UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco

**Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de
desaparecimento no Brasil**

Versão original

São Paulo

2018

Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco

**Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de
desaparecimento no Brasil**

Versão original

Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Fb Franco, Fábio Luís Ferreira Nóbrega
Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil.
/ Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco ; orientador Vladimir Pinheiro Safatle. - São Paulo, 2018.
235 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Necropolítica. 2. Biopolítica. 3. Desaparecimento. 4. Necrogovernamentalidade. 5. Melancolia. I. Safatle, Vladimir Pinheiro, orient. II. Título.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil**. 2018. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2018.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para os que partiram.

Para todos os mortos desconhecidos, tantos e tantas que atravessaram minha vida.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por terem criado o primeiro ambiente filosófico do qual participei: a mesa da nossa cozinha, em Taubaté. Nela, alimentavam-me com perguntas, histórias, política e amor.

Aos meus familiares, pela infinita proximidade mesmo na distância.

A Thaís Cristina de Lima, porque nosso amor fez fluir vida ao longo destas páginas e muito além delas.

A Lucas Paolo Vilalta, irmão com que a vida me presenteou, pelo entrelaçamento entre vida, ética e filosofia.

Às minhas irmãs e irmãos: Catarina Pedroso, Clara Figueiredo, Daniel Nagase, Dario de Negreiros e Rafael Schincariol, porque esta tese também foi escrita pela nossa história.

A Carlos Antonio da Silva, pelo desejo de saber.

A Paulo Rona, que me ajudou a soltar isso.

A Catarina São Martinho, pelo impulso que fez iniciar esta pesquisa.

A Beto Profeta e a Bia Chnaiderman, por terem me estimulado a realizar outras escavações.

A Bruna Coelho, pela coragem de filosofar nas margens.

A Yasmin Afshar, pela amizade regada a materialismo com cerveja.

A Cândida Guariba, pelos almoços tão politicamente temperados.

A Ana e Tiago, pelo carinho sempre presente.

A Gabriela Carrocini, pela amizade engajada por Memória, Verdade e Justiça.

A Aline Feitoza, pelas conversas “mórbidas” que ensejaram nossa amizade.

A Carla Borges, pela amizade e pelo apoio intenso nas turbulências políticas.

A Cristina Schein, pela força e coragem que sempre me contagiaram.

A Jacqueline Sinhoretto, pelo estímulo intelectual e pessoal ao engajamento contra a violência estatal.

A Herivelto Souza, por me mostrar outra Brasília.

Aos amigos e amigas da Arco, Ana, Bigode, Breno, Cláudio, Cris, Danilo, Dany, Fred, Joana, Jopa, Kim, Leo, Livia, Luís, Mauro, Rafa, Rose, Rubens, Taiguara, pelos novos horizontes que vamos construindo juntos, de dentro para fora, de baixo para cima.

A Davi, Laura e Marcel, pelas Veredas que abrimos entre universidade, administração pública e sociedade civil.

Aos meus amigos e amigas do “Bialik”: Daniel Rehfeld, Ed Quarenta, João Guedes, Joana Góes, Mônica, Nancy Neri, Mariana Giorgion, Krishna Tavares, Rogério Giorgion, Pedro Henrique (BH).

Aos amigos e amigas da FFLCH, particularmente Carlos, Fábio, Caio, Ilan, Maria, Victor.

Aos amigos e amigas do Departamento de Filosofia da USP.

A todos com quem trabalhei no Grupo de Trabalho Perus, especialmente: Ana, Aline, Márcia, Rafael, Luana, Patrícia, Marina, Mariana, Deitos, Javier, Rimarcs e Samuel.

Aos amigos e amigas da Prefeitura Municipal de São Paulo.

Aos amigos e amigas da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos.

Aos amigos e amigas da Comissão Nacional da Verdade.

Aos amigos e amigas da Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania da Prefeitura de São Paulo e do Serviço Funerário Municipal.

Aos amigos e amigas do LATESFIP: Pedro, Clarice, Júlio, Ronaldo, Rafael, Mário, Paulo, Marcelo, Yasmin, Hugo, Nelson, Christian. Certamente, esta tese nasceu também das nossas discussões.

Aos colegas do grupo de orientação.

Aos que leram esta tese, particularmente Daniel, Dario, Herivelto, Jacqueline, Thaís, pela co-orientação e por terem me mostrado que, não raramente, o autor é quem menos conhece suas próprias ideias.

Ao professor Paulo Arantes, que transformou o destino desta pesquisa com a sua arguição no exame de qualificação.

Ao professor Sérgio Adorno, pelas contribuições no exame de qualificação.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP e da FFLCH/USP.

Ao professor Vladimir Pinheiro Safatle, por aceitar orientar esta tese. Também agradeço-o pela confiança e autonomia que sempre conferiu a mim, desde a iniciação científica até hoje.

À professora Marilena de Souza Chauí, pelo engajamento intelectual que me despertou para a filosofia.

À FAPESP, agradeço o financiamento desta pesquisa (processo nº 2016/ 07646-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

RESUMO

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil**. 2018. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2018.

O fio condutor desta tese é o caso de uma vala clandestina, oficialmente descoberta, em 1990, no Cemitério Dom Bosco, no bairro de Perus, em São Paulo, no qual foram encontrados mais de 1500 sacos plásticos contendo remanescentes mortais humanos, alguns deles identificados como sendo de desaparecidos políticos executados pela ditadura brasileira. A partir desse caso, a tese realiza um duplo movimento: primeiramente, trata-se de mostrar os limites das elaborações de Foucault, Esposito e Agamben para a compreensão da vala clandestina de Perus. Mais fecundas para isso se revelam as teorias do sociólogo camaronês Achille Mbembe sobre a especificidade das relações entre poder e morte nas regiões coloniais, imperiais e neo-coloniais, nas quais ele identifica a existência da *necropolítica*, isto é, de um poder que produz morte e cria condições mortíferas para subordinar populações. Simultaneamente, o segundo movimento que realiza a tese consiste em explorar as contribuições que a análise do caso da vala de Perus, em particular, e dos dispositivos desaparecedores, em geral, oferecem para a complementação das teorias de Mbembe. Com efeito, esses dispositivos, dentre os quais os sepultamentos clandestinos ocupam um lugar importante, resultados, no Brasil, da associação entre diversos mecanismos de desaparecimento na ditadura militar, revelam um aspecto da necropolítica pouco explorado por Mbembe e que chamamos de “necrogovernamentalidade”. Com esse termo, queremos chamar a atenção para o fato de que a necropolítica, como mostram os dispositivos desaparecedores, não apenas utiliza da maximização das condições mortíferas para governar, como se ocupa, também, dos processos *post-mortem*, isto é, da administração dos corpos, dos rituais fúnebres, das rotinas burocráticas da morte e da gestão do luto. Assim, explicita-se o nexo entre necropolítica e subjetivação, pois, como novamente revelam os dispositivos desaparecedores, a necrogovernamentalidade, ao distribuir de maneira

desigual a possibilidade de prantear publicamente as mortes, induz a generalização de formas de subjetividade melancólicas e, por isso, submetidas à dominação.

Palavras-chave: desaparecimento, biopolítica, necropolítica, necrogovernamentalidade, melancolia.

ABSTRACT

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. **From biopolitics to necrogovernmentality: a study on the disappearance dispositif in Brazil.** 2018. Thesis (PhD Degree) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2018.

This thesis's guiding thread is an illegal common grave officially discovered in 1990, in the Dom Bosco Cemetery, in the neighborhood of Perus, São Paulo. In this grave, more than 1,500 plastic bags were found containing mortal remains, some identified as being political victims of enforced disappearance perpetrated by the Brazilian dictatorship. Taking its cue from this case, this thesis argues for two main points: first, we show the inadequacies of Foucault's, Esposito's, and Agamben's political theories in dealing with this particular case. Here, the Cameroonian sociologist Achille Mbembe's theory are much more fruitful, especially his account of the particularity of the relationship between power and death in the colonial, imperial, and neo-colonial regions. Mbembe identifies in those regions the existence of a *necropolitics*, that is, a kind of power which produces death and that creates deadly situations in order to subjugate local populations. Nevertheless, Mbembe's theories also have their own inadequacies, so the *second* main point of this thesis is to show how an adequate understanding of the phenomenon surrounding Perus's common grave and, more generally, what we call the *disappearance dispositif*, can help us to overcome these deficiencies. Indeed, this dispositif, which comprises, as an important part, the illegal burial, can be thought as of resulting from, in the Brazilian case, the association between, and unification of, several disappearance mechanisms by the Brazilian dictatorship. This type of association and unification reveals a necropolitical aspect not explored by Mbembe, namely what we call *necrogovernmentality*. We coined this term, necrogovernmentality, in order to call attention to the fact that necropolitics, as is uncovered by a careful analysis of the disappearance dispositif, not only maximizes deadly conditions in order to better subjugate, but also

manages the *post-mortem* processes—the management of the bodies, of the burial rites, of the bureaucratic routines of death and mourning. This is important, because we are thus able to uncover a deep connection between necropolitics and subjectivation: the disappearance dispositif and its associated necrogovernmentality distributes in an uneven manner the possibility of public mourning, and hence induces a dissemination of melancholic subjects, subjects that are therefore more easily subjugated.

Keywords: disappearance, biopolitics, necropolitics, necrogovernmentality, melancholy.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1	19
<u>A vala clandestina de Perus: um caso paradigmático</u>	19
Capítulo 2	26
<u>Os limites da biopolítica: a necropolítica</u>	26
1. A política da morte	27
2. A desqualificação da morte na teoria biopolítica de Foucault	31
2.1. Theatrum mortis	31
2.2. O abandono da morte	33
3. O paradigma imunizatório de R. Esposito	48
4. O paradigma da exceção de Agamben: uma nova topologia entre bio e tanatopolítica	55
5. Os limites geopolíticos da biopolítica	75
6. Necropolítica e a gestão da morte em Achille Mbembe	79
Capítulo 3	92
<u>Os dispositivos desaparecedores</u>	92
1. Por que dispositivo?	95
2. A identificação como não-identificado	98
3. As guerras contrarrevolucionárias e a sistematização do desaparecimento forçado	107
3.1. Antecedentes históricos dos mecanismos de desaparecimento forçado	107
3.2. Um novo tipo de guerra: “a guerra revolucionária”	111
3.3. A guerra da Argélia e a oficialização da exceção contrarrevolucionária	115
3.4. A política da guerra contrarrevolucionária: a ditadura como tática de combate	119
3.5. A exportação da doutrina francesa da guerra revolucionária	121
4. Brasil: um laboratório do desaparecimento	125
5. O governo da morte	138
Capítulo 4	148
<u>Da necropolítica à negrogovernamentalidade: o governo da melancolia</u>	148

Primeira parte	152
1. Disposição final	152
2. Os dispositivos desaparecedores como dispositivos biopolíticos	156
3. A fábrica de mortos-vivos	159
4. NN: o desaparecimento como dispositivo necropolítico	163
Segunda parte	167
1. A despolitização do luto	167
2. A politização do luto	175
3. A gestão distributiva do luto	180
4. A generalização da melancolia	191
<u>Conclusão</u>	<u>202</u>
<u>De volta às “valas de Perus”</u>	<u>202</u>
<u>Referências bibliográficas</u>	<u>207</u>

Introdução

Talvez seja duplamente inesperado que uma tese defendida em um departamento de Filosofia comece por algumas reflexões de caráter metodológico. Essa sensação seria tributária, primeiramente, da pressuposição, suficientemente disseminada para se tornar uma espécie de “dogma filosófico” de nosso tempo, de que a pesquisa em filosofia deve preferencialmente seguir o caminho seguro do comentário dos textos, admitindo, *cum grano salis*, arroubos intertextuais, investigações genéticas e certo perspectivismo histórico. Em segundo lugar, admite-se que a reflexão sobre o método não precede, mas segue de uma extensa prática de pesquisa, a qual conduz o investigador a se deparar com obstáculos de toda sorte que exigem a escolha dos melhores caminhos para a consecução dos objetivos almejados.

