemático de medidas não farmacológicas rígidas e ampliadas, conforme já visto neste Relatório. [...] medidas não farmacológicas intensas, se tivessem sido aplicadas de forma sistemática no País, poderiam ter reduzido os níveis de transmissão da covid-19 em cerca de 40%, o que significa que 120 mil vidas poderiam ter sido salvas até o final de março de 2021.

De acordo com o estudo de Hecksher (2021), recebido pela CPI da Pandemia (2021, p. 1021):

[...] o Brasil registrou, em 2020, em proporção de sua população total, mais mortes por covid-19 do que 89,3% dos demais 178 países, segundo dados compilados pela OMS. Quando a comparação é ajustada à distribuição populacional por faixa etária e sexo com cada país, o resultado brasileiro se torna pior que os de 94,9% dos mesmos 178 países.

Assim sendo, podemos notar que a forma como a conduta dos sujeitos foi conduzida pelas práticas de Estado de direito no Brasil durante a pandemia influenciou

diretamente a morte de milhares de pessoas, segundo afirma o próprio relatório final da CPI da Pandemia feito pelo Senado Federal (2021).

Perceberemos no decorrer desse capítulo como a produção controlada do discurso jurídico a partir do STF servirá como intermediador das orientações emanadas pelo discurso médico da OMS sobre a pandemia e regulador das práticas de Estado de Bolsonaro, gerindo assim as práticas discursivas sobre a doença no sentido de governar a população brasileira.

4.1 O FIM DA CIDADANIA DIANTE DOS USOS POLÍTICOS DA CLOROQUINA? (I)

Esta seção irá tratar sobre os usos políticos que uma medicação pode assumir, no caso a hidroxiclороquina e a cloroquina. Começaremos a discussão com a cena seguinte.

Lá por meados de maio de 2020, eu estava participando de um grupo, com finalidade profissional, em uma rede social somente com advogados do Sertão da Paraíba. O clima no grupo não era dos melhores, sobretudo, porque havia muitos homens com mais de 50 anos e com doenças preexistentes que os faziam temer pela própria vida, caso viessem a ser infectados pela COVID-19, uma vez que estavam incluídos no “grupo de risco”.

O medo de contrair a doença era perceptível no grupo e a angústia com um futuro nebuloso pela frente atirava muitos a diálogos e condutas irrefletidas, como quando um deles divulgou no grupo umas seis ou sete combinações de medicações a serem usadas por quem apresentasse sintomas da doença, das quais a Cloroquina era recorrente em todos os “receituários”. Junto à postagem, ele incluiu uma mensagem que dizia algo como: “não dá para esperar pelos outros, a COVID-19 está matando e temos que cuidar de nós mesmos e das nossas famílias”. Logo em seguida outras pessoas do grupo passaram a tirar dúvidas sobre o uso das medicações combinadas, gerando alguma adesão.

Todos estavam muito desesperados com o risco iminente de morrer para assumir uma postura refletida e racional sobre suas ações, pois como pouco se sabia ainda a respeito da doença, qualquer indício de alternativa para o tratamento da mesma era

agarrado com toda a esperança de permanecer vivo, por mais que não houvesse evidências científicas sólidas que comprovassem a utilização da cloroquina.

A pandemia escancarou a realidade de que o caos é o princípio maior de orientação da Vida em sua multiplicidade, algo que prontamente o capitalismo neoliberal cuidou em tentar reorganizar a sua maneira: tomados pela ausência de controle sobre os processos vitais que são característicos do vivo, o presidente Bolsonaro cuidou em eleger a cloroquina como seu “novo milagre” em potencial:

Quem sabe, né? Pode ser que lá na frente digam que a cloroquina foi um placebo, ou seja, não serviu para nada. Mas, pode ser que daqui a dois anos digam “olha, realmente curava”. E o Romero (Rodrigues, prefeito de Campina Grande) e eu não vamos ter o peso na consciência “ó, morreu e podia ter salvo”. Na minha consciência e do Romero não vai ter isso. E outra, toma quem quiser, quem não quiser não toma. Quem é de direita toma cloroquina, quem é de esquerda, Tubaína (LINDNER, 2020, n./p.).

O estímulo a utilização da cloroquina constituiu, assim, em uma prática de Estado durante a pandemia e foi usada pelo presidente Bolsonaro como uma forma de condução de conduta da população brasileira, na medida em que guiou como milhões de sujeitos deveriam agir ao serem infectados pela COVID-19, indo de medicação prescrita pelo médico até a automedicação.

Assisti naquele episódio na rede social com advogados e inúmeras outras vezes depois com outras pessoas, a adesão e propagação de receituários médicos prescrevendo medicações para tratar a COVID-19, bem como o conhecido “kit Covid-19” que consistia numa combinação de várias medicações que ia mudando com o tempo, como na imagem abaixo:

Figura 2 – Receituário com medicações contra a COVID-19

CONSELHO MÉDICO COVID DE TAQUARA-RS
RECEITUÁRIO DE CONTROLE ESPECIAL

1) Hidroxicloroquina 400mg _____ 6 comprimidos
 Tomar 01 cp VO de 12/12h no primeiro dia, após 1 cp VO ao dia.

2) Azitromicina 500mg _____ 5 comprimidos
 Tomar 01 cp VO por dia durante 5 dias.

3) Ivermectina 6mg _____
 Tomar 01 cp VO para cada 30kg de peso por 3 dias, após, repetir a dose de 15 em 15 dias.

4) Vitamina D 50.000UI _____ 4 comprimidos
 Tomar 01 cp VO por semana.

5) Zinco Quelado 60mg manipulado _____ 15 comprimidos
 Tomar 01 cp VO ao dia junto com almoço.

6) Prednisona 20mg _____ 15 comprimidos
 Tomar 01 cp VO 8/8h, no 3º dia de sintomas por 5 dias.

7) Dipirona 500mg _____ 15 comprimidos
 Tomar 01 cp VO em caso de dor ou febre (se alérgico, utilizar Paracetamol)

_____/_____/_____
 DATA

 MÉDICO - CRM

IDENTIFICAÇÃO DO COMPRADOR	IDENTIFICAÇÃO DO FORNECEDOR
Nome: _____	Assinatura do Fornecedor _____ Data _____
Endereço: _____	
Cidade: _____ UF: _____	
Telefone: _____	
Identidade: _____	
Órgão Emissor: _____	

Fonte: Vitor Rosa, 2021.

Esse receituário foi impresso e distribuído no município de Taquara, no Rio da Grande do Sul, sendo indicado para a realização do “tratamento precoce” contra a COVID-19. O Conselho Regional de Medicina do Rio Grande do Sul, ao tomar ciência dessa prática, iniciou uma investigação para apurar a situação e reforçou que uma receita médica não pode ser padronizada: “[..] O médico deve prescrever o tratamento após o exame físico do paciente. As pessoas são indivíduos diferentes, há de se considerar indicações e contraindicações. Há uma série de problemas que estamos apurando” (ROSA, 2021, n./p.). Na oportunidade, esse mesmo Conselho suscitou que haveria indícios de que essa ação tenha sido apoiada por empresas e colocou em evidência sua irregularidade, pois isso representaria uma “prática mercantilista da profissão” (ROSA, 2021, n./p.).

A cidade de São Mamede, na Paraíba, cujo prefeito é médico, também adotou a prática não de distribuir receituários médicos para a população, mas de distribuir o “kit Covid-19” propriamente dito, conforme imagem abaixo:

Figura 3 – Kit COVID-19 da Prefeitura de São Mamede – PB



Fonte: Umberto Jefferson, 2020¹².

A imagem acima sinaliza para a adoção do “kit COVID-19” para uma população de cerca de 8 mil habitantes da cidade de São Mamede, na Paraíba. Esse “kit” era entregue a pessoas com suspeita ou confirmação de infecção pela COVID-19 (G1, 2020). Inclusive, é importante pontuar que São Mamede, com uma população de 7.682 habitantes, registrou 34 óbitos ao longo da pandemia, tendo uma das maiores taxas de mortalidade por COVID-19 do estado da Paraíba, pois igual ou superior a 431 (GOVERNO DA PARAÍBA, 2022).

Atrelado ao não-saber político do presidente, estava um certo “saber médico” que juntos operavam um exercício de poder capaz de fissurar o corpo por dentro, pois as consequências do consumo da cloroquina, agora também como “tratamento precoce”,

¹² Para mais informações, confira: <https://g1.globo.com/google/amp/pb/paraiba/noticia/2020/05/19/prefeitura-na-paraiba-oferece-kit-covid-19-com-hidroxicloroquina-para-pacientes-com-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 15 maio 2022.

podem gerar arritmia cardíaca, sangramentos, inflamação do fígado, hepatite medicamentosa, encefalite, confusão mental etc.

O depoimento de um infectado que tomou cloroquina e ivermectina, dentre outras medicações como “tratamento precoce”, sinalizam sobre o impacto desses remédios dentro do corpo do doente: “A primeira semana foi horrível. Eu não sei se foi efeito dos remédios, mas ao mesmo tempo em que estava com dor no peito, estava com muita dor nos rins. Comecei a tomar muita água pra ver se a dor diminuía” (BATISTA; WATANABE, 2021, n./p.). Quando esse sujeito interrompeu o uso dos remédios as dores passaram. Contudo, outro infectado acabou morrendo e sua irmã, que é médica e pediu, sem sucesso, para ele não usar as medicações, relatou que ele reclamava antes de ser internado: “Eu sinto o coração bater na boca” (BATISTA; WATANABE, 2021, n./p.).

A certificação do “milagre” defendido pelo presidente “Messias” não demorou a ser confirmado por ele pouco tempo depois, mesmo que a custa de informações falsas. Em 10 de junho de 2021, o presidente Bolsonaro veio a público e, apoiado em um relatório que se sabe falso de um relator do Tribunal de Contas da União (TCU) que afirma ter acontecido uma supernotificação dos números de mortos pela COVID-19 no Brasil, disse:

O tratamento inicial dá certo e **fui um dos raros chefes de Estado que apostou nisso**. O **milagre**, com toda a certeza, depois de termos, uma vez, apurado esses números aqui, pelo menor número de mortes por milhão de habitantes é o tratamento inicial, é o remédio da malária e do piolho. **Não tem outra explicação** (CORREIO BRAZILIENSE, 2021, n./p., **grifos nossos**).

O próprio Tribunal de Contas desmentiu que esse relatório existisse, mesmo assim o “presidente messiânico” insistiu em questionar a quantidade de mortes por COVID-19 como forma de reafirmar o “milagre” da cloroquina (e da ivermectina) promovido por ele, já que foi um dos poucos líderes mundiais que apoiou a medida, como o mesmo afirmou.

A respeito dessa questão de uma possível supernotificação de casos de COVID-19 no Brasil, minha vivência da pandemia e dos meus familiares e amigos apontam em outro sentido. Os primeiros meses, após o primeiro caso ser confirmado no Brasil, foram repletos de pessoas que não conseguiam fazer o teste, apesar de apresentarem

vários sintomas. Isso ocorreu porque simplesmente não haviam testes suficientes para testar todas as pessoas. Meu primo estava com vários sintomas, como dor de cabeça, diarreia, febre e tosse, por mais de três dias. Ao ir ao médico em um posto de saúde, ele recomendou o isolamento social e prescreveu medicações para os sintomas, mas o avisou que não daria para testá-lo por ausência de testes.

Para além da ausência de testes, outra situação que ocorria era a de testes que davam falso-negativos. A mãe da esposa do meu tio faleceu em razão da Covid-19, mas apesar de ter feito dois teste nos dias iniciais de sintomas, ambos deram negativos, o que a fazia sempre retornar para casa. Um último teste após o décimo dia veio confirmar a infecção por Covid-19. Após quase 30 dias intubada, ela morreu.

Esses relatos de ausência de teste para a Covid-19 nos serviços públicos e privados de saúde, sobretudo, nos primeiros meses da pandemia, bem como testes falso-negativos eram comuns.

A cloroquina é um remédio indicado para tratamento de casos de malária que é um protozoário, enquanto a COVID-19 é uma doença viral. No Brasil, o uso da cloroquina em casos graves da COVID-19 passou a ser discutido em março de 2020, pois foi nesse momento que o Ministério da Saúde sinalizou para um protocolo de tratamento com essa medicação¹³. No final das contas, o estímulo à utilização da cloroquina como tratamento no Brasil mascarava o exercício do poder das práticas de Estado no sentido da não realização do isolamento social e da retomada aos postos de trabalho de todas as pessoas.

Em fevereiro de 2020, a OMS passou a promover o ensaio “Solidarity” que avalia a utilização de medicações para o tratamento da COVID-19. No mencionado mês e ano, um fórum da OMS recomendou a avaliação da hidroxicloroquina como tratamento da doença pandêmica (SOLIDARITY, 2021).