Por tudo isso, não é despropositado que nosso leitor se surpreenda com esta inusual abertura. Contudo, desde suas primeiras versões, quando tudo o que havia era um projeto, a presente pesquisa se confrontou com o problema do seu estatuto. Tal problema frequentemente se apresentava em formulações como: “por que realizar uma pesquisa sobre o desaparecimento e a gestão política da morte em um departamento de filosofia?”, “o que, nesses temas, diz respeito à filosofia e o que interessa mais propriamente à história, à sociologia, à psicologia?”, “como escrever uma tese articulando os arquivos, os testemunhos, os documentos oficiais com a análise sistemática de textos teóricos?”.

Mas, o problema do estatuto desta pesquisa já se colocava desde seus antecedentes e do seu processo de geração, pois meu contato com o desaparecimento não se deu privilegiadamente através da mediação bibliográfica. Antes, foi algum tempo de atividade prática no campo das políticas de enfrentamento ao desaparecimento e à violência dos organismos de Estado que me suscitou muitas das inquietações que impulsionaram esta pesquisa.

Entre 2014 e 2015, fui consultor da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) junto à Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), naquele momento vinculada à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR). Ocupando esse cargo, assumi duas frentes principais de trabalho: de um lado, acompanhei as negociações entre a CEMDP, o Ministério da Defesa e o Ministério da Justiça que resultaram na assinatura de uma Portaria Interministerial¹ destinada

¹ Trata-se da Portaria Interministerial nº 1.540, de 08 de setembro de 2014, publicada no Diário Oficial da União em 09 de setembro de 2014.

a reorganizar o Grupo de Trabalho Araguaia (GTA)², modificando a sua estrutura de coordenação — a Coordenação-geral do Grupo passa para as mãos da SDH/PR, ficando a Coordenação logística a cargo do Ministério da Defesa e a Coordenação pericial sob responsabilidade do Ministério da Justiça — e criando comitês de auxílio aos trabalhos de busca e identificação de desaparecidos políticos da região do Araguaia. Também no âmbito do GTA, assessoriei a organização da expedição ao Araguaia que ocorreu no período de 11 a 28 de setembro de 2014, na qual foram realizadas atividades psicossociais com a comunidade local, atividades de investigação e atividades de arqueologia forense voltadas para a escavação e prospecção no morro do Urutu, no desfiladeiro que lhe é contíguo e na área em que funcionou a base militar de Xambioá. A outra frente em que atuei no tempo em que estive na CEMDP foi na assessoria técnica e política para a criação do Grupo de Trabalho Perus (GTP), cuja estrutura e função serão detalhadas no primeiro capítulo desta tese. Por hora, convém sublinhar que, no GTP, tomei contato com a complexidade do problema do desaparecimento, tanto do ponto de vista da sua extensão pela sociedade — que vai muito além do desaparecimento de tipo político, basta lembrar dos cerca de 1500 cadáveres exumados de uma única vala clandestina localizada no cemitério de Perus, em São Paulo —, quanto da sua insistência no tempo.

Encerrado meu contrato de consultoria na CEMDP, em 2015 assumi o cargo de assessor técnico da Coordenação de Direito à Memória e à Verdade da Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura Municipal de São Paulo, sendo nomeado representante dessa Secretaria no Comitê Gestor do Grupo de Trabalho Perus. Paralelamente à atuação junto ao GTP, participei ativamente da concepção da “Cartilha de enfrentamento ao desaparecimento: orientações e direitos na busca de uma pessoa desaparecida”³, fruto de uma ampla articulação intersecretarial e com o Programa de Busca e Localização de Desaparecidos (PLID), do Ministério Público do Estado de São Paulo. No processo de desenvolvimento desse material, pude conhecer mais profundamente as questões envolvidas nos casos de desaparecimento que

² O GTA foi criado em 2011 em substituição ao Grupo de Trabalho Tocantins (GTT), instalado em 2009 por meio de Portaria do Ministério da Defesa (Portaria nº 567/MD, de 29 de abril de 2009). Cabe ao GTA “promover as atividades necessárias à localização, ao recolhimento e à identificação dos restos mortais dos desaparecidos políticos na Guerrilha do Araguaia” (Art. 2, Portaria Interministerial nº 1.540, de 08 de setembro de 2014).

³ https://issuu.com/smdhc/docs/cartilha_desaparecidos_final_semsan

acontecem no presente bem como iniciativas locais e internacionais para o enfrentamento de tal problema.

Assim, o contato cotidiano e intenso com corpos desconhecidos, familiares de desaparecidos, militantes, peritos criminais, médicos e odontólogos legistas, antropólogos forenses, gestores de serviços funerários, organizações humanitárias e políticos de diferentes poderes e escalões, suscitou-me, ante o fenômeno do desaparecimento — que, por si mesmo, parece ser algo absolutamente contingente e inexplicável —, aquele espanto filosófico que Aristóteles situava na origem de qualquer investigação. Também no caso desta pesquisa, o *pathos* antecedeu o *logos*. Talvez, por essa razão, pareceu-me oportuno iniciar esta tese justamente pelo caso da vala clandestina do Cemitério Dom Bosco, em Perus.

Contudo, as inquietações que me foram suscitadas pelo fenômeno do desaparecimento não teriam alcançado a elaboração que lhes procurei dar nesta tese sem o acúmulo teórico propiciado pela minha trajetória como estudioso e pesquisador da filosofia. Diante desse fenômeno, os modelos interpretativos de que eu dispunha, oriundos da matriz biopolítica de Foucault, mostravam-se insuficientes. Pois, o que o caso da vala clandestina revela era a existência de poderes voltados para a gestão dos corpos, dos cemitérios, dos funerais, em suma, poderes que tomavam como objeto mais diretamente a morte do que a vida. Por isso, dedico o segundo capítulo à análise da biopolítica foucaultiana e de seus posteriores desdobramentos, particularmente nas obras de Esposito e Agamben, com o objetivo de identificar o lugar que a morte pode ocupar em um contexto em que o poder se volta para a vida e para os fenômenos biológicos. Certamente, é Agamben quem aprofunda o problema da relação entre bio e tanatopolítica, ultrapassando a convicção foucaultiana de que, a partir do século XVIII, a morte deixou de interessar ao poder, recuando para os recônditos da vida priva. A pesquisa *Homo Sacer* insistirá, ao contrário, que biopolítica e tanatopolítica se envolvem moebianamente⁴. Isto é, o *fazer morrer* não é um excesso ou uma tecnologia soberana excepcional na era da biopolítica, mas seu anverso necessário, na medida em que, para Agamben, a decisão sobre a vida é indissociável da decisão sobre a morte.

⁴ Faço alusão aqui à fita de Moebius ou faixa de Moebius, um espaço topológico obtido quando se efetua meia volta em uma fita, colando suas extremidades em seguida. Uma das muitas propriedades dessa fita é dela só ter um lado, pois, caso se trace uma linha a partir de qualquer ponto, chega-se a esse mesmo ponto, percorrendo toda a extensão da fita.

Contudo, não obstante as contribuições da filosofia agambentiana para a compreensão dos processos tanatopolíticos, a vala clandestina de Perus continuava a colocar novos desafios teóricos. Afinal, o que se observava nesse caso, não era apenas o poder soberano de fazer morrer, mas, também, uma rede de micropoderes que se ocupavam da gestão da morte. Ao lado e em continuidade com a soberania, constituía-se, na vala, um verdadeiro governo da morte e dos fenômenos necróticos. Mais do que um dispositivo biopolítico, a vala parecia lançar luz para formas de poder propriamente necropolíticas. Impelido por essas questões, eu descobria o pensamento de Achille Mbembe. Por meio do conceito de necropolítica, o sociólogo camaronês, no bojo das críticas pós-coloniais e descoloniais a Foucault e a Agamben, deslocou o centro de gravidade das teorias biopolíticas da Europa para as regiões do planeta ainda submetidas aos efeitos da colonização. Ao operar dessa maneira, Mbembe explicitou os limites explicativos da concepção foucaultiana de biopolítica, que não dedicou suficiente atenção para o fato de que, naqueles locais, permanece em funcionamento um poder voltado para a gestão do sofrimento social e da morte das populações com o objetivo de subjugá-las mais e mais. Menos um poder de fazer viver, de maximizar as forças e as potências vitais, do que um poder de produzir a morte como seu principal objetivo.

Os trabalhos do sociólogo camaronês motivou-me, assim, a desviar o foco da pesquisa das teorias européias para as áreas periféricas do capitalismo mundial, nas quais o poder assume formas muitas vezes irreduzíveis às interpretações forjadas alhures. A obra de Mbembe, como veremos, é testemunha do quanto a investigação dos contextos coloniais, imperiais e neocoloniais é capaz de forçar as categorias forjadas na Europa, esclarecendo não apenas o que se passa naqueles locais, mas contribuindo, também, para que surjam novas explicações sobre processos que ocorrem nos países centrais. Por isso, dedico o terceiro capítulo a explorar em detalhes a constituição do dispositivo desaparecedor no Brasil. Veremos que a análise desse dispositivo revelará uma outra dimensão da necropolítica: essa se efetiva tanto na produção da morte em larga escala, na criação de situações mortíferas para grupos populacionais inteiros, quanto no governo da morte e dos mortos. É administrando o fluxo dos cadáveres, a identificação e perícia dos corpos, os sepultamentos, o luto público, que os dispositivos necropolíticos governam os vivos e exercem incidência sobre as formas de subjetivação.

O capítulo terceiro se encerra, portanto, apontando para o que chamamos de *necrogovernamentalidade*⁵. Com esse conceito, pretendo indicar caminhos para uma investigação que explore os pontos de articulação entre necropoder e subjetividade, estendendo para as análises do primeiro os ganhos teóricos que a analítica foucaultiana da governamentalidade trouxe para a inteligibilidade dos dispositivos biopolíticos. Os prolegômenos desse trabalho encontram-se no quarto capítulo da tese, no qual, novamente, os dispositivos desaparecedores permitem colocar em relevo certos aspectos não explorados da necropolítica. Esse capítulo se divide em duas partes: na primeira, concentro-me sobre a produção do cadáver desconhecido como efeito de práticas necropolíticas, o que exigirá que acompanhem o processo de dessubjetivação tal como o condensam os dispositivos de desaparecimento; na segunda parte, procuro mostrar que os dispositivos necropolíticos, ao gerir os corpos, gere os sujeitos, definindo tanto quais mortes poderão ser pranteadas na sociedade, quanto as que desaparecerão sem deixar qualquer rastro. Mas, a distribuição diferencial do luto tem ainda outra função: induzir entre aqueles que não podem prantear seus mortos a generalização de formas melancólicas de subjetividade, por meio das quais o poder encontra meios mais sutis de dominação.

A multiplicidade de enfoques a partir dos quais se busca dar contornos teóricos para o fenômeno do desaparecimento, bem como a variedade de estilos que atravessam esta tese, trarão à tona para o leitor alguns dos impasses de redação com os quais me confrontei cotidianamente. Inicialmente, pensei em apresentar o presente trabalho composto por ensaios independentes, fragmentos do meu esforço intelectual para dar conta de um objeto que não se presta a uma explicação de caráter totalizante. Contudo, no decorrer da escrita, percebi que os textos, não obstante conservarem certa autonomia entre si, ligavam-se pelo desenrolar de um fio argumentativo: o caso da vala clandestina de Perus. Assim, ao invés de chamá-los de ensaios, decidi, finalmente, nomeá-los capítulos. Cabe exclusivamente ao leitor escolher a melhor forma de lê-los: ou isolada ou continuamente.

⁵ Quando esta tese já estava em fase de finalização, deparamo-nos com o conceito de “necrogovernança”, utilizado pela Profa. Adriana Vianna (2018, p. 37) para se referir ao conjunto de práticas “tecidas nas rotinas policiais, judiciárias, hospitalares e escolares capaz de deslocar morbidamente a conhecida fórmula foucaultiana do ‘fazer viver/deixar morrer’ para um ‘fazer morrer alguns’ e ‘deixar morrer outros (e outras) tanto(a)s’” (VIANNA, Adriana. As mães, seus mortos e nossas vidas. *Cult.* São Paulo, n. 232., mar. 2018, p. 36 - 39). Da mesma forma que o conceito de necrogovernança, o de necrogovernamentalidade pretende lançar luz sobre essas técnicas de gestão da morte que se disseminam por diversas instituições, mas para também enfatizar as articulações com os processos de subjetivação.

Portanto, ao cabo de mais de 4 anos de pesquisa — afinal, uma introdução só se pode verdadeiramente escrever quando se chega ao fim e, por isso, sempre se trata de um início formulado *après coup* —, o problema do seu estatuto permanece não resolvido. Aos que insistem em me perguntar se esta tese merece um lugar numa estante de filosofia, respondo citando um dos primeiros livros que peguei nessa mesma estante, *Le normal et le pathologique*, de Georges Canguilhem: “A filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estrangeira [*étrangère*] é boa, e, diríamos mesmo, para a qual toda boa matéria deve ser estrangeira [*étrangère*]⁶” (CANGUILHEM, 1966, p. 7).

*

Nesta introdução, pretendo ainda apresentar as linhas gerais de uma reflexão metodológica que atravessou, de ponta a ponta, minha pesquisa doutoral, ultrapassando-a e projetando-se num horizonte ainda desconhecido.

Se este trabalho possui um método, trata-se daquele que Agamben chama de “método paradigmático”. Nesse método, o paradigma é “um caso singular que somente é isolado do contexto do qual ele faz parte na medida em que, apresentando sua própria singularidade, ele torna inteligível um novo conjunto do qual ele próprio constitui a homogeneidade” (AGAMBEN, 2009, p. 19). O paradoxo do paradigma está no fato dele ser a um só tempo manifestação do caso e da regra de que é caso. Esse é o papel do exemplo: ao ser destacado de um determinado conjunto, do qual faz parte, o exemplo é capaz de revelar a regra de formação daquele mesmo conjunto e, por conseguinte, de si próprio. Os exemplos gramaticais são ilustrativos desse *modus operandi*:

Se, para explicar a regra que define a classe dos performativos, o linguista enuncia o exemplo “eu juro”, é claro que esse sintagma não deve ser entendido como o enunciado de um juramento real. Para valer como exemplo, o sintagma deve então ser suspenso de sua função normal e, todavia, é justamente por esse não-funcionamento e essa suspensão que ele pode mostrar como funciona o sintagma, que ele pode permitir a formulação de uma regra (AGAMBEN, 2009, p. 26).

⁶ Canguilhem se aproveita da polissemia da palavra francesa *étrangère*, que tanto pode ser traduzida como “estrangeira”, no sentido de alguém que vem de fora, do exterior, quanto como “estranha”, isto é, algo que não é familiar, que é desconhecido.

Pode-se, portanto, falar de um método paradigmático na medida em que não se pressupõe a dicotomia irreduzível entre a regra e o caso ou entre o universal e o particular, que seria atravessada por um movimento de tipo dedutivo ou indutivo, levando o pesquisador do princípio para os efeitos ou vice-versa. Ao contrário, operar paradigmaticamente significa se deslocar de singularidade para singularidade, na qual se encontra, de forma imanente, o conjunto paradigmático. É assim que, segundo Agamben, procederam Foucault e ele próprio:

Eu penso que agora se compreende claramente o que significa, no meu caso como naquele de Foucault, trabalhar por paradigmas. O *homo sacer* e o campo de concentração, o “muçulmano” e o estado de exceção — como, mais recentemente, a *oikonomia* trinitária e as aclamações — não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a alguma coisa como uma causa ou uma origem histórica. Ao contrário, como sua multiplicidade mesma poderia deixar entender, tratava-se sempre de paradigmas; *e seu objetivo era de tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco havia escapado ou podia escapar do olhar do historiador* (AGAMBEN, 2009, p. 35, grifos nossos).

Nessa série, Agamben inclui, também, o que ele considera ser os paradigmas foucaultianos, — ainda que o filósofo francês preferisse não utilizar esse conceito para marcar sua distinção em relação ao projeto de Thomas Kuhn: o grande internamento, a confissão, o exame, o cuidado de si etc. Evidentemente, a lista não tem pretensão de ser exaustiva, porém é importante aí incluir mais um exemplo, ele mesmo paradigmático do método de Foucault, segundo Agamben: trata-se do *Panopticon*, de Jérémie Bentham. Essa criação arquitetônica, “contendo a ideia de um novo princípio de construção, aplicável a qualquer tipo de estabelecimento, no qual pessoas de qualquer descrição estão para ser mantidas sob inspeção...”, como anuncia o próprio título do livro escrito por Bentham, é simultaneamente um projeto de construção, dotado de características específicas, e um padrão geral de inteligibilidade do funcionamento do conjunto das tecnologias de disciplinarização. Como resume Agamben, “ele [o *Panopticon*] funciona, em suma, como um paradigma no sentido próprio: um objeto singular que, valendo por todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual ele faz parte e que, ao mesmo tempo, ele constitui” (AGAMBEN, 2009, p. 18).

Além disso, o *Panopticon* deixa claro que a escolha de um determinado elemento como paradigma não se baseia no critério de importância histórica, no sentido de que ele

influenciaria significativamente a produção de um conjunto de elementos semelhantes. De fato, a invenção de Bentham não conheceu grande sucesso na sua época. Porém,

(...) o paradigma do *panopticon* exemplificou muito mais do que Bentham poderia ter sonhado, e o poder representativo ou exemplar que Foucault viu nele estende-se muito além de qualquer influência histórica direta que ele teria exercido. No *panopticon*, Foucault encontra o que ele considerava ser as coordenadas políticas escondidas da época de Bentham: estruturas históricas profundas subjazendo tais fenômenos de superfície como construções individuais. (...) Entre as linhas dos desenhos de Bentham, Foucault viu um sonho de controle institucional que tem sido plenamente realizado pela primeira vez nos dias atuais (DURANTAYE, 2009, pos. 3008).

O *Panopticon* benthamiano contém em si, portanto, os paradoxos que o paradigma manifesta: no primeiro, que podemos designar como *topológico*, uma singularidade dá inteligibilidade a um conjunto de elementos heterogêneos, do qual é parte e, ao mesmo tempo, está excluída; e, no segundo, que chamaremos *temporal*, a singularidade paradigmática ultrapassa a distinção entre diacronia e sincronia, pois, sendo historicamente determinada, é capaz de abranger amplos arcos de tempo, reunindo numa mesma classe elementos de épocas as mais variadas. A respeito desse segundo paradoxo, insiste Agamben no caráter histórico singular dos paradigmas: “a historicidade do paradigma não reside nem na diacronia, nem na sincronia, mas num cruzamento entre as duas” (AGAMBEN, 2009, p. 34).

Por isso, para Foucault, o *Panopticon* “(...) deve ser compreendido como um *modelo generalizável* de funcionamento; uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens” (FOUCAULT, 2002, p. 169-170, grifos nossos). Essa ideia aparece claramente no curso que antecede e prepara *Vigiar e Punir*: trata-se de *A sociedade punitiva*, ministrado no *Collège de France* no biênio escolar de 1972-1973. Na lição de 28 de março de 1973, Foucault escreve sobre a invenção de Bentham: “Ora, essa forma-prisão é muito mais do que uma forma arquitetural, é uma *forma social*. (...) [a prisão] como forma segundo a qual o poder se exerce no interior de uma sociedade — a maneira pela qual ele extrai o saber de que tem necessidade para se exercer e aquela pela qual, a partir desse saber, ele vai distribuir ordens e prescrições” (FOUCAULT, 2013, p. 230, grifos nossos). No capítulo final da terceira parte de *Vigiar e Punir*, o filósofo francês se encarregará de mostrar como o

Panopticon se amplifica, difundindo-se por todo o corpo social como um modelo geral de racionalidade de diferentes instituições, tais como a escola, a fábrica, a caserna.

Na famosa jaula transparente e circular, com sua torre alta, potente e sábia, será talvez o caso para Bentham de projetar uma instituição disciplinar perfeita; mas, também, importa mostrar como se pode “destrancar” as disciplinas e fazê-las funcionar de maneira difusa, múltipla, polivalente no corpo social inteiro. Essas disciplinas que a era clássica elabora em locais precisos e relativamente fechados — casernas, colégios, grandes oficinas — e cuja utilização global só fora imaginada na escala limitada e provisória de uma cidade em estado de peste, Bentham sonha fazer delas uma rede de dispositivos que estariam em toda parte e sempre alertas, percorrendo a sociedade sem lacuna nem interrupção. O arranjo panóptico dá a fórmula dessa generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar, e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares (FOUCAULT, 2002, p. 172).

Concebido por Bentham para orientar a construção de instituições de internamento no século XVIII, a forma panóptica ultrapassa os limites dos croquis arquitetônicos e do seu tempo para se converter, na visão do filósofo francês, numa forma privilegiada de funcionamento do poder na sociedade, desde o setecentos até hoje. Assim, o “*panopticon* não foi somente um exemplo de algo abrangente num dado momento do tempo; ele foi também um exemplo de algo abrangente *ao longo* do tempo” (DURANTAYE, 2009, p. 3009).

Ainda sobre o papel dos paradigmas nesse método que tomamos de Agamben e Foucault, vale destacar que eles não apenas tornam inteligíveis certos fenômenos, mas também os constroem, os constituem. Novamente, referindo-se às figuras que recorrentemente utiliza em suas pesquisas — o *homo sacer*, o muçulmano, o campo de concentração etc —, o filósofo italiano afirma: “(...) que [essas figuras] são seguramente, em graus diversos, fenômenos positivos, mas que foram tratadas como paradigmas tendo por função *construir* e tornar inteligível em sua totalidade um contexto histórico-problemático bem mais amplo” (AGAMBEN, 2009, p. 9, grifos nossos).

Considerando tudo isso, gostaria neste trabalho de sustentar que o caso da vala clandestina de Perus pode ser tomado como um paradigma, isto é, como um modelo de inteligibilidade da economia contemporânea de poder. Isso porque ele é um fenômeno histórico singular, ocorrendo em espaço e tempo determinados, e, simultaneamente, funciona como condição de criação e de inteligibilidade de um certo campo de problemas relativos ao

poder na contemporaneidade, sobretudo às relações entre o poder e a morte. Em outras palavras, os dispositivos desaparecedores, aos quais pertence a vala de Perus, podem lançar luz sobre aspectos ainda não tematizados do funcionamento do necropoder.

**

Esta pesquisa se inclui em um conjunto ainda bastante limitado de trabalhos que se dedicaram a explorar as relações entre poder e desaparecimento com um campo privilegiado de crítica social. Dentre eles, destaco, primeiramente, a conferência *Sociedades de la desaparición*, de Joneffer Francisco Barbosa (2016). Nesse texto, Barbosa objetiva complementar as teorias biopolíticas sobre o governo das populações a partir das novas exigências colocadas ao poder político pelas atuais configurações do capitalismo digital-financeiro. A transformação dos fluxos populacionais, de mercadorias e de informação, que deixam de ser territorializados para se converter em processos globais, digitais e imateriais, fixou os limites das formas clássicas de governar, que se valiam do disciplinamento dos corpos ou da gestão das massas a partir de mecanismos de controle estatisticamente informados. O que se tem verificado, segundo as análises de Barbosa, é tanto o desaparecimento do poder quanto dos saberes, ou das informações, que lhe são correlativas. Por isso, diz o autor,

As técnicas de desaparecimento assumiram uma centralidade nas técnicas de governo no século XXI, quando se verificou a emergência de uma criptopólia (ou um criptopoder, em certo sentido), cujo paradigma já não está no conceito de território — que implicava a presença e a gestão das massas populacionais — mas em fluxos desterritorializados de informação baseados em algoritmos, na criptografia, na georreferência por satélite e nas tecnologias digitais em nuvens (2016, p. 8).