A difusão de informações não validadas cientificamente sobre o uso combinado da hidroxicloroquina ou cloroquina junto a outras medicações acompanhou a realização dos estudos da OMS. Ao passo que a OMS promovia suas pesquisas para avaliar essa droga para o tratamento contra a COVID-19, as pessoas faziam de si mesmas “cobaias” em seu próprio experimento que no caso do Brasil era estimulado pelo presidente do país.

¹³ Sobre a cronologia científica da cloroquina e sua utilização no Brasil para tratar a COVID-19, confira: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/05/24/Qual-a-cronologia-cient%C3%ADfica-da-cloroquina-na-pandemia>. Acesso em: 13 maio 2022.

Em março de 2020, a OMS realizou um estudo randomizado em pacientes internados para avaliar os efeitos da hidroxicloroquina na mortalidade hospitalar. Nessa pesquisa foi observado que não houve benefício aparente se o paciente estava recebendo ventilação ou não, descartando qualquer benefício material do regime de uso da hidroxicloroquina em pacientes hospitalizados (SOLIDARITY, 2021).

De acordo com Cancian (2020), a partir de maio de 2020, os técnicos que faziam parte de um comitê desenvolvido para assessorar o Ministério da Saúde em decisões sobre a COVID-19 passaram a alertar o governo sobre o risco de ficar com estoques parados da medicação cloroquina. Ainda segundo Cancian, no começo de julho de 2020, o governo federal acumulava cerca de 4.019.500 comprimidos de cloroquina e já havia distribuído cerca de 4.374.000 comprimidos.

Mesmo sem eficácia comprovada contra a COVID-19, no período de 23 de março de 2021, data da posse do Ministro da Saúde, Marcelo Queiroga, até 6 de maio de 2021, o Ministério da Saúde distribuiu pelo menos 127 mil comprimidos de hidroxicloroquina, mesmo ainda sem comprovação científica da sua eficácia para o tratamento da COVID-19 (CNN, 2021a).

Em 17 de junho de 2020, a OMS anuncia que os estudos do “Solidarity” interromperam a utilização da hidroxicloroquina do seu grupo de tratamento, na medida em que essa medicação não revelou ser cientificamente eficaz contra a COVID-19. A hidroxicloroquina não se mostrou capaz de reduzir a mortalidade de pacientes internados, portanto, a OMS deixou de recomendar a referida medicação como tratamento contra a COVID-19 (OMS, 2020).

Como podemos notar desde março de 2020, a hidroxicloroquina não revelou benefícios concretos no tratamento da COVID-19, contudo o presidente Bolsonaro não deixou de influenciar as pessoas a fazerem uso dessa medicação.

Em abril de 2020, o presidente Bolsonaro demitiu o médico nomeado como ministro da saúde, Luiz Henrique Mandetta, por discordar sobre a utilização da cloroquina. O ministro, ciente que a medicação ainda estava sendo avaliada pela OMS e não era recomendada para o tratamento da COVID-19, perdeu seu cargo por não assumir a sugestão do presidente de que o ministério da saúde deveria sugerir a cloroquina como tratamento. No final de março de 2020, Mandetta declarou:

O Palácio do Planalto passou a ser frequentado por médicos bolsonaristas. (...) Ele [Bolsonaro] queria no seu entorno pessoas que dissessem aquilo que ele queria escutar. (...) Nunca na cabeça dele houve a preocupação de propor a cloroquina como um caminho de saúde. A preocupação dele era sempre: **‘Vamos dar esse remédio porque, com essa caixinha de cloroquina na mão, os trabalhadores voltarão à ativa, voltarão a produzir’.** (...) **O projeto dele para o combate à pandemia é dizer que o governo tem o remédio e quem tomar o remédio vai ficar bem. Só vai morrer quem ia morrer de qualquer maneira** (BRUM, 2021, n./p., **grifos nossos**).

Podemos destacar o posicionamento do então ministro da saúde no sentido de que o presidente Bolsonaro agia deliberadamente buscando sustentar a cloroquina como uma medicação apta a tratar a COVID-19 como forma de fazer com que as pessoas voltassem plenamente as suas atividades laborais, de modo que isso assumiu a dimensão de um projeto (de morte) da população precarizada. De medicação sem base científica alguma para o tratamento da COVID-19, percebemos como o saber médico pode ser cooptado pelo saber político, personificado na figura do presidente Bolsonaro, para atender seus interesses mais obscuros.

Torna-se importante evidenciar também como o presidente Bolsonaro estava determinado a por em ação seu plano, inclusive ao ponto de demitir o ministro da saúde do seu governo por não estar disposto a atender seus interesses. No esforço de alinhar toda sua gestão e as instituições de Estado a se curvar diante do seu “projeto”, uma “guerra” foi declarada na qual o presidente estava completamente comprometido em destruir seus “inimigos”, mesmo que esses estivessem compondo seu próprio governo.

O presidente Bolsonaro no intuito de eliminar completamente a possibilidade de responsabilização de suas decisões, inclusive no que concerne ao estímulo da cloroquina, emitiu a medida provisória nº 966/2020, em 14 de maio de 2020, que dispunha acerca da responsabilização de agentes públicos por ação e omissão em atos que versarem sobre a pandemia.

A partir dessa medida, agentes públicos, como o próprio Bolsonaro, somente poderiam ser responsabilizados, em âmbitos civil e administrativo, quando o ato administrativo tiver sido praticado com dolo ou erro grosseiro, contra o direito à vida, à saúde ou ao meio ambiente equilibrado, com alto grau de negligência, imprudência ou imperícia, conforme consta na medida:

Art. 1º Os agentes públicos somente poderão ser responsabilizados nas esferas civil e administrativa se agirem ou se omitirem com **dolo ou erro grosseiro** pela prática de atos relacionados, direta ou indiretamente, com as medidas de: I - enfrentamento da emergência de saúde pública decorrente da pandemia da covid-19; e II - combate aos efeitos econômicos e sociais decorrentes da pandemia da covid-19. [...] Art. 2º Para fins do disposto nesta Medida Provisória, considera-se erro grosseiro o erro manifesto, evidente e inescusável praticado com **culpa grave**, caracterizado por ação ou omissão com **elevado grau de negligência, imprudência ou imperícia** (MEDIDA PROVISÓRIA N. 966, 2020, n./p., **grifos nossos**).

No intuito de estabelecer limites à medida provisória estabelecida por Bolsonaro, o STF foi acionado pela Rede de Sustentabilidade a partir da medida cautelar na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 6421 para tratar sobre a matéria. Desse modo, o ministro relator Roberto Barroso desenvolveu as seguintes teses:

I - Configura erro grosseiro o ato administrativo que ensejar violação ao direito à vida, à saúde, ao meio ambiente equilibrado ou impactos adversos à economia, por inobservância: (i) de normas e critérios científicos e técnicos; ou (ii) dos princípios constitucionais da precaução e da prevenção; II - A autoridade a quem compete decidir deve exigir que as opiniões técnicas em que baseará sua decisão tratem expressamente: (i) das normas e critérios científicos e técnicos aplicáveis à matéria, tal como estabelecidos por organizações e entidades internacional e nacionalmente reconhecidas; e (ii) da observância dos princípios constitucionais da precaução e da prevenção, sob pena de se tornarem corresponsáveis por eventuais violações a direitos (BARROSO, 2020, n./p.).

O discurso jurídico produzido em sede de ADI foi no sentido de que todo gestor público deve agir a partir “de normas e critérios científicos e técnicos”, além de retomar a importância de se observar os princípios constitucionais da precaução e da prevenção, não podendo ter sua responsabilidade relativizada quando não agir de tal modo.

A partir desta decisão do STF podemos observar como o discurso jurídico está em harmonia com o discurso médico da OMS e atua no sentido de tentar conformar as práticas de Estado bolsonaristas ao recomendado pelo saber médico. Contudo, as práticas de Estado de direito realizadas pelo presidente Bolsonaro atuam no campo social a partir dos seus próprios critérios.

Mais de um ano depois, em 7 de maio de 2021, o então presidente Jair Bolsonaro continuou defendendo o uso da Cloroquina, inclusive como forma de “tratamento

precoces” contra a COVID-19, sem qualquer fundamento científico que servisse de respaldo para atestar a eficácia dessa medicação (ABECH, 2021).

O ex-Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta, afirmou ainda que o presidente Bolsonaro havia recebido aconselhamento para buscar alterar a bula da Cloroquina para que se fizesse constar sua indicação para o tratamento da COVID-19 (CNN BRASIL, 2021b).

Essa “prática de Estado” de orientar o uso dessas medicações levou, desde o início de março de 2020, a um processo de aumento de preços dessas medicações e desabastecimento nas farmácias. Registrou-se ainda muita dificuldade de acesso a essas medicações de pacientes com lúpus e outras doenças autoimunes que já usavam essas medicações (CANCIAN, 2020).

Em julho de 2020, o exército brasileiro acabou pagando 167% acima do preço de mercado pelo principal insumo da cloroquina sob a motivação de “produzir mais esperança para corações aflitos”. Ainda nesse mesmo mês, o ministro do STF, Gilmar Mendes, nomeou a reação do governo federal à pandemia como genocídio: “Não podemos mais tolerar essa situação que se passa no Ministério da Saúde. (...) É preciso dizer isso de maneira muito clara: o Exército está se associando a esse genocídio, não é razoável. É preciso por fim a isso” (BRUM, 2021, n./p.).

Em agosto de 2020 foi publicado em um periódico científico internacional, denominado *Clinical Microbiology and Infection*, uma pesquisa feita a partir de 29 estudos sobre o uso dessas medicações. Constatou-se que a hidroxicloroquina não ajuda a reduzir a mortalidade em casos de COVID-19 e, se combinada com o antibiótico azitromicina, pode elevar a mortalidade em até 27% (VITORIO, 2020).

Em um país tomado pela doença, a morte sussurra nos ouvidos da população que clamava por um “milagre” produzido pelo seu “líder messiânico”, mesmo quando o discurso médico, personificado na figura da OMS, atestava ausência de base científica para o uso da cloroquina.

Se a questão da segurança se proliferou durante a modernidade e os Estados nações souberam estrategicamente fazer uso do medo e da insegurança das populações em suas gestões, agora é o momento em que a doença instalou explosivos nos diques que represavam o estabelecimento da ordem forjada.

Como podemos ler essa situação na qual um presidente de um país recomenda o uso de um remédio sem eficácia científica comprovada e tantas pessoas o seguem, em desacordo com os discursos médico e jurídico postos como oficiais?

Freud (2011), em “Psicologia das massas e análise do eu”, contribui com a nossa discussão ao sinalizar a relação de identificação entre a massa e seu líder que evoca sempre à horda primitiva que se articula ao redor de um super pai ou, nos termos já trabalhados aqui, de um pastor que tem a função de guiar a conduta de todos os seus filhos ou do seu rebanho.

Freud (2011) nos sinaliza que se nos identificamos tanto com esse líder é porque ele remete ao nosso objeto paterno primeiro; é porque fazemos um movimento de regressão de substituir esse nosso objeto originário através de uma conexão libidinal, inserindo o objeto dentro do Eu. A partir disso, não cansamos de tentar localizar em outros sujeitos, que não são objetos dos nossos instintos sexuais, traços em comum que sejam fortes o suficiente para gerar uma nova conexão parcial e, por sua vez, dar início a uma nova ligação.

Assim, passamos a vida buscando por pessoas que possam nos proteger tal qual nosso pai, por exemplo, projetamos isso na professora em sala de aula, no pastor da igreja, no gerente do trabalho, no prefeito da cidade, no governador do Estado e no presidente do país. Nos atiramos nessa busca para saciar nossa vontade de fuga do abandono estrutural diante da desordem e do terror existencial que a realidade expressa.

No caso da pandemia, enfrentar uma doença que, sobretudo, no primeiro ano de contágio era pouco conhecida nos coloca de frente com nossos medos mais recônditos e pode nos fazer seguir condutas de modo acrítico e voluntário, como é o caso do estímulo ao uso da cloroquina pelo presidente Bolsonaro. Afinal, é próprio da massa não questionar, ser absolutamente influenciável, bem como se comportar de forma impulsiva e excitável (FREUD, 2011).

Sendo a massa completamente influenciável, não há porque fixar parâmetros do que seja verdadeiro e do que seja falso, pois sob o impulso libidinal das palavras do seu líder ou pastor, a conduta automática da massa em seguir o que foi orientado funciona como uma forma de corresponder à expectativa daquele pai, pois qual filho, diante dos seus irmãos, não sente a necessidade de agradar e buscar mais aceitação do pai?

Na busca por satisfazer essa necessidade de aceitação, guiada pelo sentimento de abandono e pelo medo da morte diante da doença pandêmica, a massa age de modo

pouco ou sem qualquer reflexão, como no caso do mandado de segurança n. 25.024, no qual a família de uma pessoa, com 75 anos de idade e com várias comorbidades, internada no Rio de Janeiro com um quadro de pneumonia e sintomas de COVID-19 impetrou mandado contra o ministro da saúde para que o paciente tivesse acesso o quanto antes ao tratamento com a medicação cloroquina.

De acordo com os autos, a médica negou o pedido da família para realizar o tratamento do paciente com cloroquina. Consta ainda no mandado de segurança que a vida do paciente estava sendo colocada em risco por questões meramente burocráticas, das quais os protocolos de pesquisa para uso da cloroquina era o maior impeditivo (STJ, 2020). Vemos aqui como a própria ciência é lida como um entrave por esse agrupamento familiar diante da necessidade de acessar a medicação “salvadora” estimulada pelo presidente Bolsonaro.

Ainda sobre o mandado de segurança n. 26.024, segundo a ministra do Superior Tribunal de Justiça (STJ), Assusete Magalhães, o mandado não especificava qual ato de efeito concreto do ministro da saúde estava agredindo direito líquido e certo do sujeito possivelmente infectado. Conforme a ministra que negou provimento e extinguiu o mandado de segurança sem resolução de mérito, não foi levado ao processo qualquer laudo ou receita médica indicando ao paciente o uso da cloroquina, bem como não havia qualquer evidência de que a médica que atendia o paciente deixou de prescrever a medicação por influência direta do ministro da saúde (STJ, 2020).

Logo, no movimento de instituir uma medicação como capaz de reinstaurar a “normalidade” e a “ordem” retirada pela pandemia, portanto, de se produzir uma verdade, mesmo que manipulada, sobre a doença, sobre o tratamento da doença, os efeitos de verdade ou de poder diante dos usos políticos do saber médico são devastadores ao ponto de uma família inteira acreditar, sem qualquer evidência científica sólida, que deve recorrer ao judiciário para fazer valer um direito que entende inquestionável, líquido e certo do paciente de ter acesso a um dado tratamento, mesmo que a morte ou uma vida com sequelas em razão do uso do remédio seja uma consequência colocada como possível pela ciência.

Assim, vemos como nesse processo judicial diferentes discursos de verdade são postos em conflito e agenciam estratégias diversas sobre o modo que desejamos ser governados. As pessoas acabam funcionando no jogo judiciário como porta-vozes dos regimes de verdade do nosso tempo presente e, portanto, o processo judicial acaba

sendo um campo aberto de forças em disputas entre si que servem, sobretudo, como uma sintomatologia do nosso modo vida contemporâneo e dos discursos que nos atravessam.

A ideologia econômica de funcionalidade do corpo e da sua leitura como corpo em que cada vontade e força deve ser extraída ao máximo se sobressai diante de valores que deveriam ser fundamentais para a nossa sociedade, como é o caso da vida e da saúde. Estarmos numa sociedade que “não pode parar a economia”, mesmo que ao custo de centenas de milhares de vidas humanas, nos sinaliza para o lugar que o capital e a propriedade privada assumiram como pano de fundo das nossas sociabilidades.

É, por isso, que defendemos que os direitos humanos jamais poderão provocar mudanças efetivas na nossa sociedade sem que aqueles que encabeçam a luta por esses direitos também estejam comprometidos com uma posição nítida anticapitalista. Logo, não basta lutar por direitos humanos, é preciso assumir uma posição irredutivelmente crítica quanto ao capitalismo como ideologia que condiciona nossos modos de governar a nós mesmos e aos outros no mundo, sobretudo, porque é ele que nos faz desejar nos tornar objeto e objetificar o outro.

A aceitação irrestrita e inquestionada da indicação de Bolsonaro sobre o uso da cloroquina aponta ainda na direção da fabricação de notícias falsas, pois essas têm acompanhado o presidente Bolsonaro desde o período eleitoral, até mesmo recentemente quando indicou o consumo (precoce) da cloroquina sem base científica, e a adesão gerada em parcela da população brasileira remete a essa relação de falta comum ao triângulo edipiano, a essa relação entre papai-mamãe-filhinho.

Se nos apegamos ao bolsonarismo e as suas orientações sobre o consumo da cloroquina é porque entendemos muito pouco sobre nossos medos mais primitivos. O estímulo ao uso da cloroquina funciona como uma invenção de um Estado paranoico que age tal qual um “vampiro” sugando e levando a morte parte da sua própria população tida como “fraca” (SÉMELIN, 2009).

É próprio da massa não saber lidar com sentimentos primitivos, pois tudo que ela reconhece é absurdamente simples e pura exaltação, portanto, não há espaço para qualquer dúvida ou coisas incertas, daí que qualquer suspeita, seja ela sobre uma medicação que poderia talvez ser útil para tratar uma doença incontrollada ou um sujeito que codifica a suspeita em seu corpo, se torna a mais indiscutível verdade (FREUD, 2011).

Tememos tudo que não podemos controlar e frente a frente com o incontrolável estremecemos diante da batida ansiosa dos nossos corações que desejam a pouca bondade e maior força possível de uma autoridade capaz de estabilizar de qualquer forma que seja a vida (FREUD, 2011), não importa que o preço a ser pago seja com a violência das “práticas de Estado de direito” sobre o corpo que deveria ter seu direito de continuar vivo sendo garantido, pois a qualidade principal que a massa requer do seu líder é a fortaleza:

O que [a massa] exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores. No fundo, inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição (FREUD, 2011, p. 27).

Não é à toa que observamos como a coletividade no Brasil, sobretudo, de uma certa elite e empresários de grandes corporações que influenciam diretamente os rumos do país, apesar de se dizer como amante do “progresso” e do “novo”, sempre recorre aos mesmos subsídios, principalmente subsídios raciais, para tentar manter seu *status quo* e se perpetuar no domínio simbólico e material do que seja o verdadeiro cidadão brasileiro, ou seja, o dito cidadão de bem que está imerso no conservadorismo e na tradição, de modo que o “progresso” e o “novo” são sempre representados por uma roupagem que, apesar de apontar na direção de signos modernos, escondem intenções radicadas em uma política que nunca se faz definitivamente “nova”, pois na sua essência há os fantasmas dos grandes traumas não revisitados e não reelaborados da história desse país.

O bolsonarismo fez uso da cloroquina como uma ferramenta política, sem base científica, em desacordo com os discursos médico e jurídico, no sentido de promover o objetivo de levar a população brasileira a adquirir por conta própria uma imunização coletiva, aceitando e naturalizando a morte de milhares de pessoas, sob a motivação de manter o mercado funcionando.

O capital com a sua hipertrofia da produção assume um fluxo de funcionamento que se dá através de uma aceleração que pretende não cessar, nunca (HUR, 2020). Sob o manto de uma falsa liberdade e de sua busca constante, na qual cada um pode ser seu “próprio patrão”, os brasileiros têm aderido à ideologia que apregoa a redução de direitos humanos, em prol da possibilidade de “gerirem” os rumos das suas próprias

vidas, confundidas inteiramente com um “negócio a se fazer” ou uma “grande oportunidade a se abraçar”.

Nesse sentido, Foucault (2008) nos sinaliza para a compreensão do neoliberalismo como sendo uma forma específica de construção da subjetividade humana e de um sujeito que incorpora a mentalidade de “empresário de si mesmo”. Enquanto tal, esses sujeitos teriam por principal projeto de vida o investimento perpétuo em si mesmo, em seu capital humano, de modo a expandi-lo o máximo possível. O (neo)liberalismo:

[...] trata-se de desdobrar o modelo econômico, o modelo oferta e procura, o modelo investimento-custo-lucro, para dele fazer um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família (FOUCAULT, 2008, p. 332).

Foucault (2008) nos ajuda a notar que o neoliberalismo se instalou sobremaneira em todos os espaços da experiência humana e também nos fenômenos sociais, o que se deu principalmente por intermédio de condutas econômicas que passaram a assumir uma racionalidade própria que tem por fim a consolidação de cálculos de interesse. Essa racionalidade foi agenciada ao ponto de servir como norte para as “práticas de Estado” brasileiras no trato da pandemia da COVID-19.

Entendemos que as consequências ou efeitos da eugenia-neoliberalismo, assumido como política de Estado ou personificado nas “práticas de Estado”, são danosos à consolidação de qualquer modelo democrático que preze pelo respeito aos direitos humanos, na medida em que reduz a consciência cidadã em torna da experiência de reivindicação de direitos humanos e despotencializa a exuberância da vida, antes leva a processos intensos de exclusão social, relativa (através de dinâmicas propícias ao adoecimento de populações) e/ou absoluta (da morte de “sujeitos sobranes” que não são lidos como úteis ao capitalismo).

Em países colonizados e de capitalismo tardio, como o Brasil, “consumidor” se consolidou como conteúdo central do que entendemos por “cidadão” e atirou a todos em um contexto de precariedade: consumir coisas, consumir direitos, consumir subjetividades, consumir corpos, consumir cloroquina, portanto, consumir os outros e a si próprio. “Não basta erigir instituições adequadas num contexto de segregação

exacerbada, nem adquirir competência ou ganhar respeitabilidade, se o direito de cidadania é fundamentalmente contestado, frágil e revogável” (MBEMBE, 2018, p. 59).

Ser consumidor se cristalizou como a nova realidade da cidadania, mas isso não é novidade, afinal esse foi o diagnóstico de Santos (2007) ao refletir sobre a sociedade brasileira das décadas de sessenta, setenta e oitenta. Cidadão não, mas sim um consumidor insatisfeito. Consumimos a tudo que nos seja apontado pelo nosso “super pai” como capaz de nos salvar, inclusive uma medicação como a cloroquina sem evidência científica de poder ser utilizada contra a COVID-19, mesmo que o preço a ser pago por isso seja nossas próprias vidas.

Se Santos (2007) já verificou que na segunda metade do século XX a cidadania no Brasil era uma figura basicamente inexistente, chegamos nesse começo de século XXI e nos deparamos com uma pandemia que acentuou esse cenário.

No deserto da democracia, ser cidadão é uma miragem que buscamos como sendo o último refúgio para nos salvarmos. Só nos sentimos efetivamente cidadãos quando conseguimos de fato consumir: consumir, sobretudo, formas de proteção, proteção agora posta em termos de biopolítica (MBEMBE, 2018). Contudo, para os “incluídos” ou o “Outro” o “último refúgio” de sobrevivência esconde a fronteira que os coloca definitivamente na morte: em qualquer democracia, a morte é o fim da cidadania.

4.2 O FIM DA CIDADANIA DIANTE DOS USOS POLÍTICOS DAS MEDIDAS NÃO FARMACOLÓGICAS? (II)

Nesta seção refletiremos sobre as práticas de Estado no sentido de desestimular a realização de medidas não farmacológicas pela população, ou seja, aquelas medidas que carregadas de um viés preventivo poderiam reduzir o contágio do vírus, segundo o discurso médico, como: o distanciamento social, o isolamento domiciliar e o uso de máscaras, dentre outras.

Ao abrirmos esse capítulo apresentamos o posicionamento da OMS, em 25 de março de 2020, no sentido de que os governos deveriam estimular as pessoas a ficarem em isolamento e a não abrirem escolas e comércios como medida de redução do contágio da COVID-19. Catorze dias antes, em 11 de março de 2020, altamente preocupada com a enorme disseminação do vírus pelo mundo e os alarmantes níveis de

inação de alguns governos, a OMS veio à público caracterizar o episódio da doença como uma pandemia (OMS, 2020).

Nesse momento, o discurso médico da OMS é de que todos os dias os países devem mobilizar “medidas urgentes e agressivas”, para prevenir infecções, salvar vidas e minimizar as consequências da pandemia. “Todos os países estão ainda em tempo de mudar o curso desta pandemia” caso se dediquem a “detectar, testar, tratar, isolar, rastrear e mobilizar sua população em resposta” (OMS, 2020, n./p.).

Em 23 março de 2020, a OMS lança uma campanha internacional de conscientização intitulada “Pegue a mensagem e elimine o coronavírus”, na qual convocava todas as pessoas do mundo a cuidarem da sua saúde através de medidas não farmacológicas: ensinando a maneira adequada de lavar as mãos e de espirrar, além da importância de evitar tocar no rosto, de manter a distância física pertinente e utilizar máscaras (OMS, 2020).