A proliferação e disseminação das tecnologias de desaparecimento configuram um novo modelo de sociedade, que Barbosa chama "*Sociedade do desaparecimento*". Essas prescindem de subjetivações, seja porque certos sujeitos podem desaparecer, como atestam vários episódios da história mundial recente, seja pelo fato de que a automatização e virtualização constante dos processos, sobretudo produtivos, a precarização dos vínculos de

trabalho e as novas escravidões não dependem tanto quanto outrora de um tipo específico de sujeito adaptável às necessidades sociais, mas implicam formas frágeis de subjetivação.

Compartilhando algumas concepções de Barbosa, mas, ao mesmo tempo, distinguindo-se desse em outros pontos, há o trabalho de Christian Dürre (s.d.), “*El dispositivo de la desaparición: el sistema de terror y sua elaboración en las narrativas de los sobrevivientes de los CCDTyE argentino*”, sobre qual voltaremos a falar no capítulo terceiro desta tese. Trata-se de uma análise, baseada principalmente nos testemunhos de ex-presos políticos argentinos que estiveram desaparecidos, mas sobreviveram, sobre o modo de funcionar e os dispositivos de poder nos Centros Clandestinos de Detenção, Tortura e Extermínio (CCDTyE), convertidos em instituições modelo das práticas genocidas da última ditadura civil-militar argentina, como a Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) e o complexo Club Atlético/Banco/Olimpo.

Dürre conclui seu trabalho com uma hipótese menos ampla do que a de Barbosa: não se trata de uma sociedade do desaparecimento, mas de uma sociedade de controle, na qual os dispositivos de desaparecimento operam como uma tecnologia privilegiada de poder. Isso porque tais dispositivos funcionam afinados à lógica do controle, caracterizada, segundo Deleuze (2010), por sistemas imperceptíveis de geometria variável, que utilizam a linguagem numérica e funcionam como modulações, como moldagens autodeformantes que mudam a cada instante, produzindo não propriamente indivíduos, mas “dividuais”, isto é, elementos marcados por divisões, separações de hábitos, de condutas, cada qual objeto de um controle específico. Por isso, e diferentemente das instituições disciplinares, os sistemas de controle são tanto mais eficientes quanto mais imperceptíveis, silenciosos e não-especializados forem; à prisão benthamiana, concentrada no interior de construções grandiosas, nas quais uma complexa rede hierárquica de comandos recortava o espaço-tempo do encarceramento, substitui a empresa pós-fordista como forma geral de racionalidade social: “a família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes” (DELEUZE, 2010, p. 228).

Na esteira das análises deleuzeanas, Dürre entende que a intervenção dos dispositivos desaparecedores visa à eliminação dos antagonismos sociais que ameaçam a metaestabilidade do mercado. Enquanto o modelo disciplinar foucaultiano, segundo Dürre, pressupunha a

distinção entre um fora e um dentro, pois aqueles que não se submetiam às técnicas operadas no interior das instituições disciplinares eram expulsos para o seu exterior, o que, dessa maneira, permitia a conservação dos antagonismos entre normal e anormal, indivíduo dócil e indivíduo incorrigível, nas sociedades atuais, ao contrário, os dispositivos de controle se disseminam plasticamente, incidindo sobre todos e sobre tudo. Logo, não é mais possível pensar em um fora antagônico a um dentro normalizável. Evidentemente, continua Dürr, nossas sociedades continuam produzindo resíduos não assimiláveis, como os desocupados, os mendigos, em suma, os que não geram nem consomem valores ou os que se recusam a ser valorizados. Contudo, agora, o que muda é precisamente a forma como se lida com eles: não apenas enclausurando-os num *fora*, no qual o antagonismo continuaria a sobreviver sob vigilância, mas buscando extrair deles o máximo valor possível até torná-los desaparecíveis. Para usar o jargão dos militares argentinos, "chupava-se" para os campos os que, por diversas razões, colocavam em questão a lógica da empresa-sociedade. Sob tortura, violências de todo o gênero, privação de fome e de sono, obtinha-se deles novos produtos, informações necessárias para a valorização do valor. Depois, ou se desaparecia com eles definitivamente ou, em alguns casos, naqueles em que os ditadores percebiam traços de "recuperação", concedia-se a liberdade. Por isso, todas as ditaduras latino-americanas valeram-se do dispositivo desaparecedor como forma de gestão dos antagonismos sociais no momento de instalação de uma nova racionalidade capitalista no Cone Sul.

O CCDTyE e o dispositivo de desaparecimento — assim se pode resumir a hipótese central deste trabalho, fundamentada em análises de entrevistas com sobreviventes — se inserem nesse panorama de transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle: são os instrumentos de sua imposição originária. (...) O dispositivo de desaparecimento, aplicado pela nova ditadura, perseguia o fim de apagar o espaço do antagonismo político como espaço social vivo, quer dizer: suspender as convenções sociais e o discurso compartilhado vigentes. Sobre esse espaço devia pender a ameaça permanente de poder transformar-se a qualquer momento em um não-espaço, no qual a possibilidade de manter relações sociais permanece suspensa e os sujeitos sociais desaparecidos. O lugar concreto do CCDTyE representa este não-espaço, porque está, ao mesmo tempo, em todas as partes (na forma de ameaça para toda a sociedade) e em nenhuma (desde a perspectiva do desaparecido). A experiência concentracionária, por sua vez, não é outra coisa que uma versão agravada ao extremo da experiência social generalizada sob o dispositivo de desaparecimento: a perda de todas as relações sociais e a própria desaparecimento como sujeito social (DÜRR, [s.d.], p. 71).

Portanto, para Dürr, o que interessa nos dispositivos de desaparecimento é a função por eles exercida no processo tendencial de transformação da sociedade argentina, em particular, e da sociedade latino-americana, de modo geral, em sociedades de controle organizadas segundo o princípio neoliberal de empresarização de todas as esferas da vida social.

Ainda nesse conjunto de trabalhos que se dispuseram a analisar as relações entre o desaparecimento e o poder, não seria possível deixar de fazer referência ao pioneiro estudo da ex-presa política argentina e socióloga Pilar Calveiro, *“Poder e desaparecimento”* (2013). Em um sentido diferente dos dois autores mencionados anteriormente, Calveiro defende a interpretação de que os dispositivos de desaparecimento foram utilizados pelos militares argentinos com o objetivo de levar a cabo sua tarefa de “disciplinamento da sociedade para moldá-la à sua imagem e semelhança [das Forças Armadas]” (CALVEIRO, 2013, p. 26). Apesar dessa identificação entre poder disciplinar e desaparecimento, o livro de Calveiro contém elementos que permitem suplementar sua interpretação.

Finalmente, faz-se necessária a exposição do estado da ópera dos estudos sobre desaparecimento no Brasil. Pode-se afirmar, sem hesitação, que, até pouco tempo atrás, o fenômeno do desaparecimento era maciçamente encarado em nosso país como um episódio específico do período ditatorial e, mesmo nesse momento, sem grande amplitude. Por essa razão, segundo alguns teóricos, a repressão brasileira se caracterizaria muito mais como um “poder torturador” do que como um “poder desaparecedor”, tal como foi o caso na Argentina ou no Chile (TELES, Janaína de Almeida. In: CALVEIRO, 2013, p. 8). De fato, se nos atermos aos números oficiais, a quantidade de desaparecidos políticos brasileiros é bastante inferior às cifras argentinas e chilenas. Contudo, para além das críticas que devem ser feitas às metodologias utilizadas pelas diferentes comissões encarregadas de promover o direito à memória e à verdade para se estabelecer a lista de desaparecidos políticos no Brasil, não é esse o ponto que gostaríamos de privilegiar neste trabalho. Ainda que seja possível dizer com segurança que a ditadura brasileira desapareceu com muito mais pessoas do que a Comissão Nacional da Verdade admite, a ideia de que, no Brasil, não se constituiu algo como um “poder desaparecedor” precisa também ser questionada a partir do seus pressupostos tácitos. Para os que defendem tal ideia, tudo se resolve nesta inferência simples: “só pode ser considerado

desaparecido aquele que desapareceu 1) em razão de participação em atividade política e 2) pela ação de agentes públicos da ditadura. Como são poucos os casos no Brasil que atendem aos critérios 1 e 2, então não é possível afirmar que existiu por aqui um ‘poder desaparecedor’”. Assim, da associação do desaparecimento com o desaparecimento político, e desse com a ação praticada por agentes da ditadura brasileira, resulta que, segundo essa interpretação, “poder desaparecedor” deve ser entendido como “o poder do governo ditatorial de produzir desaparecimentos políticos”. Restringe-se, assim, o conceito de poder ao sujeito que o possui, no caso, o Estado ditatorial, ao mesmo tempo que se limita a noção de desaparecimento à causa que o ensejou, no caso, as motivações políticas do desaparecido. Contudo, tais restrições, se, por um lado, recortam com precisão o desaparecimento político permitindo melhor investigá-lo, por outro lado fragmentam o fenômeno do desaparecimento, dificultando que sobre ele se formule uma compreensão mais abrangente, que, como dissemos antes, referindo-nos ao método paradigmático, seja capaz de expor seu paradoxal estatuto topológico e temporal.

Talvez, pelas razões que acabei de apresentar, as poucas pesquisas sobre desaparecimento realizadas no Brasil caracterizam-se, justamente, por assumirem como ponto de partida a divisão desse fenômeno em seus diversos tipos e subtipos⁷. Nesse sentido, há excelentes trabalhos que abordam o desaparecimento político, o desaparecimento civil, o desaparecimento administrativo etc, tal como se poderá ver ao longo desta tese. Contudo, raros são aqueles que ensaiaram propor uma interpretação mais alargada sobre o desaparecimento, buscando compreendê-lo nas suas rupturas e continuidades históricas, na pluralidade de atores e processos envolvidos, bem como nas suas múltiplas relações com o poder e os poderes. Dentre os trabalhos que, por aqui, assumiram tal tarefa, mencionamos “*Das técnicas de fazer desaparecer corpos*”, de Fábio Alves Araújo, as pesquisas etnográficas de Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira, com destaque para seu último livro “*Pessoas*

⁷ Na literatura específica, a classificação do desaparecimento em tipos pode se dar levando em conta, além de outros critérios: 1) a vontade do sujeito: a) o desaparecimento forçado, sobre o qual falaremos no capítulo 1; b) o desaparecimento involuntário, quando alguém desaparece em razão de um evento sobre o qual ele não tem controle (por exemplo, um acidente de avião); e c) o desaparecimento voluntário, quando o afastamento ocorre pelo desejo do desaparecido; 2) as motivações do desaparecimento: a) desaparecimento político; b) desaparecimento civil; c) desaparecimento administrativo, que será explicado no capítulo 1. Evidentemente, não se deve tomar as diversas categorias de desaparecimento como tipos naturais, formas essenciais que se realizariam imperfeitamente nos casos particulares. Todos que têm algum contato com o desaparecimento sabem que, frente a uma situação dada, é difícil determinar com precisão a qual tipo de desaparecimento ela corresponde.

desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências”, e o já mencionado artigo de Joneffer Barbosa, “*Sociedades de la desaparición*”⁸.