A OMS (2020, n./p.) declarou ainda que:

Máscaras são essenciais para reduzir a transmissão e salvar vidas. O uso de máscaras bem-adaptadas deve fazer parte de uma estratégia abrangente de "**Faça tudo!**", que inclui manter o distanciamento físico, evitar ambientes fechados e lotados onde há contato direto entre as pessoas, garantir uma boa ventilação de espaços internos, limpar as mãos regularmente e cobrir-se ao espirrar ou tossir com um tecido ou o interior do cotovelo. Dependendo do tipo de máscaras, elas podem ser usadas tanto para proteger pessoas saudáveis quanto para evitar mais transmissão, ou para ambos.

Para lidar com a pandemia, o Congresso Nacional instituiu a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, que dispõe sobre as medidas para enfrentar a situação de emergência na saúde pública decorrente do coronavírus. Essa Lei (2020, n./p.) prevê o seguinte:

Para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional de que trata esta Lei, as autoridades poderão adotar, no âmbito de suas competências, entre outras, as seguintes medidas: (Redação dada pela Lei nº 14.035, de 2020) I - isolamento; II - quarentena; III - determinação de realização compulsória de: a) exames médicos; [...] III-A – uso obrigatório de máscaras de proteção individual; [...].

Art. 3º-A. É obrigatório manter boca e nariz cobertos por máscara de proteção individual, conforme a legislação sanitária e na forma de regulamentação estabelecida pelo Poder Executivo federal, para

circulação em espaços públicos e privados acessíveis ao público, em vias públicas e em transportes públicos coletivos, bem como em: [...] III - estabelecimentos comerciais e industriais, templos religiosos, estabelecimentos de ensino e demais locais fechados em que haja reunião de pessoas. [...].

Art. 3º-B. Os estabelecimentos em funcionamento durante a pandemia da Covid-19 são obrigados a fornecer gratuitamente a seus funcionários e colaboradores máscaras de proteção individual, ainda que de fabricação artesanal, sem prejuízo de outros equipamentos de proteção individual estabelecidos pelas normas de segurança e saúde do trabalho. [...].§ 5º Os órgãos, entidades e estabelecimentos a que se refere este artigo deverão afixar cartazes informativos sobre a forma de uso correto de máscaras e o número máximo de pessoas permitidas ao mesmo tempo dentro do estabelecimento, nos termos de regulamento. [...].

Art. 3º-F. É obrigatório o uso de máscaras de proteção individual nos estabelecimentos prisionais e nos estabelecimentos de cumprimento de medidas socioeducativas [...].

Tão logo essa Lei foi decretada pelo Congresso e encaminhada para sanção do presidente, Bolsonaro tentou vetar o artigo 3º-A que previa o uso de máscaras em locais públicos e privados e em espaços fechados. Após ter publicado seus vetos, tentou voltar atrás e vetar os artigos 3º-B, parágrafo 5º e 3º-F.

Acionado para se posicionar a respeito em sede da ADPF nº 714, o relator ministro Gilmar Mendes estabeleceu:

Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. 2. Veto presidencial em projeto de lei que determinava a utilização de máscaras em locais fechados. 3. Novo veto, após sanção parcial, contra dispositivo anteriormente sancionado, que determinava a utilização de máscaras em presídios. 4. Admissibilidade de ADPF contra veto por inconstitucionalidade. 5. Impossibilidade de arrependimento ao veto. 6. Precedentes. 7. Medida cautelar deferida em parte para suspender os novos vetos trazidos na “republicação” veiculada no Diário Oficial da União de 6 de julho de 2020, a fim de que seja restabelecida a plena vigência normativa do § 5º do art. 3º-B e do art. 3º-F da Lei 13.979/2020, na redação conferida pela Lei 14.019, de 2 de julho de 2020. 8. Medida cautelar referendada pelo Plenário. 9. Apreciação, pelo Congresso Nacional, da Mensagem de Veto 25, com superação do veto ao art. 3º-A da Lei 13.979/2020. Perda superveniente de objeto. 10. Arguição de descumprimento de preceito fundamental parcialmente conhecida e, na parte conhecida, julgada procedente para restabelecer a plena vigência normativa do § 5º do art. 3º-B e do art. 3º-F da Lei 13.979/2020, na redação conferida pela Lei 14.019, de 2 de julho de 2020 (STF – ADPF 714, Relator Min. Gilmar Mendes, Julgado em 17/02/2021, Data da publicação: 25/02/2021).

O discurso jurídico produzido pelo STF, na contramão do discurso econômico de Bolsonaro, veio, portanto, agir no intuito de regular as práticas do presidente, viabilizando as medidas de: uso de máscaras em locais públicos e privados e em presídios, bem como a fixação de cartazes informativos sobre o modo correto de usar máscara.

Mesmo diante do discurso jurídico reiterando o discurso médico pelo uso das máscaras em espaços públicos e privados, o discurso econômico de Bolsonaro foi adquirindo amplitude e bastante adesão. O processo judicial n. 0716249-78.2021.8.07.0001 que tramitou na 22ª Vara Cível de Brasília, do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT), serve de exemplo dessa situação, pois tratou de uma ação iniciada pelo Condomínio do Edifício Life Resort & Service que multou um dos condôminos por desrespeitar uma norma condominial que estabeleceu a proibição da circulação sem máscara nas áreas em comuns do prédio.

Na decisão judicial que consta do processo indicado anteriormente, o juiz aponta que foram juntadas provas de que o condômino multado foi advertido pessoalmente da proibição e, posteriormente, recebeu uma notificação acerca da multa que foi aplicada por não usar a máscara em áreas comuns do edifício. O juiz ainda afirmou que:

[...] configura verdadeiro truísmo que ninguém pode se achar acima da lei, e que, para viver em coletividade, precisa o ser humano se curvar a regras de convivência geral e de recíproca tolerância, abrindo mão, em certa medida, de comportamentos meramente individualistas ou descolados daqueles exigíveis de toda a comunidade com a qual se relaciona (TJDFT, PROCESSO n. 0716249-78.2021.8.07.0001, Brasília, 21 mar. 2022, n./p.).

Observamos a força das ideias contratualistas ainda hoje no Direito na decisão do juiz exposta acima. Em razão do avanço do contágio da doença, o uso de máscaras foi reivindicado pelo discurso médico como uma medida de controle da COVID-19. Diante do medo da morte, notamos como o discurso jurídico se apropriou de uma recomendação e a tornou uma exigência mesma da lei, independente da vontade do sujeito.

A imposição do uso de máscaras por esse poderoso leviatã, em tempos não-pandêmicos soariam como inadmissível, mas em um contexto de pandemia assume a condição de demonstração da força coercitiva do Estado em proteger e garantir a segurança da coletividade contra aqueles sujeitos que por “egoísmo” vierem a por em

risco a sobrevivência dos demais. Assim sendo, esse monstro leviatã faz com que todos se curvem diante do poder da sua lei, mesmo que para isso seja necessário fixar multas ou determinar prisões, afinal, seu “jus puniendi” está sempre passível de ser acionado e exercitado.

Na decisão judicial que estamos comentando notamos como o discurso jurídico atua controlando e vigiando, seja na figura do condomínio ao aplicar a multa ao condômino que não usava máscaras, seja na decisão do juiz que retificou a punição, fazendo do corpo tomado pelo coronavírus, um corpo que aciona o dispositivo securitário do Estado. Desse modo, notamos como o discurso jurídico está alinhado com o discurso médico, que por sua vez estão nitidamente em conflito com o discurso econômico bolsonarista, gerando como efeito de poder o uso compulsório de máscaras para o sujeito multado e para os demais.

O que decisões judiciais desse calibre não conseguiram e não conseguem impedir é a influência do discurso econômico bolsonarista na vida de muitas pessoas que optam por seguir não usando máscaras, revelando a força preponderante do discurso econômico quando em atrito com os discursos médico e jurídico. Afinal, se o pastor ordena cabe somente ao rebanho obedecer, sem nunca questionar.

Mesmo com o avanço do vírus pelo Brasil, o então ministro da educação, Abraham Weintraub, lançou a campanha publicitária denominada “A vida não pode parar”, que tinha por intuito manter as datas de realização do Enem 2020. O então ministro somente concordou em adiar as provas do ENEM quando o Senado Federal aprovou um projeto nesse sentido (CPI DA PANDEMIA, 2021).

No relatório final da CPI da Pandemia, consta ainda que:

[...] Abraham Weintraub explorou o orçamento público como um instrumento de chantagem e de pressão pelo retorno às aulas. Em seu perfil no Twitter, o então ministro anunciou que as universidades que estivessem dando aulas receberiam mais recursos e seriam premiadas, além de acusar os governadores de terem parado o Brasil e paralisado as aulas nas instituições privadas de ensino. Existem elementos, portanto, de que o então ministro Abraham Weintraub adotou a mesma postura irresponsável do Presidente da República, desestimulando as medidas não farmacológicas de prevenção ao contágio e estimulando o retorno das atividades econômicas e educacionais, em benefício da tese da imunidade de rebanho pela via da contaminação (CPI DA PANDEMIA, 2021, p. 52).

Segundo o relatório final produzido pela CPI da Pandemia (2021) não restam dúvidas de que tanto o presidente Bolsonaro quanto aqueles que estavam em seu redor agiram deliberadamente no sentido de conduzir a população em direção a uma imunização coletiva por contaminação.

Inclusive, reiteradamente Bolsonaro atacou abertamente a postura de governadores dos estados que, em oposição as posições defendidas pelo presidente contra o isolamento social, apoiavam a utilização de medidas não farmacológicas.

Em uma reunião com um grupo de grandes empresários, em 14 de maio de 2020, o presidente Bolsonaro bradava enfaticamente que era imperioso pressionar os governadores para que os comércios fossem reabertos:

Um homem [João Dória, governador de São Paulo] está decidindo o futuro de São Paulo, decidindo o futuro da economia do Brasil. [...] Os senhores [grupo de empresários], com todo o respeito, têm que chamar o governador e jogar pesado. Jogar pesado, porque **a questão é séria, é guerra** (COLETTA; CARAM; URIBE, 2020, n./p., **grifos nossos**).

Desde o início da pandemia, a postura assumida pelo presidente foi de minimizar os efeitos da pandemia na morte da população brasileira, mesmo com o discurso da OMS enfatizando a necessidade de “medidas urgentes e agressivas” para o enfrentamento da pandemia, conflitando assim o discurso médico e o discurso econômico que está por trás das práticas do governo Bolsonaro. De fato, não temos dúvidas de que, em busca de concretizar o seu projeto de imunização coletiva da população brasileira, Bolsonaro agiu tal qual uma guerra, “limpando” do espaço social qualquer ameaça, sem qualquer receio de expressar suas intenções publicamente.

Apesar da recomendação da OMS no sentido das pessoas praticarem o isolamento social, bem como o isolamento domiciliar em casos de pessoas comprovadamente infectadas, as ações bolsonaristas orientavam a população em sentido contrário, o que deu vazão para comportamentos de pessoas no mesmo sentido. A juíza Margot Cristina Agostini teve que julgar uma liminar no processo judicial n. Proc. nº 5000428-82.2020.8.21.0082/RS, da Vara Judicial da Comarca de Arvorezinha, no Rio Grande do Sul, na qual uma pessoa diagnosticada com COVID-19 não estava se mantendo em isolamento domiciliar pelos 14 dias recomendado pelos médicos.

De acordo com o Ministério Público no processo mencionado, a pessoa infectada pela doença, mesmo após testar positivo para COVID-19, continuou

circulando pela cidade livremente e também se recusou a assinar o termo de consentimento informado da portaria n. 356, do ministério da saúde. A juíza atuou no processo deferindo a liminar no sentido de que a pessoa com a doença se mantenha em isolamento domiciliar por 14 dias e, caso não o fizesse, deveria pagar uma multa no valor de R\$ 300,00 por cada vez que descumprisse o isolamento.

Notamos nesse processo judicial como a liberdade é formatada a partir dos jogos de força que se manifestam na ação judicial. Sobre a liberdade recaem diferentes perspectivas avaliadas pelos discursos médico, jurídico e econômico que tencionam o direito fundamental à liberdade em várias intensidades. Assim sendo, a pretexto de garantir a segurança da coletividade, o judiciário e as demais instituições de Estado atuam no controle e vigilância do corpo doente que faz funcionar o dispositivo securitário.

Temos assim um corpo circunscrito no espaço da cidade, no qual o domicílio é fronteira que opera a exclusão do doente e toma seus movimentos de sequestro, de modo que as instituições de Estado e toda a população é chamada a tarefa de vigiar e denunciar qualquer movimento inadequado, fazendo recair sobre ele uma punição.

Recai ainda sobre esse corpo uma outra limitação: a do tempo. O corpo agora deve ser mantido nessa sua “nova prisão” pelo período de 14 dias, que seria o tempo da doença, o tempo dela se desenvolver no corpo e transbordar para outros corpos. Mas o tempo da doença é também o tempo da morte, pois na medida que a infecção avança, pode também fazer com que o corpo padeça.

Da prisão como fábrica de sujeitos desviantes à casa como prisão do corpo doente, eis que agora por 14 dias o corpo se torna a maior prisão dessa subjetividade infectada. Aprisionada no próprio corpo, a subjetividade forjada pelos poderes da lei, da disciplina e da biopolítica, como no caso do processo judicial n. 5000428-82.2020.8.21.0082/RS, não sabe o que fazer com esse corpo que reage se arrastando com dificuldade para respirar pelas ruas da cidade. Ora, que espetáculo bárbaro para aqueles ditos civilizados ter que se deparar com um corpo ofegante.

Esse corpo infectado pede socorro, ele não aguenta a doença, mas também não aguenta o peso do dispositivo securitário incidindo sobre si e fazendo-o permanecer 14 dias vivendo ou morrendo em um pequeno espaço quadriculado da sua casa. O corpo que se desprende das normas impostas pelo discurso econômico para vivenciar o isolamento domiciliar é o corpo que padece da doença viral, mas também da

neutralização do capital que age também gerando um corpo que pode ser fissurado a partir do seu adoecimento mental, tornando-o ansioso e angustiado, fazendo-o estremecer e dar um grito mudo diante da vontade de prosseguir vivendo.

A subjetividade tem que lidar com o corpo infectado que é agora excluído da vida em comunidade por estar adoecido. O corpo foi treinado a vida inteira para nunca parar de ser funcional diante das engrenagens que movem a comunidade, agora esse corpo doente “deve” enfrentar a sua “inutilidade” por 14 dias isolado do mundo, sem ir ao trabalho, sem pagar dívidas, sem pegar senhas para reivindicar bens, produtos e serviços. Parece muito para esperar desse corpo-máquina, contudo é só mais uma forma do poder agir o excluindo em uma intensidade diferente.

A guerra declarada pelo presidente Bolsonaro não foi dirigida apenas contra o direito de continuar vivo desse corpo-máquina. O próprio STF se tornou alvo dos ataques do presidente. Em 5 de maio de 2021, com a quantidade de mortes aumentando, Bolsonaro declarou abertamente guerra ao STF ao ameaçar que se viesse a editar um decreto contra as medidas não farmacológicas seguidas por governadores e prefeitos que tinha por objetivo conter a transmissão da COVID-19, esse decreto seria cumprido. Segundo o presidente, para assegurar o “direito de ir e vir”, pondo fim ao suposto “lockdown”, poderia “baixar um decreto” que “não será contestado por nenhum tribunal” (TV GGN, 2021, n./p.). Essa declaração de Bolsonaro surge em um contexto em que várias de suas práticas estavam sendo controladas por decisões judiciais proferidas pelo STF.

No contexto que acabamos de descrever anteriormente da relação entre Bolsonaro e os ministros do STF, governadores e prefeitos que apoiavam medidas não farmacológicas, podemos ver como esses últimos foram tornados alvos do diapasão socioafetivo que o “Nós” direciona ao “Outro”. Na guerra declarada pelo presidente, nem mesmo as instituições responsáveis por sustentar a “democracia dos semelhantes” estão passíveis de saírem intactas.

Notamos a fragilidade da lógica amigo-inimigo que qualifica os sujeitos ora como “Nós”, ora como “Eles”. Em uma democracia marcadamente fabricada para semelhantes, a produção paranoica ficcional do “Outro” assume limites ajustáveis. “Essa alteridade que me escapa e me escandaliza é de uma estranha proximidade de mim mesmo. [...] Uma estranheza inteiramente íntima - *Unheimlichkeit*, dizia Freud -,

que nos surpreende em certos atos que não reconhecemos... mas que são nossos" (JULIEN, 1996, p. 52).

Se antes acreditávamos que somente o estrangeiro, o dissidente de gênero e de sexualidade, o sujeito empobrecido e racializado como negro, dentre outros, poderia ser esse “Outro”, notamos agora que qualquer um pode ser inserido nesse lugar de subalternização e exclusão.

Dentro do próprio grupo de “iguais” pode surgir um “Eles”, porque o “Outro” é produzido a partir do “narcisismo das pequenas diferenças” (FREUD, 2011). Diante dessa expressão, Freud (2011) quis expressar que apesar de um ser humano ser igual a todos os outros, eles tendem a tentar se diferenciar entre si recorrendo às pequenas diferenças em busca de alguma autossatisfação.

A dinâmica “Nós” e “Eles”, portanto, está envolta, assim, de um paradoxo no qual aquele sujeito a ser eleito como “inimigo” geralmente não é alguém distante, mas alguém que está bastante próximo. O inimigo é aquele contra quem é alimentada uma teia de hostilidades que podem ir desde desavenças entre parceiros juntos há anos e antipatias entre vizinhos até guerras entre países (FREUD, 2011).

Sémelin (2009), contudo, sinaliza que a crítica de Freud é geral e não leva apropriadamente em conta o contexto em que os sujeitos estão inseridos:

Com efeito, não é tanto a diferença em si que cria o conflito, mas a percepção particular dessa diferença – e sua instrumentalização – para tranquilizar um grupo de indivíduos sobre a sua identidade, numa situação em que esse grupo se sinta ameaçado. Em tempos de paz e prosperidade, essa tensão de identidade não ocorre. [...] O critério de identidade vence tudo, define tudo: esmaga o indivíduo (SÉMELIN, 2009, p. 33).

Assim sendo, quando durante o período eleitoral, Bolsonaro se dizia defensor do “cidadão de bem”, da “família”, de um patriotismo cego ao entoar “Brasil acima de tudo” e de uma crença absoluta em Deus ao completar com “Deus acima de todos”, ou seja, formulava sua identidade no “Nós”, talvez ele não imaginasse se deparar com uma pandemia para lhe colocar frente a frente com sua própria maldade e mesquinhez.

Diante de tantas mortes que poderiam ter sido evitadas, ele ainda assim se recusa a enxergar o mal que há em si mesmo, como quem diz: "não posso reconhecer esse gozo: desconhecimento oportuno, que desde sempre nos sustenta na inquisição, na

cruzada, na militância, no amor desvairado, para denunciar, em nome da boa causa, essa recusa do Outro a querer este bem que quero para ele" (JULIEN, 1996, p. 47).

Impulsionado por uma força neoliberal, Bolsonaro, seus ministros e demais apoiadores, têm suas subjetividades configuradas pela lógica de funcionar da empresa, pois:

Consumo, educação, capacitação e escolha de parceiros são configurados como práticas de investimento em si mesmo, sendo o “si mesmo” uma empresa individual; e tanto o trabalho quanto a cidadania aparecem como modos de pertencimento à (equipe da) empresa na qual se trabalha ou à nação da qual se é membro (BROWN, 2018, p. 6).

A guerra bolsonarista eugênica em curso fabrica uma noção de cidadania, e dos direitos a ela correlatos, deturpada pelas políticas neoliberais. Nesse sentido, Brown (2018) cunhou o termo “cidadania sacrificial” para se referir à devoção, ao patriotismo e a submissão servil que os sujeitos têm inculcado ao assumirem a total responsabilização e culpabilização frente aos rumos do desenvolvimento econômico da nação, de modo a sempre estarem dispostos a realizar pequenos ou grandes sacrifícios, dentre eles a perda de direitos ou mesmo a perda da própria vida, em nome do Estado e do mercado.

A eugenia e o neoliberalismo trazem um processo de erosão da democracia e de expansão de espaços não-democráticos, pois a cidadania passa a ser tolerada apenas em uma dimensão diminuta e, por vezes, inexistente. Para Brown:

[...] a redução da cidadania como investimento responsabilizado por si mesmo, por um lado, e como capital humano para a nação como empresa, por outro, significam que a cidadania é despida de voz e engajamento político substantivos, e a virtude cidadã resumida a um acomodar-se, sem queixas à vida econômica da nação (BROWN, 2018, p. 42).

Nos parece difícil sustentar um “Estado de bem-estar social” diante desse cenário, pois onde a cidadania perde espaço para a valorização do consumismo e do produtivismo, é difícil se manter qualquer projeto societário pautado no respeito e na promoção de direitos humanos que vise reduzir desigualdades sociais, econômicas e políticas.

O projeto bolsonarista de imunização coletiva representa a radicalização dos processos de objetificação do sujeito e da redução da importância política da cidadania que passível de ser barganhada completamente, insere o sujeito em uma política intensa de precarização. Em última instância, o sujeito sacrifica sua cidadania para se tornar uma “coisa”.

Diante da “subjetividade capitalista” e de um horizonte que se desenha como inatingível, nos sobra endividamento, depressão, cansaço e até mesmo morte (HUR, 2020, p. 189). Adoecimento e morte, física ou mental, são desdobramentos de uma política eugênica-neoliberal que não considera os custos de vidas humanas (e não-humanas) decorrentes de uma aceleração que não para de produzir.

O capitalismo neoliberal tem sido responsável estruturalmente pela ocorrência de incidentes virais e sua periculosidade em ascensão, marcadamente em razão de estratégias de negócios de grandes empresas agropecuárias que sob a exigência de aceleração que estabelecem, acabam buscando desenvolver uma produção intensiva de proteína animal (LARA, 2020). Desse modo:

Essas corporações estão tão preocupadas pelo benefício econômico, que aceitam como um risco rentável a geração e disseminação de novos vírus, externalizando os custos epidemiológicos de suas operações aos animais, às pessoas, aos ecossistemas locais, aos governos e, como podemos ver claramente na pandemia atual, ao próprio sistema econômico mundial (LARA, 2020, n./p.).

O coronavírus SARS-CoV-2, causador da doença denominada COVID-19, apareceu em um terminal de uma linha regional de alimentos exóticos, gerando um ciclo retroalimentar mundial de infecções a partir de Wuhan, na China (ANDERSEN; RAMBAUT; LIPKIN; HOLMES; GARRY, 2020). Esse tipo de incidente viral não ocorre de forma isolada, não tem caráter de um mero evento.

Neyrat (2009, n./p.), usa a expressão “biopolítica das catástrofes” para se referir a um processo em curso que, apesar de se manifestar sintomaticamente nesse momento, a exemplo da COVID-19, tem uma história sobre seu surgimento, como é próprio de catástrofes. Assim, a ideia de “biopolítica das catástrofes” se revela como: “[...] um modelo de gestão do risco que nunca questiona suas causas econômicas e antropológicas, precisamente a modalidade de comportamento dos governos, elites e

uma parte significativa das populações mundiais em relação com a pandemia atual” (NEYRAT, 2009, n./p.).

É no encontro entre a epidemiologia e a economia política, dentre outros vetores, que a pandemia da COVID-19 tem estabelecido seus contornos de catástrofe. Sua base é sustentada nos efeitos severos da industrialização capitalista do ciclo alimentar. Desse modo, “[...] Além das qualidades biológicas intrínsecas ao próprio coronavírus, as condições de sua propagação incluem o efeito de quatro décadas de políticas neoliberais que têm corroído dramaticamente as infraestruturas sociais que ajudam a sustentar a vida” (LARA, 2020, n./p.).

Surge, assim, a dimensão da ideologia como costura do imaginário com o real (SÉMELIN, 2009), fazendo da violência que o “Eu” máquina na sua mente em relação ao “Outro” uma materialidade apoiada em bases disciplinares e biopolítica, inclusive, por vezes, com o incentivo da própria lei.

Nesse sentido, Žižek (2009), em “Violência”, sinaliza sobre a função violenta da ideologia como não perceptível diante das investidas do capital que se apresenta como regra não questionável. É o que ocorre com o projeto anunciado pelo presidente Bolsonaro que ao por em ação a realização de uma imunidade de rebanho sobre a população brasileira, retirando de muitas pessoas o direito de continuar vivas, coloca isso em termos de não violência, como um sofrimento coletivo a ser suportado em nome da manutenção da economia.

Contudo, para o mesmo autor (2009), a violência apresenta uma face subjetiva e outra objetiva. Enquanto a primeira é notada mais corriqueiramente por se expressar em ações violentas individuais ou grupais veiculadas nas mídias sociais e notícias de jornais, a violência objetiva tende a ser aquela que constitui o “funcionamento normal” do cotidiano, é aquela violência que não se manifesta nitidamente ou melhor, que subjetiva as pessoas no sentido de não a perceberem com facilidade, pois é invisível. O que lemos como violência (subjetiva) é formatado pela violência objetiva.