A ainda parca produção acadêmica sobre o desaparecimento contrasta, porém, com a incidência do fenômeno no Brasil do século XXI. Segundo dados inéditos reunidos e analisados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em média aproximadamente 190 pessoas desapareceram por dia no país, entre 2007 e 2016, totalizando 694.007 registros de desaparecimento em delegacias de polícia das 27 unidades da federação nos últimos 10 anos (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2017, p. 8). Nesse mesmo período, apenas no Estado de São Paulo, foram registrados, de acordo com pesquisa, 242.568 casos de desaparecimento (Ibidem, p. 38). Além disso, na pesquisa de opinião realizada pelo FBSP/Datafolha, 23.8 milhões de brasileiros reportaram possuir algum conhecido, amigo ou familiar desaparecido (CARAFFI. In: FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2017, p. 40).

A subnotificação tanto de desaparecimentos quanto de reencontros, bem como a pouca atenção dispensada aos casos de desaparecimento pelos órgãos de segurança pública responsáveis pela sua investigação, além, certamente, da própria natureza do fenômeno, tornam muito difícil consolidar dados mais precisos relativos ao desaparecimento no país, sobretudo se se amplia a série histórica para décadas passadas. Ainda assim, os números consolidados pelo FBSP são suficientes para recolocar como problema a existência de um poder desaparecedor no Brasil, que ultrapassaria os marcos oficiais do período ditatorial, projetando-se democracia adentro. Alguém poderia objetar que não é possível afirmar que todos esses são casos de desaparecimento forçado, pois talvez muitos deles foram desejados e planejados pelos próprios desaparecidos em razão de problemas os mais diversos. Tal objeção se respalda, ao menos no Estado de São Paulo, em análise realizada pelo Programa de Localização de Identificação de Desaparecidos, do Ministério Público Estadual (PLID/MPSP), a partir de dados do Sistema Nacional de Localização e Identificação de Desaparecidos (SINALID), segundo a qual 42,86% dos desaparecimentos são motivados por conflitos familiares e envolvem, sobretudo, jovens entre 12 e 18 anos (32,77%)⁹. Contudo, como procurarei mostrar no decorrer desta tese, para se colocar adequadamente o problema

⁸ Essas e outras referências sobre o desaparecimento encontram-se reunidas na bibliografia desta tese.

⁹ Essas informações encontram-se disponíveis em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/plid/estatisticas>. Último acesso: 22 de março de 2018.

do poder desaparecedor faz-se necessário desvinculá-lo do desaparecimento forçado, ainda que ele também se efetive dessa forma, e de uma concepção de poder que o confunde com as figuras de autoridade do Estado, ainda que ele também por aí circule. Daí o manifesto interesse desta pesquisa pelas elaborações de Foucault e daqueles que se situam diretamente no bojo do seu pensamento. Pois, de fato, coube a Foucault deslocar a crítica do poder dos aparelhos do Estado, das formas nas quais o poder se institucionaliza e como que se substancializa, para capturá-lo no seu exercício efetivo, no seu funcionamento prático, por meio de dispositivos variados e variáveis, como detalharemos no capítulo segundo. Dessa forma, ao invés da pergunta: “onde está o poder desaparecedor?” ou “quem possui o poder desaparecedor?”, isto é, no lugar das questões pelo espaço ou pelo proprietário do poder, que nos reenviaria novamente para as teorias jurídicas do poder e para as questões de legitimidade, ilegitimidade e contrato, opta-se, nesta pesquisa, por tomar o desaparecimento como um dispositivo de poder cujas ramificações e trânsitos é preciso acompanhar na prática, percorrendo as diversas instituições que o compõem, os jogos de força em que se inscreve, os efeitos subjetivos que induz.

Considerado dessa maneira, reitero que o desaparecimento, em geral, e o caso da vala de Perus, em particular, assumem nesta tese o lugar de um paradigma, no sentido que vimos há pouco Agamben se referir a esse conceito, capaz de tornar inteligível as formas necropolíticas do poder em várias partes do globo, nas quais esse toma como sua tarefa a gestão da morte e do sofrimento populacionais. Assim, como pretendo sustentar ao longo deste trabalho, as análises foucaultianas e agambentianas sobre a biopolítica no Ocidente precisam ser corrigidas e complementadas em muitos pontos a partir do confronto entre tais teorias e as questões que emergem do funcionamento da necropolítica nas áreas periféricas do planeta.

Dá-se o nome de epígrafe à palavra ou à frase, colocada no início de um texto, que serve de tema ao assunto que será abordado ou de motivação para os leitores. Invertendo a posição tradicionalmente ocupada pela epígrafe, coloco-a no final, pois, talvez, a presente pesquisa possa ser considerada um extenso comentário de uma observação aparentemente lateral do filósofo Paul Virilio em uma entrevista a Sylvere Lotringer. Em um dado momento da conversa, Virilio designa as sociedades ditatoriais latino-americanas como “sociedades do desaparecimento” (VIRILIO; LOTRINGER, 1984, p. 85-86), explicando que elas servem

como um laboratório internacional para testar políticas de desaparecimento antes de serem exportadas para os países centrais. Virilio, então, conclui:

Muita gente não se dá conta até que ponto o desaparecimento não é uma técnica complementar, mas sim aquela que está se tornando central. Os corpos precisam desaparecer. O povo não existe. Essa tecnologia tem muito futuro porque é bastante semelhante ao que aconteceu na história da guerra. Na guerra, vimos quão importantes são o desaparecimento, a camuflagem, a dissimulação — toda guerra é uma guerra de astúcia (VIRILIO; LOTRINGER, 1984, p. 86).

Capítulo 1

A vala clandestina de Perus: um caso paradigmático

O fio condutor desta tese começa a ser desenrolado em 04 de setembro de 1990. Em um dia de céu claro na periferia da zona noroeste de São Paulo, familiares de mortos e desaparecidos pela ditadura brasileira, policiais, peritos e antropólogos forenses, religiosos, repórteres e a então prefeita da capital paulista, Luiza Erundina, acompanhavam atentos os movimentos das pás, enxadas e picaretas dos sepultadores, funcionários do Cemitério dom Bosco, no bairro de Perus. Em pouco tempo, em meio à terra, às raízes, aos cascalhos e às pedras, centenas de sacos plásticos azuis contendo restos mortais humanos eram descobertos em um local clandestino, não autorizado para sepultamentos. Começava a ser exumada do desaparecimento a *vala clandestina de Perus*¹⁰.

A vala foi aberta em 1976 com a finalidade de servir de local para a reinumeração de corpos que haviam sido exumados das quadras 1 e 2, da gleba 1¹¹, entre meados de 1975 e 1976¹². Esses restos mortais foram, então, colocados em sacos individuais e dispostos em uma sala do cemitério até que a escavação da vala fosse concluída (SÃO PAULO, 2016, p. 171).

A existência de sepultamentos clandestinos em Perus não era propriamente um fato ignorado pelos que estavam engajados na localização dos desaparecidos da ditadura. Já no início da década de 1970, as investigações conduzidas por alguns familiares de desaparecidos haviam confirmado o ocultamento dos cadáveres de opositores políticos ao regime de exceção naquele cemitério periférico (BRASIL, 2010, p. 124), inaugurado, em março de 1971, pelo prefeito Paulo Maluf. Logo no primeiro dia do seu funcionamento, a necrópole recebeu cerca de 16 corpos de “desconhecidos” procedentes dos anatómicos da Escola Paulista de Medicina

¹⁰ De imediato, esclareçamos os motivos que fazem dessa vala um local clandestino de sepultamento: “não existe registro legal da sua criação; foi aberta em área destinada à construção de uma capela; não foi demarcada posteriormente como local de sepultamento; não foi incluída na planta do cemitério; foi construída de forma irregular, sem alvenaria e outros requisitos; e não existe registro da transferência dos corpos exumados para a vala” (SÃO PAULO, 2016, p. 172).

¹¹ Sobre a divisão do cemitério em glebas e quadras, o relatório da Comissão Estadual da Verdade diz: “(...) A implantação do cemitério já dividira o terreno em três glebas, sentido Sul-Norte, sendo que a ocupação teve início, aparentemente, a partir da porção SW [sudoeste] (atuais Quadras 1 e 2 da Gleba 1), seguindo para E [oeste] (atuais Quadras 3 e 4 da Gleba 1), então para a Gleba 2 e para a porção NE [nordeste] da Gleba 3” (SÃO PAULO, 2015, p. 402).

¹² À época, “Os procedimentos para exumação no cemitério dom Bosco, segundo depoimentos contidos na CPI de Perus (1992), são: aqueles que não são levados pela família, após os três anos, os ossos são tirados, escava-se a sepultura e é enterrado novamente em um nível mais abaixo. Coloca-se uma camada de terra e por cima, um outro corpo. Segundo Nelson Pereira, à época coveiro do cemitério de Perus, os ossos eram colocados dentro de um saco plástico e coloca-se a identificação por dentro e por fora (CPI Perus, 1992). A identificação era feita em um cartão de papel não plastificado. Por fora este cartão era amarrado a um barbante. No momento em que foi feita a inumação na vala de Perus, muitos já não possuíam o cartão de identificação fora (CPI Perus, depoimento de João Aparecido André, 1992)” (SÃO PAULO, 2015, p. 392).

e da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, segundo depoimento do funcionário Nelson Pereira do Santos à CPI Perus¹³. Para os familiares, tudo levava a crer que entre esses “desconhecidos” enviados para o cemitério, muitos deles provenientes de hospitais e institutos médico-legais, encontravam-se os corpos dos seus parentes e amigos assassinados pela repressão. Tal crença foi respaldada pela localização de cadáveres enterrados sob identidade falsa, como aconteceu com o militante da Aliança Libertadora Nacional (ALN), Luiz Eurico Tejera Lisboa, inumado com o nome de Nelson Bueno, cujos despojos mortais foram localizados pela sua companheira, Suzana Keniger Lisbôa, após incansável pesquisa nos livros de sepultamento do cemitério¹⁴ (TELES; LISBÔA, 2012, p. 62). Como veremos adiante, tanto a supressão da identidade dos corpos quanto a sua substituição por outros nomes constituíam procedimentos recorrentes do dispositivo de desaparecimento¹⁵ montado pelo Estado ditatorial brasileiro.

Em 1979, o então administrador do cemitério dom Bosco, Antônio Pires Eustáquio, preocupado com a ausência de registros a respeito da destinação dada aos restos mortais de “indigentes” exumados, decidiu procurar informações junto aos sepultadores:

Nos livros de óbito, eu olhando, pesquisando, eu via: “exumado em tanto de tanto e reinumado no mesmo local”, que é o procedimento padrão pela legislação do Serviço Funerário. Para os indigentes também o procedimento era esse. Só que lá tinha uma diferença, o que realmente me preocupou e me levou ‘ pesquisar até encontrar. No registro dos livros dos indigentes constava: “exumado em tanto de tanto”, só. Mais nada. Cadê os ossos? Pra onde que foram? Aí eu comecei a perguntar. Ninguém, eu notei perfeitamente, que ninguém queria falar daquilo lá, porque segundo eles tinham pavor, né, de comentar isso aí, porque diziam que eram terroristas (SÃO PAULO, 2015, p. 338).

¹³ “Em 05 de outubro de 1990 a Câmara Municipal de São Paulo aprovou a instalação de Comissão Parlamentar de Inquérito [CPI] para investigar ‘a origem e as responsabilidades quanto às ossadas encontradas no Cemitério Dom Bosco, em Perus, e investigar a situação dos demais cemitérios de São Paulo’ (...). A CPI Perus — Desaparecidos Políticos foi a primeira Comissão Parlamentar de Inquérito instalada num parlamento brasileiro com o objetivo de averiguar as circunstâncias das mortes e desaparecimentos de opositores do regime militar” (HESPANHA, 2012, p. 32).