Somente, assim, a eugenia e o neoliberalismo passam despercebidos como mecanismos de poder violentos borrados pela ideologia. Quando codificamos a suspeita em sujeitos empobrecidos e racializados como negros, quando tentamos imunizar toda uma sociedade por contaminação, deixando que só os “fortes” sobrevivam, quando negamos informações sobre o uso apropriado de máscaras, quando barramos o uso de máscaras em presídios ou fazemos reuniões públicas e estimulamos as pessoas a não

seguirem medidas não farmacológicas importantes, dentre outras situações, estamos assumindo uma posição ideológica de mundo responsável por eliminar certos sujeitos, negando-lhe o substrato necessário para permanecer vivo.

Diante do risco ao direito de continuar existindo, o poder pode funcionar de modo que alguns sujeitos não vejam escapatória. Mas é próprio do poder operar circularmente, então se ele captura e sujeita os indivíduos, ele também pode ser espaço para práticas de liberdade. Inserido na precariedade, o sujeito pode tentar subverter o mundo que lhe é apresentado como “natural” e “estático”.

Ciente de que por força dos poderes que atravessam a modernidade, atribuindo materialmente ao governo um lugar de gestão da vida que esvazia e corrompe termos como ser humano, direitos humanos e direitos à vida, fazendo da lei um espaço performativo por excelência, no qual o poder opera se apropriando e criando vácuos normativos, nos interessa questionar a possibilidade de reivindicação de direitos, sobretudo, do direito à vida (do Outro).

Para tatear esse debate recorreremos à cena seguinte: em 29 de maio de 2021, a COVID-19 já tinha sido responsável pela morte de mais de 450 mil brasileiros e brasileiras e naquele momento a pandemia estava se agravando. Nesse episódio, movimentos convocaram manifestações presenciais em aproximadamente 110 cidades contra a forma que o governo Bolsonaro estava conduzindo a população durante a pandemia. As pessoas saíram as ruas tentando seguir medidas básicas, como o uso de máscaras, álcool em gel e um certo distanciamento. Em entrevista a um jornal, João Rodrigues, líder do MST, declarou: “A grande contradição para a esquerda é como fazer atos de impacto e ao mesmo tempo manter o isolamento social. Não é um tema simples. Temos que ter muita cautela. Tem uma militância querendo ir para a rua, muita gente indignada”¹⁴.

É difícil imaginar como essas pessoas tiveram coragem de sair nas ruas em manifestação, expondo suas vidas ao risco de contaminação e morte em razão da COVID-19. Me parece que o risco de por a própria vida em questão resultou da visão do intolerável dessas pessoas frente a como suas condutas estavam sendo conduzidas. A expressão “grande contradição” levantada pelo líder do MST nos soa realmente apropriada, pois diante da precarização das formas de vida, arriscar a própria vida para

¹⁴ A respeito dessa manifestação, confira: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/05/28/Como-a-oposi%C3%A7%C3%A3o-justifica-protesto-antigoverno-na-pandemia>. Acesso em: 24 jun. 2022.

reivindicar o direito a continuar existindo torna-se uma atitude política realmente subversiva.

Observamos, então, como essas pessoas que participaram das manifestações, alvos por excelência de terem suas vidas ou os seus direitos (à vida) suspensos, usaram esses próprios termos na luta contra a exclusão ou como maneira de reivindicação de direitos, tornando termos que antes estavam estabilizados, operáveis na base da contradição. Em meio a regras determinando isolamento domiciliar e distanciamento social, as práticas de Estado que estavam reduzindo indiscriminadamente a vida de parcela da população, sair nas ruas reclamando uma certa gestão de ilegalismos que reconheça o direito de viver de todos e todas consiste numa ilegalidade flagrante que questiona a lei sobre seus enquadramentos, caracterizando assim uma política que é pautada antes de mais nada em uma contradição performativa (BUTLER; SPIVAK, 2007, 2007).

Quando pessoas cujas vidas estão sendo descartadas reclamam pelo direito à vida ou em tantos outros casos em que sujeitos precarizados socialmente reivindicam direitos básicos, o que se é evidenciado como contradição são os formalismos da lei e seus termos que se pretendem universais e essenciais. Portanto, a contradição performativa funciona na articulação entre comportamentos e reivindicações de direitos e o texto de lei que está positivado, de modo que uma mudança política radical pode começar a surgir a partir do exercício dos direitos humanos observados como uma performance que se desenvolve em jogo com o texto da lei, sem se resumir a este (BUTLER; SPIVAK, 2007, 2007).

Acreditamos que assim poderemos destacar as limitações dos próprios direitos humanos e dos seus termos correlatos que não tornam “inteligíveis” o direito de continuar vivo, abrangido pelo direito à vida, de sujeitos dissidentes, viabilizando que indígenas, mulheres, LGBTI+, sujeitos racializados como negros, idosos com comorbidades etc., possam demandar novos usos desses direitos que possam incluir outras perspectivas de “humanos” que anteriormente não eram enquadradas enquanto tal nas suas definições.

Assim sendo, as práticas de Estado de direito comprometidas com uma política eugênica-neoliberal não favoreceram durante a pandemia a vida de toda a população brasileira, antes promoveu uma guerra declarada às instituições democráticas e aqueles sujeitos enquadrados como “grupos de risco” na medida em que aceitou e naturalizou

suas mortes para realizar o projeto bolsonarista de imunização coletiva pela contaminação do vírus da COVID-19, dando fim a cidadania do “Outro” e tornando impossível a concretização do seu direito à vida.

O Brasil, ao longo da pandemia, se tornou um território fértil para a experimentação de práticas de Estado de direito que suspenderam os direitos mais básicos e revelaram a face mais obscura da biopolítica que “fez morrer” vidas e tornou a cidadania do “Outro” um valor impraticável.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir não, fazer gritar os direitos humanos da diferença. Concluir é uma tarefa própria daquilo que acaba. Em se tratando de uma tese, acabar não é algo possível, pois finalizar o texto é abrir as portas de um novo mundo que se apresenta e que começamos a desvendar.

Mas o que fazer quando o novo é tudo que tentamos evitar? Lembro de estar chegando na universidade para uma reunião do grupo de estudo quando escuto um grito intenso e repetitivo de um homem que teve a perna pressionada contra o asfalto por sua moto que um carro a atingiu no trânsito. Ele gritava porque nada o mais bastava.

Gritar é, portanto, algo que nosso corpo faz quando falar, gesticular ou chorar não é suficiente, logo, a gente grita quando somos infligidos por algo que nosso corpo não aguenta e não consegue expressar de outro modo. Essa tese grita diante do atrito que a identidade ou semelhança faz para apagar por completo a diferença (no Direito).

Desde Platão até hoje ficcionamos um mundo operado em termos de identidade, do igual, do semelhante, ao custo de rechaçar do pensamento qualquer ideia embrionária da diferença. Nesse simulacro de mundo constituído a partir de aparências e supostas essências (de objetos, de direitos, de declarações, de pessoas etc.), o Outro não tem espaço e nem tempo para habitar.

Destituído das esferas do possível, o Outro é apagado da experiência do tempo. Nesse simulacro do real, toda e qualquer novidade remete sempre ao idêntico, ao igual e ao mesmo. Incapaz de afastar de si esse espelho móvel com o qual o “Nós” imagina, vê e constrói o mundo, nos vemos fadados a vivenciar a “eterna novidade do novo”, como em um “inferno do igual” a atingir todos os aspectos das nossas vidas e a nos conduzir a processos de autodestruição (HAN, 2022).

Nos tornamos uma sociedade do prazer ou do *curtir* em que qualquer experiência que envolva a dor nos gera uma vontade de fuga ou distanciamento por nos desestabilizar. Em um mundo com uma fonte infindável de identidade, o gozo advém de um eterno voltar a si mesmo, enquanto a diferença, que poderia nos colocar em contato com a verdadeira autenticidade, personifica o desprazer e nos faz qualificar o Outro como inimigo a ser expulso ao preço da nossa segurança narcísica (HAN, 2022).

Os horrores promovidos com as duas guerras cuja Europa foi o epicentro, nos fez ficcionar com um mundo da identidade onde tudo pode ser reivindicado em termos de direitos humanos. Nesse delírio, produzimos uma noção de direitos humanos cujo

poder dessa ficção essencializa e universaliza uma ideia de “homem” que não transborda para além do homem branco cisheterossexual europeu dito civilizado.

A modernidade e os poderes da lei, da disciplina e da biopolítica que a atravessam adquirem com as práticas de Estado de direito mais uma forma de prosseguir fantasiando com um mundo da identidade, o que tende a ser acentuado com um vírus pandêmico.

No Brasil, um país marcado pelo colonialismo e por um capitalismo periférico, é possível se deparar com esse “tipo ideal” de “homem” que não caminha sobre nosso solo, é possível ainda enxergar uma população inteira inserida na precariedade e prestes a ser capturada e tornada o “Outro”, nos empurrando em diferentes intensidades de descarte do vivo.

Desse modo, a eugenia no Brasil incide diretamente sobre as políticas públicas, as reformas sociais e requer um esforço de modificação em busca do melhoramento da raça e constituição de “tipos eugênicos ideais”. Esse seria o caminho para construção de uma sociedade civilizada, ordenada, pura, sadia, normal e formada por “tipos superiores”.

Por estar tão arraigada na história do nosso país, a eugenia pode se expressar nas “práticas de Estado” em diferentes situações, desde a produção de uma decisão judicial e construções legislativas à educação escolar e familiar dos sujeitos, bem como aos cuidados com a saúde física e mental. Entendemos ainda que a eugenia é a raiz de toda discussão (neo)liberal, logo é estruturante em ações do mercado que tendem a transformar pessoas em coisas. Sob o império do neoliberalismo e da modernidade, em uma sociedade marcada pelo colonialismo, a eugenia pode ser responsável pela fabricação de corpos fissurados e passíveis de serem descartados, porque construídos socialmente como impuros, anormais, inferiores e não civilizados.

Defendemos que as práticas de Estado durante a pandemia que deveriam ser pautadas na observância indiscriminada do respeito ao direito fundamental à vida na direção da sua plena eficácia no campo social e jurídico, têm sido orientadas por ações ideológicas e econômicas baseadas numa racionalidade delirante, que diante do saber constituído sobre quem seriam os sujeitos enquadrados como “grupos de risco”, operam poderes e discursos que normalizam suas mortes.

Um exemplo disso são os comentários feitos pelo presidente Jair Bolsonaro quando questionado sobre as suas práticas de governo em relação a pandemia e ao alto

número de mortes: em 20 de abril de 2020, “Eu não sou coveiro, tá certo?”; em 28 de abril de 2020, “E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”; em 19 de maio de 2020, “Toma quem quiser, que não quiser, não toma. Quem é de direita toma cloroquina. Quem é de esquerda toma Tubaína”; em 10 de novembro, “Tem que acabar esse negócio [de distanciamento social]. Lamento os mortos, todos vamos morrer um dia. Não adianta fugir disso, fugir da realidade, tem que deixar de ser um país de maricas”, dentre outras¹⁵.

As falas do presidente acabam refletindo de modo claro a expressão de questões históricas e sociais que marcaram a sociedade brasileira e suas instituições, como é o caso da misógina, da homofobia e dos usos políticos da ciência, expondo a face mais cruel e exacerbada de uma política de afetos – nitidamente não positivada na letra da lei, mas que funciona em um fluxo para aquém da lei – que acaba por, no atual contexto da pandemia, atingindo, sobretudo, aqueles sujeitos cuja vidas não são passíveis de serem enlutadas, pois acabam sendo inseridas numa dimensão de precariedade intensa cujo etiquetamento como “grupo de risco” tornam suas mortes toleráveis e até aceitas com certa naturalidade. Esse enquadramento torna até então as mais de 677 mil mortes de COVID-19, no Brasil, somente estatísticas, vidas contabilizadas, sem rostos e não contemplados por uma política capaz de afirmar a vida.

Ocorre que, a despeito da situação limite que vivenciamos em razão da pandemia, em última instância, a noção de Estado de direito tem sido utilizada no Brasil como uma performance em que a lei à luz de uma razão instrumental que supostamente a quer afirmar neutra e objetiva, esconde sua face obscura que, em nome da manutenção da ordem e de uma missão civilizatória, promove uma leitura negativa e econômica dos direitos humanos em face da avaliação diferencial das vidas humanas (e não-humanas) precarizadas no espaço simbólico e material brasileiro.

Os usos políticos da cloroquina e das medidas não farmacológicas pelas práticas de Estado de direito são um reflexo de como o poder disciplinar e a biopolítica atuam no espaço social em uma instância anterior aos saberes médico e jurídico, sendo costuradas pela governamentalidade que dita à gestão diferencial d(o direito) à vida.