¹⁴ É fundamental mencionar que “vários militantes de organizações revolucionárias assassinados pela ditadura foram encontrados em Perus. Antonio Benetazzo, Alexandre Vanucchi Leme, os irmãos Alex de Paula Xavier Pereira e Iuri Xavier Pereira, Antonio Carlos Bicalho Lana, Antonio Sérgio de Matos, Eduardo Antonio da Fonseca, José Milton Barbosa, Luis José da Cunha, Pedro Estevam Ventura Pomar, Ângelo Arroio, Carlos Nicolau Danielli e Joaquim Alencar de Seixas estão entre aqueles que foram localizados pelos familiares, mesmo sofrendo ameaças quando da procura nos arquivos dos cemitérios ou do Instituto Médico Legal, ou na visita dos túmulos” (HESPANHA, 2012, p. 30).

¹⁵ Somente no capítulo 3 serão apresentados e analisados os motivos que nos fazem utilizar o conceito de dispositivo de desaparecimento.

Com base em alguns indícios, Eustáquio perfurou o local em que estaria a vala utilizando um instrumento para sentir a profundidade do solo escavado; percebeu, assim, que a terra aí havia sido revolvida (SÃO PAULO, 2015, p. 391). Nesse mesmo ano, Gilberto Molina, irmão do desaparecido Flávio de Carvalho Molina, cujo corpo também havia entrado em Perus com um nome falso, o de Álvaro Lopes Peralva, com a ajuda de Eustáquio, que se notabilizava pelo apoio à busca de desaparecidos da ditadura no cemitério de Perus, "consegue autorização para abrir a vala, onde encontram alguns sacos, cuja quantidade varia, nos relatos, de cinco a dez, sem qualquer etiqueta ou forma de identificação" (SÃO PAULO, 2015, p. 338). Essa foi a primeira abertura da vala após o período em que foi usada, em 1976.

No entanto, a abertura oficial da vala de Perus somente pôde acontecer 11 anos depois. Durante as apurações que realizava para uma série de reportagens, o jornalista Caco Barcellos¹⁶, em visita ao cemitério de Perus, foi procurado por Antônio Eustáquio, que lhe confirmou a existência de uma vala clandestina em uma área contígua à administração da necrópole (HESPANHA, 2012, p. 31). A partir dessa informação, Barcellos começou a procurar outras informações sobre a vala. Com a ajuda de familiares de desaparecidos,

(...) o jornalista e sua equipe cruzaram as informações sobre as mortes provocadas por causas violentas com dados do Instituto Médico Legal, com as listas dos desaparecidos políticos e reportagens publicadas em jornais. Outro cruzamento foi feito com o livro de registros do cemitério. Foram encontradas fichas com dados de pessoas que participaram da resistência ao regime militar e eram consideradas desaparecidas. Muitas dessas fichas estavam marcadas com lápis vermelho com a letra T, que significava terrorista (HESPANHA, 2012, p. 32).

À pedido da Rede Globo, o Serviço Funerário Municipal de São Paulo autoriza a abertura do local onde a vala fora criada há 14 anos (TELES; LISBÔA, 2012, p. 52). Ao cabo do trabalho de escavação, em 1990, foram retirados de sepulturas individuais

¹⁶ Tais investigações visavam à produção de uma reportagem para a TV sobre a venda de caixões nos cemitérios do capital paulista e à elaboração de uma pesquisa maior sobre assassinatos cometidos por policiais militares do Estado de São Paulo, que resultou, em 1992, no livro *Rota 66* (HESPANHA, 2012, p. 31).

"aproximadamente 1410 pessoas com nome e sobrenome, além de nativos¹⁷ e natimortos, mais 532 desconhecidos", de acordo com pesquisas realizadas pelos antropólogos forenses, Rafael de Abreu e Souza e Márcia Lika Hattori, (BRASIL, 2016, p. 28) — os corpos de subadultos exumados teriam sido descartados *in loco*, pois não ofereceriam condições favoráveis para a realização de análises forenses (TELES; LISBOA, 2012, p. 63). Segundo a Comissão da Verdade da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, essas crianças foram vítimas de uma epidemia de meningite que a ditadura procurava ocultar para que o crescimento da taxa de mortalidade infantil não expusesse o governo a críticas nacionais ou internacionais (SÃO PAULO, 2015, p 672).

Desde a abertura da vala, várias foram as tentativas de identificação dos restos mortais lá descobertos¹⁸. Contudo, nenhuma delas conseguiu concluir satisfatoriamente o trabalho; muito pelo contrário, ao longo dos processos de identificação os familiares de desaparecidos foram mais uma vez afetados pelo ocultamento das informações e, sobretudo, pela extrema morosidade com que os trabalhos forenses eram realizados, prolongando, assim, um sofrimento que já durava décadas. Finalmente, em 2014, tem início oficialmente outra etapa do trabalho de análise e de identificação dos restos mortais exumados do Cemitério de Perus com a criação do Grupo de Trabalho Perus (GTP), constituído a partir da cooperação política e técnica entre quatro instituições: a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, a então Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, a Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania da Prefeitura Municipal de São Paulo, representada pela Coordenação de Direito à Memória e à Verdade, e a Universidade Federal

¹⁷ Segundo os manuais de Medicina Legal, natimorto é o nome dado ao feto que morreu antes da sua extração do útero materno ou durante o parto. Quanto ao termo nativo, o IBGE o define assim: "é a expulsão ou extração completa de um produto da concepção do corpo materno, independentemente da duração da gestação, o qual, depois da separação do corpo materno, respire ou dê qualquer outro sinal de vida, tais como: batimento do coração, pulsação do cordão umbilical ou movimento efetivo dos músculos da contração voluntária, estando ou não cortado o cordão umbilical e estando ou não desprendida a placenta" (https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/registrocivil/nascido_vivo.shtm). Acessado em 04 de fevereiro de 2018).

¹⁸ Pode-se dividir todo o processo de análise das ossadas em 5 fases: "primeira fase: a assunção do trabalho pela UNICAMP"; "Segunda fase: a condução dos trabalhos pela USP e o Estado de São Paulo (Instituto Médico Legal e Superintendência da Polícia Científica), após o abandono pela UNICAMP"; "Terceira fase: ausência de iniciativas do Executivo. Substituição, a título precário, pelo Ministério Público Federal"; "Quarta fase: assunção pela CEMPD de suas atribuições por meio de convênio celebrado entre Ministério da Justiça e a Política Federal (ano de 2010)" (GONZAGA, 2012, p. 106-116). Finalmente, como veremos, uma última etapa desse trabalho de análise dos restos mortais exumados do Cemitério de Perus está em curso sob responsabilidade do Grupo de Trabalho Perus.

de São Paulo. Até o presente, essa etapa continua em curso, não obstante as muitas dificuldades políticas e econômicas para a manutenção dos trabalhos de análise forense.

No amplo conjunto de corpos ocultados na Vala de Perus, a equipe responsável pela pesquisa ante-mortem¹⁹ do GTP, a partir de extensa análise das listas produzidas por diferentes organizações referentes aos desaparecidos políticos possivelmente inumados no cemitério dom Bosco, definiu o universo de busca atualmente em vigor em 42 desaparecidos, dos quais, é essencial lembrar, 3 não são reconhecidos como desaparecidos políticos nos termos da Lei n. 9.140/95²⁰, que inclui nessa categoria apenas “(...) as pessoas que tenham participado, ou tenham sido acusadas de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988, e que, por este motivo, tenham sido detidas por agentes públicos, achando-se, deste então, desaparecidas, sem que delas haja notícias” (BRASIL, 1995, art. 10º).

Então, a grande maioria dos cadáveres inumados na vala clandestina de Perus não é legalmente desaparecido político. Ora, então por que motivos centenas de cadáveres seguiram um certo fluxo pelas instituições responsáveis pela gestão da morte²¹ que resultou no desaparecimento dos seus nomes, biografias, documentos etc? Aos “indigentes” de todos os

¹⁹ O processo de identificação de desaparecidos políticos conduzido pelo GTP possui três etapas principais: a) pesquisa preliminar e ante-mortem; b) análise post-mortem; c) análise de DNA e comparação de perfis genéticos. A primeira etapa do trabalho de identificação subdivide-se em duas fases que se imbricam estreitamente: a *pesquisa preliminar ou histórica*, em que se levanta tudo quanto já se produziu sobre o desaparecimento (arquivos públicos e de movimentos sociais, livros, artigos, documentários, registros oficiais), visando à obtenção de informações sobre o próprio evento, o contexto em que ocorreu, os agentes que possivelmente foram responsáveis pelo crime, os locais utilizados como centros clandestinos de detenção etc; e a pesquisa *antemortem*, na qual se conta com a colaboração de familiares e pessoas próximas aos desaparecidos para a produção de dados mais individualizados sobre as vítimas, levando em conta a atuação política dos desaparecidos, suas características físicas distintivas (altura, peso, roupas que costumava vestir, cor do cabelo, dentição, histórico de fraturas etc), documentos pessoais das vítimas, tais como prontuários, radiografias, odontogramas, fotografias, cartas etc, em suma, tudo quanto pode contribuir para a identificação dos remanescentes mortais dos desaparecidos. Para uma descrição detalhada dos trabalhos do GTP, remetemos o leitor a SÃO PAULO, 2015, p.350-428.

²⁰ Sobre esses casos não abarcados sob a categoria desaparecido político, mas, ainda assim, incluídos na lista de busca do GTP, diz a equipe forense: "Somou-se, por fim, nomes de pessoas desaparecidas nos anos de 1970, cuja solicitação de familiares data tanto do período das buscas da UNICAMP como de pedido a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, em casos pouco explicados e que, assim, foram acrescentados, seguindo igualmente recomendação do Comitê Internacional da Cruz Vermelha: José Padilha Aguiar; Marlene Rachid Papembrok; Olimpio de Carvalho” (SÃO PAULO, 2015, p. 370).

²¹ Por gestão ou administração da morte entendemos a atividade de planejar, organizar, coordenar e executar procedimentos relacionados à morte, tais como sepultamentos, perícias, documentos de óbito etc. Esse termo ficará mais claro ao longo da tese, sobretudo a partir do capítulo terceiro.

dias, a ditadura acrescentava seus opositores políticos. Como pretendemos mostrar ao longo desta tese, o pano de fundo que esclarece os desaparecimentos políticos ocorridos no Brasil ditatorial é a prática de produção de “desconhecidos”, ela mesma anterior ao golpe de 1964. A novidade trazida pela ditadura foi a sistematização e organização dessa prática, incorporada à lógica da exceção que chega, para ficar, com a ruptura de 1964. Seguindo os manuais criados em outros contextos por países dos quais é impossível desconfiar da boa intenção democrática — sem esquecer que é disso que se alimenta o inferno, como diz o adágio —, as ditaduras latino-americanas construíram o que chamamos dispositivo desaparecedor, convertido em peça essencial na guerra contra os movimentos revolucionários, o que, ao mesmo tempo, possibilitou que novos grupos sociais se tornassem, junto com a população pobre, desaparecíveis. Provavelmente, esses mortos anônimos teriam permanecidos ocultos se não fosse o empenho de movimentos de familiares e de instituições humanitárias na procura pelos restos mortais de opositores à ditadura. Por isso, o memorial construído sobre o local em que a vala foi descoberta, em 1990, presta uma ampla homenagem a todos os que lá jaziam:

Aqui os ditadores tentaram esconder os desaparecidos políticos, as vítimas da fome, as vítimas da violência do Estado policial e dos esquadrões da morte e sobre tudo [sic] os direitos dos cidadãos pobres da cidade de São Paulo. Fica aqui registrado que os crimes contra a liberdade serão sempre descobertos. Luiza Erundina de Souza e Comissão de Familiares de presos políticos desaparecidos.

Além disso, o empenho desses grupos também explicitou a existência de muitas outras sepulturas coletivas, clandestinas ou oficiais, destino final dos corpos de “desconhecidos”. Dessa maneira, além de Perus, tornaram-se públicas as valas do Cemitério de Vila Formosa e do Cemitério de Parelheiros, ambos em São Paulo, do Cemitério de Ricardo Albuquerque, no Rio de Janeiro, só para mencionar algumas. A vala clandestina do cemitério dom Bosco não é, portanto, um caso isolado na história dos dispositivos de desaparecimento, embora, no Brasil, certamente o mais conhecido em razão da materialidade que a exumação ocorrida em 1990, e divulgada por diversos meios de comunicação, conferiu às práticas de ocultação de corpos mobilizadas pelos agentes da repressão.

Capítulo 2

Os limites da biopolítica: a necropolítica

A vala clandestina de Perus reúne um conjunto suficiente de elementos capazes de atestar as formas pelas quais a política ditatorial brasileira tratou de administrar as mortes, os sepultamentos, as exéquias, as exumações de cadáveres não apenas dos opositores da ditadura, mas de milhares de pessoas cujo desaparecimento ainda impede que consigamos determinar com certeza o seu perfil social.

Ora, não é possível dizer que estamos face a um poder que, por meio dessas práticas, tinha como objetivo principal gerir a vida da população, maximizando suas forças, fortalecendo as condições de vida, favorecendo a natalidade etc. Ao contrário, a vala clandestina de Perus parece expor a necessidade premente de se investigar as formas pelas quais poder e morte estabeleceram relações estreitas em nosso contexto.

1. A política da morte

Não faz muito tempo que a morte e o morrer se tornaram objetos de grande interesse no campo das ciências sociais²² (ADEBANWI, 2008, p. 421). Opondo-se a uma certa concepção corrente, segundo a qual, nas sociedades modernas, a vida teria se libertado do controle da morte²³, pesquisas recentes têm revelado que

as sociedades modernas continuam a ser encantadas pela morte de diferentes maneiras. Das renumações em larga escala, e da destruição e remoção das estátuas de Marx, Lenin e Stalin, na Europa do Leste pós-comunismo, às batalhas sobre os ritos e os locais de sepultamento na África, do culto ‘secular’ de Atatiirk, na Turquia, aos contínuos agenciamentos de um recente ancestral Yoruba, Obafemi Awolowo, na Nigéria, a morte continua a animar o estudo do poder, da política e das relações sociais (ADEBANWI, 2008, p. 420).

²² Certamente, tal diagnóstico não se aplica a certos campos da teoria social, como a antropologia, que desde há muito tempo se interessa pelas significações culturais atribuídas à morte e aos rituais fúnebres (ADEBANWI, 2008, p. 421), e a psicanálise, que sempre nutriu interesse pelos consequências psicossociais do medo da morte e dos processos de luto (KEARL; RINALDI, 1983, p. 694).

²³ “According to Blauner, modernization has meant the emancipation of the living from the control of the dead. Such practices as ancestral worship are assumed to be a part of the Weltanschauung of traditional, past-oriented societies, certainly not a feature of the progressive, future-oriented milieu of contemporary life” (KEARL; RINALDI, 1983, p. 694). Veremos, adiante, que essa tese não é distante da posição de Foucault, para quem a modernidade exclui a morte do campo da política, convertendo-a em um fenômeno da vida priva.

Não obstante o aumento crescente do interesse acadêmico pelas relações entre a morte e a política²⁴, em larga medida “o uso da morte como símbolo político para a mobilização coletiva permanece inexplicado” (KEARL; RINALDI, 1983, p. 694).

A ausência dessas explicações contrasta com o lugar privilegiado que a morte assume na prática política contemporânea. De fato, não há poder político que não se ocupe, direta ou indiretamente, com questões sobre por que, como, quando e quem morre. Como afirmam Kearnl e Rinaldi sobre o governo Norte-americano:

Entende-se que o governo federal está envolvido no *motivo pelo qual morremos* [*why we die*], seja por meio da declaração de guerra ou em suas tentativas de controlar os fatores cancerígenos e reforçar a segurança no local de trabalho; em *como nós morremos* [*how we die*], não aprovando a legislação de controle de armas ou financiando o cuidado dos socialmente mortos em casas de repouso e outras instituições; em *quando morremos* [*when we die*], não apenas diretamente, determinando quando um feto pode ser legalmente abortado ou um condenado executado, mas, também, indiretamente, tal como evidenciado pela diminuição de suicídios e homicídios observada quando há mobilização para a guerra (J. Marshall) ou durante épocas de eleições presidenciais (Boor); e em *quem morre* [*who dies*], seja através de expurgos, práticas de recrutamento ou subsídio ao aborto. Com a alta tecnologia associada à ciência e modernização, o estado tornou-se responsável por prever (ou mesmo controlar) também a morte provocada por fatores naturais, como ilustrado pelos gastos federais com alertas de terremotos e tornados, bem como pelo Centro de Controle de Doenças em Atlanta (KEARL; RINALDI, 1983, p. 697-698).

²⁴ Um elenco bastante completo de trabalhos nesse campo foi elaborado por Kalusa (2011, p. 65, n. 7, n. 8): "Examples include P.M.Larson, 'Austronesian Mortuary Ritual in History: Transformations of Secondary Burial. (*Famadihana*) in Highland Madagascar', *Ethnohistory*, 1, 2 (2008), pp. 123-55; W. MacGaffey, *Religion and Society: The Bakongo of the Lower Zaire* (Chicago, University Chicago Press, 1986); Kalusa, 'Death, Christianity and African Miners'; S. Ellis, 'The Okija Shrine: Death and Life in Nigerian Politics', *JAF*, 49 (2008), pp. 445-66; F. De Boeck, 'The Apocalyptic Interlude: Revealing Death in Kinshasa', *African Studies Review*, 48, 2 (2005), pp. 11 - 31; Geschiere, 'Funerals and Belonging'; G.M. Dennie, 'Flames of Race, Ashes of Death: Re-Inventing Cremation in Johannesburg, 1910-1945', *JSAS*, 29, 1 (2003), pp. 177-92 and 'The Standard of Dying: Race, Indigence, and the Disposal of the Dead Body in Johannesburg, 1886-1960', *African Studies*, 68, 3 (2009), pp. 310 - 30. But also see M. Vaughan, ' "Divine Kings": Sex, Death and Anthropology in Inter-War East/Central Africa', *JAH*, 49 (2008), pp. 383-401; J. Cole and K. Middleton, 'Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar', *Africa*, 71, 1 (2001), pp. 1-36". E prossegue a lista "W.Cohen and E. S. Atieno Odhiambo, *Burying SM: The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa* (London, Heinemann, 1992); T. Ranger, 'Dignifying Death: Politics of Burial in Bulawayo', *Journal of Religion in Africa*, 34, 1-2 (2004), pp. 110-44; Geschiere, 'Funerals and Belonging'; Esposito, 'Politics of Death'; M.C. Kearnl and A. Rinaldi, 'The Political Uses of Death as Symbol in Civil Religion', *Social Forces*, 61 (1983), pp. 693 - 708; R. Lee and M. Vaughan, 'Death and Dying in the History of Africa since 1800', *JAH*, 49 (2008), pp. 341 - 59; in the same volume, see S. Hynd, 'Killing the Condemned: The Practice and Process of Capital Punishment in British Africa, 1900-1950s', pp. 403-18; Dennie, 'Flames of Race'; Adebani, 'Death, National Memory and Social Construction of Heroism'".

Variando os contextos, multiplicam-se simultaneamente as formas pelas quais o poder define suas respostas para aquelas questões. Em certos casos, por exemplo, é preciso incluir o próprio poder estatal como agente diretamente responsável pela morte de seus cidadãos, tal como ocorre no Brasil, e mais especificamente no Estado de São Paulo, tendo como alvo a população negra, jovem, masculina e pobre²⁵, ou nos muitos genocídios que marcaram a história do século XX — genocídio dos judeus, armênios, tutsis, bósnios etc.

Todavia, o envolvimento do poder político com a morte não se restringe apenas à realização do assassinato, mas se estende aos processos que se desenrolam após a consecução da morte — os chamados eventos *post-mortem*. De fato, nesse campo tudo parece ter sido codificado pelo poder: as formas privilegiadas de gestão dos cadáveres, a regulação do luto, a distribuição dos espaços e dos tempos nos quais é *normal* chorar os mortos etc. No final da década de 1970, Philippe Ariès observava que a “finalidade [da política inglesa sobre a morte] era a eliminação mais completa da morte na superfície aparente da vida: supressão do luto, simplificação dos funerais; incineração dos corpos e dispersão das cinzas” (ARIÈS, 1990, p. 650). Já nos Estados Unidos e no Canadá, o ritual fúnebre é permitido, no curto espaço que separa a morte do sepultamento, desde que seja feito em espaços adequados, a *funeral home*, e organizado por especialistas, os *funeral directors*, que se encarregarão de preparar adequadamente o cadáver para que ele se pareça o menos possível com um...cadáver: a necromaquiagem conquista, paulatinamente, posição de destaque entre os serviços oferecidos pela indústria da morte. Já no caso da Romênia, tornou-se público, através das denúncias do professor Marius Rotar²⁶, a influência do regime comunista sobre as políticas funerárias do País, sobretudo na condenação à prática da cremação.

Ainda sobre a captura política dos processos *post-mortem* devemos mencionar importantes pesquisas que mostraram os usos dos mortos e dos rituais funerários como potentes símbolos de mobilização, construção ou desconstrução de projetos políticos. A esse

²⁵ Sobre a ação tanatológica da polícia paulista há uma crescente e abundante bibliografia. Para não nos estendermos, remetemos o leitor a AMPARO-ALVES, Jaime. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. *Revista da ABPN*. v. 1, n. 3, nov. 2010 - fev. 2011, p. 89-114.

²⁶ Referimo-nos, principalmente, a ROTAR, Marius. The mask of the read death: the evil cremation in Romenia in December 1989. *Mortality*, v. 15, 2010; ROTAR, Marius. *History of modern cremation in Romenia*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

respeito, referimo-nos ao belo estudo de Walima Kalusa (2011) sobre o papel do assassinato de Lilian Margareth Burton no agravamento dos conflitos nacionalistas na Zâmbia, momentos antes da independência do País, em 1964; ao artigo de Wale Adebawale (2008) sobre a apropriação da morte do Lieutenant-Colonel Adekunle Fajuyi pelos Yorubas no processo de construção étnico-nacional da sua memória e história no contexto de aumento de rivalidades étnico-regionais após o término do governo militar nigeriano, em 1999; no Brasil, destacamos o trabalho recentemente publicado de Douglas Atilla Marcelino sobre as disputas pelo imaginário político mobilizadas pelas narrativas construídas sobre e a partir dos funerais dos presidentes brasileiros, desde 1930²⁷.

Finalmente, e ainda sobre a relação entre o poder e os processos *post-mortem*, é fundamental a referência a uma intuição de Ariès sobre a *burocratização da morte* na modernidade, burocratização que, como veremos mais adiante, seria a solução para a dupla exclusão da morte, tanto da esfera pública quanto do âmbito privado. Com isso, a morte foi capturada pela burocracia médico-hospitalar, convertendo-se em objeto de gestão da saúde. Ariès é enfático sobre isso, ao afirmar:

Tornam, porém, manifestos, pelas suas características grosseiras, aspectos da 'burocratização' e do *management of death* inseparáveis da instituição hospitalar e da medicalização da morte, e que se encontram em toda parte. A morte já não pertence ao moribundo - de início, irresponsável, em seguida inconsciente -, nem à família persuadida da própria incapacidade. *Está regulada e organizada por uma burocracia, cuja competência e humanidade não podem impedir de tratar a morte como coisa sua, uma coisa que deverá incomodá-la o menos possível, no interesse geral* (ARIÈS, 1990, p. 642, grifos nossos).