Notamos, portanto, o caráter performático e diminuto da ficção Estado de direito e dos direitos humanos, bem como a profundidade da fissura sobre o que entendemos por “ser humano” sob o paradigma moderno-eugênico, pois despossuído de qualquer

¹⁵ Para mais detalhes, veja: www.terra.com.br. Acesso em: 27 jan. 2021.

universalidade e/ou essencialidade, antes produto de uma sociabilidade que atribui a certos corpos tal condição a partir de um enquadramento que funciona sob os binômios saúde-doença, forte-fraco, superior-inferior e puro-impuro.

As práticas de Estado de direito bolsonaristas durante a pandemia representam, então, uma violação ao direito humano à vida no sentido de que o próprio Estado através das suas ações agrediu diretamente o direito de parte da população de não ser morta, de não ser deixada morrer e, conseqüentemente, o direito de ser mantida em vida.

Sob a promoção de uma “limpeza social” de sujeitos considerados “indesejáveis” e “descartáveis”, porque “fracos”, logo, aqueles tidos como “grupos de risco”, podemos concluir pela proposição lógica de que: se a vida é o direito mais importante da nossa ordem jurídica e serve para estruturar a realização dos demais direitos humanos, os quais são fundamentais para viabilizar uma cidadania plena, então diante dos fluxos eugênicos e neoliberais nos deparamos com o fim da cidadania no Brasil.

Estamos em guerra! Nasci na guerra, cresci na guerra e esta tese é meu experimento-barricada. Não temo declarar guerra às “luzes” que produziram meu corpo e o moldaram de maneira homogênea para reivindicar direitos humanos que nunca me alcançam, antes esse projeto moderno me coloca como “incluído” para melhor me excluir.

Se Roberto Romano (2002), em seu texto “Ciência para justiça e equidade”, tinha razão ao dizer que a ética fala de como uma determinada coletividade age e se forma social e historicamente, o que em um contexto de Estado democrático de direito representa a apropriação dos valores éticos que devem ser selecionados para guiar a conduta do sujeito e da coletividade no sentido de construção do debate social em um movimento retroalimentar entre ética e Estado democrático de direito; então, a realização dos direitos humanos, em razão das especificidades históricas e sociais brasileiras, nas quais os corpos vulneráveis são inseridos em diferentes intensidades de precariedade, requer assumir a **não-desumanização** como seu **fundamento** ético-político, pois somente reconhecendo que a presença do colonialismo influência nos nossos modos de ver, sentir, tocar e pensar o mundo e o outro, poderemos de fato instituir um modo outro de caminhar.

Não podemos nos limitar a tomar a lei pela sua mera forma, na medida em que o que nela está disposto são mandamentos gerais (ou específicos) que se querem

programáticos, ou seja, passíveis de serem concretizados no futuro. Materialmente, bem sabemos que nem todos são visto como sujeitos de direito ou do direito à vida, pois a humanidade está passível de ser atribuída ou negada ao outro. Por isso, tomamos a não-desumanização como um fundamento ético-político material que pode informar os modos de reivindicação e realização dos direitos humanos da diferença.

Tomar a não-desumanização como fundamento dos direitos humanos da diferença requer a consciência de que somos sujeitos constituídos com a tendência de negar humanidade e direitos ao outro, de torná-lo constantemente passível de ser coisificado e, portanto, alvo de diferentes intensidades de investidas violentas. Na nossa relação com o outro, não-desumanizar é a ação de estar ciente que podemos desumanizar outra pessoa mesmo sem nos darmos conta, porque se trata de algo inculcado, logo, todos podem reproduzir atos desumanos; é também estar sempre disposto ao diálogo e ao exercício de voltar ao humano ou de atribuir humanidade, mesmo diante dos piores erros.

Se reivindicamos o lugar de fundamento dos direitos humanos da diferença à não-desumanização é porque nenhum outro valor ou direito pode ser realizado, na esteira da tese de Bobbio (2008) de que o desafio político do nosso tempo não é tanto justificar os direitos humanos, mas defendê-los. A não-desumanização é, portanto, uma condição operacional para a concretização material e simbólica, bem como para a proteção dos direitos humanos da diferença.

Portanto, longe de assumir a posição de convidar qualquer pessoa a realizar a tarefa caridosa de lançar sombras, portanto, de tentar ajudar e proteger um corpo subalternizado a reivindicar seu direito à vida, marca tão característica do projeto “civilizador” e “humanitário” típico da colonialidade e da modernidade e que tão bem fez incidir uma violência moral sem precedentes sobre o mesmo (MBEMBE, 2018), convido a cada leitor e leitora deste texto a abrir a caixa de pandora e deixar a vã esperança sair, bem como a questionar a si sobre as potências do seu corpo e a realizar a reivindicação dos direitos humanos através dos seus próprios processos de contrariedade performativa na direção de um modo outro de ser governado e de governar a si mesmo.

Através do mosaico dessas experimentações acredito ser possível construir um uma compreensão de direitos humanos da diferença apta a perverter termos como “ser humano”, “universalidade de direitos”, “igualdade” e “liberdade”, fazendo do fim da

cidadania no Brasil um movimento de retomada para a construção de uma história na qual não tenhamos medo de desejar viver novamente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer, o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGÊNCIA SENADO. **Pesquisas apontam que 400 mil mortes poderiam ser evitadas; governistas questionam**. 24 jun. 2021. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/06/24/pesquisas-apontam-que-400-mil-mortes-poderiam-ser-evitadas-governistas-questionam>. Acesso em: 03 maio 2022.

ALVES, Marco Antônio Sousa. Pandemia como laboratório de poder. **(Des)troços: Revista de Pensamento Radical**, V. 1, n. 1. Belo Horizonte, jul./dez. 2020

AMAKU *et al.* **Modelling the impact of delaying vaccination against SARS-CoV-2 assuming unlimited vaccine supply**. 2021. Disponível em: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.02.22.21252189v1.full>. Acesso em: 1 jul. 2022.

ARAÚJO, Fátima. **Paraíba, imprensa e vida**. João Pessoa: A União, 1986.

AVELINO, Nilo. Governamentalidade e arqueologia em Michel Foucault. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 74, 2010, n.p.

BALIBAR, Étienne. **Citoyen sujet et autres essais de anthropologie philosophique**. Paris: PUF, 2011.

BALIBAR, Étienne. **Le frontiere della democrazia**. Roma: Manifestolibri, 1993.

BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira; RODRIGUES, José Welhington Cavalcante; RIBEIRO, Luziana Ramalho. **Eugenizando a família, gerindo a pobreza: um não-dito sobre pais que assassinam filhos gays**. In.: Eugenia e Direitos Humanos. Org. Luziana Ribeiro, Fábio Araújo, Maria Vieira e Ana Aurino. João Pessoa: Ideia, 2021, p. 16-31.

BARDIN, Laurence. **Análise do discurso**. Lisboa: Ed. 70, 1995.

BARRETO, Lima. **O cemitério dos vivos**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1993.

BARRETO, Tobias. **Sobre uma nova intuição do direito**. 1881. Disponível em: <http://textosdefilosofia brasileira.blogspot.com/2009/05/sobre-uma-nova-intuicao-do-direito-1881.html>. Acesso em 05 maio 2022.

BATISTA, Everton Lopes; WATANABE, Phillippe. Médicos e pacientes relatam efeitos colaterais graves do chamado ‘tratamento precoce’ contra Covid. **Folha de S. Paulo**, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/01/medicos-e-pacientes-relatam-efeitos-colaterais-graves-do-chamado-tratamento-precoce-contracovid.shtml>. Acesso em: 14 maio 2022.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BELCHIOR. **A palo seco**. 2002. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/belchior/44448/>. Acesso em: 04 maio 2022.

BOBBIO, Norberto. A interpretação das leis e a razão de Estado. **DESC – Direito, Economia e Sociedade Contemporânea**, V. 2, n. 1. Campinas, jan./jun. 2019.

- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. (trad.) Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.
- BONAVIDES, Paulo. **Do Estado liberal ao Estado social**. 8. ed. São Paulo, Malheiros, 2007.
- BRITO, Ricardo. **Bolsonaro diz que a imunidade de rebanho está salvando Brasil da Covid**. 2022. Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/bolsonaro-diz-que-imunidade/>. Acesso em: 29 jun. 2022.
- BRUM, Eliane. Pesquisa revela que Bolsonaro executou uma “estratégia institucional de propagação do coronavírus”. **El País**, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-21/pesquisa-revela-que-bolsonaro-executou-uma-estrategia-institucional-de-propagacao-do-virus.html>. Acesso em: 2 jul. 2022.
- BUARQUE, Chico. **Mulheres de Atenas**. 1976. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/chico-buarque/mulheres-de-atenas.html>. Acesso em: 18 maio 2022.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. É possível levar uma vida boa em uma vida ruim? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, V. 2, N. 33. São Paulo, 2018.
- BUTLER, Judith. **Marcos de guerra**: llas vidas lloradas. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. Quando a economia se torna o berro agonizante dos eugenistas. Entrevista Juan Dominguez e Rafael Zen. **Le Monde**, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/quando-a-economia-se-torna-o-berro-agonizante-dos-eugenistas/>. Acesso em: 25 fev. 2022.
- CAMATI, Odair. Uma análise da razão de Estado em Michel Foucault a partir do curso Segurança, Território e População. **Intuitio**, v. 8, n. 1. Porto Alegre, jun. 2015, p. 171-184.
- CAMPELLO, Ricardo Urquiza. **Faces e interfaces de um dispositivo tecnopenal**: o monitoramento eletrônico de presos e presas no Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CANDIOTTO, Cesar. **A dignidade da luta política**: incursões pela filosofia de Michel Foucault. 1. ed. Porto Alegre: Editora Educs, 2020.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

CLAVERO, Bartolomé. **Estado de Direito, direitos coletivos e presença indígena na América**. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (orgs.). *O Estado de Direito: história, teoria, crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COLETTA, Ricardo Della; CARAM, Bernardo; URIBE, Gustavo. **É guerra, em que jogar pesado com governadores diz Bolsonaro a empresários**. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/05/e-guerra-tem-que-jogar-pesado-com-governadores-diz-bolsonaro-a-empresarios.shtml>. Acesso em: 3 jul. 2022.

CORDEIRO, Iasmim Madeiro. **Violação à razoável duração do processo e à demarcação das terras indígenas: uma análise do acesso à justiça à luz da Convenção Americana de Direitos Humanos**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Programa de Pós-Graduação Em Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

CORREIA BRAZILIENSE. **Bolsonaro insiste em “relatório” do TCU e cita “milagre da cloroquina”**. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/06/4930446-bolsonaro-insiste-em-relatorio-do-tcu-e-cita-milagre-da-cloroquina.html>. Acesso em: 14 maio 2022.

COUTO, Pablo Florentino Fróes. Violência de gênero e a autonomia reprodutiva da mulher na CF/1988: o caso da esterilização judicial compulsória de Janaína sob a análise do discurso crítico. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 6, n. 1. Dez. 2019, p. 111-139.

CRAGNOLINI, Mônica. Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze. **Educação & Sociedade**, v. 26, n. 93, Campinas, 2005.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. 1996. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4908216/mod_folder/content/0/%5BGilles_Deleuze%2C_Claire_Parnet%5D_Abeced_rio%28z-lib.org%29.pdf?forcedownload=1. Acesso em: 19 abr. 2021.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. Trad. de Peter Pál Pelbart. In.: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. Sobre o capitalismo e o desejo. In.: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. David Lapoujade (org.), trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Mistério de Ariadne segundo Nietzsche**. In: DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pélbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1972.

DIWAN, Pietra. **Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

DOMINGUES, Octavio. Saúde, hygiene e eugenia. **Boletim de Eugenia**, 2. ed., 18 jun. 1930.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUNCAN, Zélia. **Catedral**. 1994. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/zelia-duncan/73/>. Acesso em: 08 maio 2022.

DUNKER, Christian. Freud explica Bolsonaro na pandemia com o conceito de pulsão de morte. **Folha de São Paulo**, 20 mar. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/03/freud-explica-bolsonaro-na-pandemia-com-conceito-de-pulsao-de-morte.shtml>. Acesso em: 18 mar. 2022.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador II**. Formação do Estado e Civilização. Volume II. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. V. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ÉPOCA NEGÓCIOS. Suecos criam microchip que permite ter passaporte vacinal sob a pele. **G1**, 23 dez. 2021. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2021/12/suecos-criam-microchip-que-permite-ter-passaporte-vacinal-sob-pele.html>. Acesso em: 20 abr. 2022.

ESPANCA, Florbela. **Livro das mágoas**. Portugal: Bertrand, 1978. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000093.pdf>. Acesso em: 05 maio 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FONTES, Virgínia. **Brasil e o capital-imperialismo**: teoria e história. 2. ed. Rio de Janeiro: EPSJV/ Editora UFRJ, 2010.

FONTES, Virgínia. **O Brasil e o capital-imperialismo**. Teoria e história. Rio de Janeiro: EPSJV/Fiocruz e Editora UFRJ, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A vida dos homens infames**. In.: FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber. Org. Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lucia A. Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber. Org. Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lucia A. Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 *apud* CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France, 1979-1980. Trad. de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4. ed. Org. e Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. 1984. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/sujeitopoder.pdf>. Acesso em: 05 maio 2022.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1975-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2013/10/freud-obras-completas-vol-18-1930-1936.pdf>. Acesso em: 06 maio 2022.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOVERNO DA PARAÍBA. **Painel de monitoramento**. 2022. Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/diretas/saude/coronavirus/dados-epidemiologicos-covid>. Acesso em: 26 jul. 2022.

G1. **Bolsonaro, a imunidade de rebanho e o caso Covaxin**. 2021a. Disponível em: <https://especiais.g1.globo.com/politica/cpi-da-covid/2021/bolsonaro-cpi-da-covid-imunidade-de-rebanho-caso-covaxin/>. Acesso em: 29 jun. 2022.

G1. **Governo ‘optou por favorecer a livre circulação do coronavírus’, aponta estudo entregue à CPI da Covid**. 2021b. Disponível em: https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/06/07/governo-optou-por-favorecer-a-livre-circulacao-do-coronavirus-aponta-estudo-entregue-a-cpi-da-covid.ghml?_ga=2.84112785.963192412.1656524796-5b4ba193-7cd3-63fe-0c28-06053e9755ab. Acesso em: 29 jun. 2022.

G1. **Prefeitura na Paraíba oferece ‘kit Covid-19’ com remédios a pacientes com suspeita de contágio pelo coronavírus**. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/google/amp/pb/paraiba/noticia/2020/05/19/prefeitura-na-paraiba-oferece-kit-covid-19-com-hidroxiclороquina-para-pacientes-com-coronavirus.ghml>. Acesso em: 15 maio 2022.

GAUDÊNCIO, Edmundo de Oliveira. **Sociologia da maldade & maldade da sociologia**: arqueologia do bandido. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

GUALTIERI, Regina Cândida Ellero. Educar para regenerar e selecionar: convergências entre os ideários eugênicos e educacionais no Brasil. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.13, n.25, p.91-110, 2008.

HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País**, 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 20 abr. 2022.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje**. Trad. de Lucas Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

HECKSHER, Marcos Dantas. **Mortalidade por covid-19 e queda do emprego no Brasil e no mundo**. 2021. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/10877#:~:text=Com%20base%20em%20da dos%20de,de%202019%20e%20de%202020>. Acesso em: 1 jul. 2022.

HILST, Hilda. **A obscena senhora D**. São Paulo: Globo, 2001.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). PNAD Educação 2019: Mais da metade das pessoas de 25 anos ou mais não completaram o ensino médio. **Agência IBGE Notícias**, 2020. Disponível em: <http://agenciadenoticias.ibge.gov.br/>. Acesso em: 11 mar. 2021.

JULIEN, Phillipe. **O estranho gozo do próximo**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

KASTRUP, Virgínia. **Flutuações da atenção no processo de criação**. 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecanomade.com/2016/08/arquivo-para-download-flutuacoes-da.html>. Acesso em: 08 maio 2022.

KERN, Gustavo da Silva. Biopoder, biopolítica e o discurso eugenista produzido no Brasil. In.: XXVIII Simpósio Nacional de História. **Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios**, Florianópolis, 27-31 jul. 2015.

KUO, Lily; LI, Lyric; CHIANG, Vic; Wu, Pei-Lin. Robôs vigiam confinamento por covid de milhões de pessoas em Xangai; veja vídeo. **Estadão**, 15 abr. 2022. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/internacional/robos-vigiam-confinamento-de-milhoes-em-xangai-veja-o-video/>. Acesso em: 20 abr. 2022.

LACERDA, Caroline Dutra; CHAIMOVICH, Hernan. O que é imunidade de rebanho e quais as implicações? **Jornal da USP**, 2020. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/o-que-e-imunidade-de-rebanho-e-quais-as-implicacoes/>. Acesso em: 1 jul. 2022.

LAPOUJADE, David. O corpo que não aguenta mais. **Revista Polichinelo**, 2011, p. 81-90.

LAURO, Rafael. Foucault – sociedade disciplinar. **Razão Inadequada**, 24 maio 2017. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2017/05/24/foucault-sociedade-disciplinar/#:~:text=Foucault%20cria%20a%20ideia%20de,para%20impotentes%20do%20que%20modernas>. Acesso em: 23 mar. 2022.

LINDNER, Julia. 'Quem é de direita toma cloroquina, quem é de esquerda, Tubaina', diz Bolsonaro sobre liberação. **Estadão**, 2020. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,quem-e-de-direita-toma-cloroquina-quem-e-de-esquerda-tubaina-diz-bolsonaro-sobre-liberacao,70003308307>. Acesso em: 14 maio 2022.

LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1978.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Trad. de Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LYRA, Rubens Pinto. **Teoria política e realidade brasileira**. Campina Grande: Eduepb, 2017.

MARCONDES FILHO, C. Paixão, erotismo e comunicação: contribuições de um filósofo maldito, Georges Bataille. **Hypnos**, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008.

MARIMON, Alessandra. **A irracionalidade poética de Manoel de Barros**. 2016. Disponível em: <https://ecoa.org.br/a-irracionalidade-poetica-de-manoel-de-barros/>. Acesso em 04 maio 2022.

MARINHO, Cristiane Maria. **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência**: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. 252 f. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. **A medicalização da raça**. Médicos, educadores e discurso eugênico. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

MATOSO, Filipe; GOMES, Pedro Henrique. Bolsonaro diz que contaminação é mais eficaz que vacina contra Covid; especialistas contestam. **G1**, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/06/17/bolsonaro-diz-que-contaminacao-e-mais-eficaz-que-vacina-estrategia-pode-levar-a-morte-diz-sanitarista.ghtml>. Acesso em: 29 jun. 2022.

MATURANA, Humberto. **Conversações matrísticas e patriarcais**. In.: MATURANA, Humberto; VERDEN-ZOLLER, Gerda. Amor y juego – fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia. Chile: Jalisco, 1993.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2007.

MBEMBE, Achille. **Brutalisme**. França: La Découverte, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MONBAÇA, Jota. Isto não é uma apresentação. In.: RIZZI, Nina. **A duração do deserto**. São Paulo: Patuá, 2014.

MONBAÇA, Jota. **Rumo a uma Redistribuição Desobediente de Gênero e Anticolonial da Violência**. 2016. Disponível em: <https://issuu.com>. Acesso em: 24 nov. 2021.

NEGRI, Antonio. **Job**: la fuerza del esclavo. Buenos Aires: Paidós, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiadamente humano**: um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2017. Disponível em: <https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-humano-demasiado-humano-I.pdf>. Acesso em: 06 maio 2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Linha do tempo de resposta a COVID-19**. 2020. Disponível em: <https://www.who.int/es/news/item/29-06-2020-covidtimeline>. Acesso em: 2 jul. 2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 25 March 2020**. 2020. Disponível em: <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---25-march-2020>. Acesso em: 2 jul. 2022.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica e brutalismo em chave estratégica. **Revista INTERthesis**, v. 17. Florianópolis, jan./dez. 2020, p. 01-10.

PRECIADO, Paul. Aprendiendo del vírus. In.: AMADEO, Pablo. **Sopa de Wuhan**: pensamento contemporâneo em tiempos de pandemias. ASPO, 2020, p. 163-185.

PRECIADO, Paul. **Testo junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RABENHORST, Eduardo. **O que são direitos humanos?** 2014. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/01/01_rabenhorst_oqs_dh.pdf. Acesso em: 05 maio 2022.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 120. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

RIBEIRO, Luziana Ramalho. “... **O que não tem Governo...**” **Estudo sobre Linchamentos**. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

RIBEIRO, Luziana Ramalho. Introdução. In.: **A invenção do corpo moldável**: ou como dispensar os “incluídos”. Org. Luziana Ramalho Ribeiro. João Pessoa: Editora UFPB, 2013.

RIOS NETO, Antônio Sales. A agonia de uma civilização forjada no patriarcado. **Outras Palavras**, 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/terraeantropoceno/agonia-de-uma-civilizacao-forjada-no-patriarcado/>. Acesso em: 19 fev. 2022.

RIOS NETO, Antônio Sales. Crise ambiental e a biopolítica do desacoplamento. **Outras Palavras**, 2020. Disponível em: <http://outraspalavras.net>. Acesso em: 20 mar. 2021.

RODRIGUES, José Welhington Cavalcante. “**O que foi que esse menino fez meu Deus**”: reflexões sobre linchamentos na Região Metropolitana de Fortaleza (2010-2018). 216 f. 2020. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

ROMANO, Roberto. Ciência para justiça e equidade. **Saúde e Sociedade**, v. 11, n. 1, 2002, p. 53-66.

ROUVROY, Antoinette. **Surveillance numerique et libertes fondamentales**. In.: WEB-DEBAT (partie 3). Publicado por Jean-Marc Desmet - MED-ICS. D., 12 jul. 2020. 1 vídeo (23:16 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7x1IV27bv8s>. Acesso em: 05 maio 2022.

SANTOS *et al.* **Impacto das decisões das autoridades públicas na vida e na morte da população: covid-19 no Brasil**. 2021. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/2590/version/2739>. Acesso em: 1 jul. 2022.

SANTOS, Anna Paula Batista dos Santos. **Pobreza, raça e gênero: famílias de detentas em João Pessoa/PB**. 2020. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 8. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

SECRETARIAS ESTADUAIS DE SAÚDE. **Painel coronavírus**. 2022. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 22 maio 2022.

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e Destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SENADO FEDERAL. **Relatório final da CPI da Pandemia**. Atualizado em 26 out. 2021. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/comissoes/mnas?codcol=2441&tp=4>. Acesso em: 1 jul. 2022.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 9. ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 1993.

SILVA, Júlio César Alves da. **Para a melhoria da raça e da civilização do povo paraibano: discursos eugênicos e higiênicos na Paraíba (1914-1921)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SILVEIRA, Éder. **A cura da raça: eugenia e higienismo no discurso médico sul-riograndense nas primeiras décadas do século XX**. Porto Alegre: Ed. da UFCSPA, 2016.

SOLIDARITY. Repurposed Antiviral Drugs for Covid-19 — Interim WHO Solidarity Trial Results. **The New England Journal of Medicine**, vol. 384, n. 6. 2021. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/pdf/10.1056/NEJMoa2023184?articleTools=true>. Acesso em: 2 jul. 2022.

STEPAN, Nancy Leys. **“A hora da eugenia”: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

TEIXEIRA JUNIOR, Flávio Luiz. **Direito à vida do nascituro**. 2009. Dissertação (Mestrado em direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

TIQQUN. **Contribuição para a guerra em curso**. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: n-1 edições, 2019.

TIQQUN. **Isto não é um programa**. 2006. Disponível em: <https://dazibao.cc/wp-content/uploads/2015/11/tiqqun-miolo.pdf>. Acesso em: 08 maio 2022.

TV GGC. **Bolsonaro declara guerra ao STF e ameaça acabar com “lockdown”**. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LV0lWI2jHzY&ab_channel=TVGGN. Acesso em: 3 jul. 2022.

UNASUS. **Coronavírus**: Brasil confirma primeiro caso da doença. 2020. Disponível em: <https://www.unasus.gov.br/noticia/coronavirus-brasil-confirma-primeiro-caso-da-doenca>. Acesso em: 06 maio 2022.

VARELA, Francisco; MATURANA, Humberto; URIBE, Roberto. “Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model”. **Biosystems**, v. 5, p. 187-196, 1974.

VICTOR, Viana. A eugenia e o aperfeiçoamento das raças: desvio da doutrina de Galton. **A União**, 26 jul. 1921.

VITOR, Rosa. Receituário médico impresso e patrocinado com “tratamento precoce” de covid-19 é alvo de investigação do Cremers. **GZH**, 2021. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/saude/amp/2021/04/receituario-medico-impresso-e-patrocinado-com-tratamento-precoce-de-covid-19-e-alvo-de-investigacao-do-cremers-ckn7jzn71001h016u98060z5q.html>. Acesso em: 15 maio 2022.

WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres**. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**. Lisboa: Relógio D’Água, 2009.