Todas as pesquisas acima mencionadas revelam as diversas formas pelas quais se estabeleceu, em épocas e contextos diferentes, dos conflitos nacionalistas da África subsaariana às políticas funerárias europeias, o vínculo profundo entre a morte e o poder político. Tal vínculo se encontra também no caso da vala clandestina de Perus, que impõe limites significativos aos esforços intelectuais que buscam interpretá-la à luz das teorias de matriz biopolítica. Mas, ao fazer isso, ela lança novas questões que nos permitirão descobrir aspectos novos das formas de poder, que, com Mbembe, chamaremos de necropolíticas.

²⁷ MARCELINO, Douglas Atilla. *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

Para tanto, iniciaremos nossa exposição investigando as potencialidades e os limites da biopolítica foucaultiana²⁸ para a compreensão das relações entre o poder e a morte, o que nos levará a percorrer uma trilha teórica que culminará na teoria necropolítica de Achille Mbembe. Veremos que essa última fornece instrumentos analíticos capazes de mostrar o que, na experiência histórica recente da América Latina, particularmente do Brasil, contém de específico quanto a uma forma de governo voltado para o controle da morte e para a produção do desaparecimento.

2. A desqualificação da morte na teoria biopolítica de Foucault

2.1. *Theatrum mortis*

Vigiar e punir começa com a descrição minuciosa do que seu autor identifica como uma das últimas cerimônias do ritual soberano que teve lugar na Europa (FOUCAULT, 2013, p. 12): o suplicio de Damiens (FOUCAULT, 2002, p. 9-10). Eis a síntese do que a justiça ordenou para aquele 02 de março de 1757, em Paris, quando Damiens fora condenado

a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão

²⁸ Escolher as teorias biopolíticas como interlocutoras privilegiadas deste trabalho se justifica também pela importância que elas vêm assumindo na teoria social crítica contemporânea. Nesse sentido, Maria Muhle, logo no primeiro parágrafo do seu artigo *The vitality of power*, observava que “a noção de biopolítica conheceu nos últimos anos um auge notável: não apenas o pensamento político e a filosofia política parecem ter um interesse crescente nessa noção, como também a política 'real' descobriu o potencial desse termo” (MUHLE, 2009, p. 144). Tal diagnóstico se beneficiaria ainda, para corroborá-lo, da menção a inúmeras publicações acadêmicas, no Brasil e alhures, que se interessam pelo estudo seja do próprio conceito de biopolítica, seja, ainda, dos temas que, de uma maneira ou outra, envolvem-no: bioética, bioeconomia, biomedicina, biotecnologia etc. Após pesquisa sobre a frequência de aparição do termo biopolítica em revistas acadêmicas publicadas entre 1940 e 2009, realizada na base de dados da JSTOR, uma biblioteca digital com mais de 2000 revistas, Bottici revela que, a partir do ano 1980, quando ocorre o primeiro pico, o número de vezes que o termo é citado cresce continuamente, salvo algumas exceções, atingindo ponto de máxima em 2009, em que ultrapassa 200 aparições (BOTTICI, 2015, p. 190).

Isso que alguns autores têm chamado “virada biopolítica” [biopolitical turn] no campo da crítica social contemporânea é resultado de processos históricos distintos, dentre os quais merece destaque as transformações pelas quais passou o capitalismo no último século levando ao aumento exponencial “da capacidade do Estado de aplicar o poder sobre a vida biológica” (BOTTICI, 2015, p. 189).

chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT, 2002, p. 9).

Paradoxo da morte: a destruição do corpo de Damiens, sua lenta decomposição em partes, órgãos, vísceras, ruídos, silêncio é, também, a manifestação violenta, explosiva, do corpo do soberano. A morte que apaga é a mesma que manifesta; ela nega para afirmar, suprime para impor. Mas, entre a destruição da vida e a exposição do poder há o rito, a cerimônia pela qual o suplício se dá a ver como espetáculo. O poder soberano é um poder do ritual, das insígnias, dos signos: “Até o século XVIII, tinha-se uma sociedade na qual o poder tomava a forma visível, solene, ritual da hierarquia e da soberania. Esse poder efetuava suas operações através de um conjunto de marcas, de cerimônias que o designam como soberano” (FOUCAULT, 2013, p. 242). A morte interessava ao poder na medida em que ela funcionava como o instrumento privilegiado por meio do qual ele se manifestava. E não era apenas a morte como supressão definitiva da vida que cumpria esse papel nas cerimônias do poder, mas, também, a morte enquanto *suplício*, marca, sinal de uma execução virtual, mas ainda não consumada — cicatrizes, amputações, fraturas... —, isto é, a morte como o termo final de uma escala calculada de sofrimento. Assim, entre o açoite ou a exposição na roda e a morte, o que existe é uma gradação de quantidade, não de qualidade. Em última instância: todas as formas de suplício são frações nas quais se reparte a morte.

(...) A morte é um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos: desde a decapitação — que reduz todos os sofrimentos a um só gesto e num só instante: o grau zero do suplício — até o esquartejamento que os leva quase ao infinito, através do enforcamento, da fogueira e da roda, na qual se agoniza muito tempo; a morte-suplício é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em “mil mortes” e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies* (FOUCAULT, 2002, p. 31).

A função da morte, da Idade Média ao final do século XVIII, só pode ser devidamente compreendida, segundo Foucault, quando analisada à luz da tática punitiva²⁹ que preponderou no Ocidente naquele mesmo período histórico: trata-se de *marcar*, ou seja, deixar visível no corpo do culpado tanto a falta que cometeu e pela qual é punido - as mãos amputadas constituem o traço visível e reconhecível de que alguém cometeu um roubo - quanto o poder que impôs a pena e, por meio dela, imprimiu o sinal da sua soberania (FOUCAULT, 2013, p. 9). Nesse contexto em que se praticava a marcação, “(...) é fácil ver o quanto a morte é uma operação física especificada, um trabalho no corpo, uma maneira ritualizada de inscrever as marcas do poder sobre o corpo do indivíduo, seu estatuto de culpado, ou de inscrever ao menos no terror do espectador a memória da falta” (FOUCAULT, 2013, p. 12).

A morte é, assim, o *meio* de dominação violenta do corpo pelo poder, ou melhor, do corpo dos indivíduos pelo do soberano. Contudo, segundo Foucault, a partir do final do século XVIII, essa relação entre morte e poder começa a se transformar radicalmente, efeito de mudanças mais profundas que se passavam nas relações entre poder e saber.

2.2. O abandono da morte

Olhando retrospectivamente, desde seu tempo, o filósofo observa:

(...) que a grande ritualização pública da morte desapareceu, ou, em todo caso, apagou-se progressivamente, desde o final do século XVIII até agora. Ao ponto que, agora, a morte - cessando de ser uma dessas cerimônias impressionantes das quais os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira, participam - tornou-se, ao contrário, o que se esconde; ela se tornou a coisa mais privada e a mais vergonhosa (no limite, é menos o sexo que a morte que é, hoje, o objeto do tabu) (FOUCAULT, 1997, p. 220).

²⁹ Em *La société punitive*, Foucault elenca, a título de hipótese, quatro táticas punitivas: a) *excluir* um indivíduo ou grupo da esfera social, rompendo totalmente os laços existentes entre esses termos, tal como ocorria privilegiadamente na penalidade grega arcaica; b) *organizar reparações ou impor compensações* de forma a inserir o autor da infração num sistema de obrigações para com aquele que sofreu danos; c) *marcar* o corpo do culpado, tornando visível e encarnada tanto a falta quanto a força do poder soberano, tal como foi praticada a penalidade no Ocidente desde o final da Idade Média até o século XVIII; e, finalmente, d) *encarcerar*, prática que se estabelece na virada do século XVIII para o XIX, caracterizando, até hoje, segundo Foucault em *la Société Punitive*, o modelo penal vigente em nossa sociedade.

A partir do século XVIII, mas, sobretudo, no século XIX, a economia de poder hegemônica no Ocidente sofreu uma transformação fundamental. Na época clássica, o poder soberano operava como um mecanismo *negativo*, de subtração dos bens, dos serviços, dos corpos e, finalmente, da vida, definindo-se pela máxima “*fazer morrer* ou deixar viver”. Como vimos, o gládio soberano se manifestava nas marcas que deixava sobre os corpos dos condenados, no suplício encenado em praça pública. Mas, em meados do oitocentos, o poder se converte num *biopoder*³⁰. “Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 2012, p. 148), visando não apenas à preservação da vida, mas, também, à maximização das suas potencialidades. Tratar-se-ia, doravante, de “*fazer viver* e deixar morrer”.

O surgimento de um poder que incide sobre a vida e sobre os fenômenos vitais constitui um fator decisivo para a transformação do estatuto político da morte. Desde as suas primeiras formulações sobre a biopolítica, no primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault aponta a passagem da soberania para o biopoder como a principal razão para “*esta desqualificação da morte, marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam*. (...) a morte é o limite, o momento que lhe [a vida] escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais privado” (FOUCAULT, 2012, p. 150-151, grifos nossos). Tudo se passa como se a morte e seus processos não mantivessem mais qualquer interesse para além do âmbito individual; eles deixam de ser objeto de investimento da política.

No curso do ano letivo de 1976, *É preciso defender a sociedade*, Foucault retoma a temática da privatização da morte para mostrar que, no seu lugar, ascende ao campo da política a *mortalidade*, ou seja, a morte transformada em fenômeno da espécie humana enquanto população e, assim, passível de ser gerida pelo poder. Quanto à morte, o filósofo é explícito ao afirmar seu abandono pela política:

³⁰ É claro que essa conversão não produziu o desaparecimento do poder soberano. Como veremos na sequência desta seção, as relações entre essa modalidade de poder e o biopoder são mais complexas do que de simples substituição. Tentar compreender como tais relações se deram foi um dos esforços de Foucault durante seu percurso intelectual, continuado por Giorgio Agamben, que abordaremos em seguida. Como o próprio Foucault admite no curso, “E eu acredito que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político no século XIX consistiu, eu não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania — fazer morrer ou deixar viver — por um outro direito novo, que não apaga o primeiro, mas que vai penetrá-lo, atravessá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer” (1997, p. 214).

a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado exterior, em relação ao poder: é o que cai fora do seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado. (...) *O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado*” (FOUCAULT, 1997, p. 221, grifos nossos).

Repitamos uma vez mais a tese foucaultiana: “*O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado*” (FOUCAULT, 1997, p. 221, grifos nossos). Portanto, nem poder, nem saber sobre a morte. Em *É preciso defender a sociedade*, a morte do ditador Francisco Franco, que aconteceu no mesmo ano desse curso, é tomada como símbolo da tensão entre o antigo poder soberano e o biopoder. O que nela interessa a Foucault é o fato paradoxal de que a morte desse general, que por cerca de 40 anos exerceu, na Espanha, o poder de fazer morrer, massacrando milhares de pessoas, foi ironicamente prorrogada por um poder que se exerce para fazer viver o máximo possível, inclusive borrando os limiares entre a vida e a morte.

Se isso tudo é verdade, como, então, explicar que, ao mesmo tempo em que a economia de poder se transformava em biopolítica, iniciava-se um longo período caracterizado por guerras, genocídios coloniais, massacres etc, ou seja, pela disseminação da morte em larga escala? Ou, ainda, como dar conta da existência da vala de Perus e de tantas outras que se espalharam pelos cemitérios das ditaduras latino-americanas? Em outras palavras, como solucionar isto que o filósofo francês designou *as antinomias centrais da nossa razão política*, a saber: “a coexistência, no seio das estruturas políticas, de enormes máquinas de destruição e de instituições devotadas à proteção da vida individual (...)” (2001, 1634) e, completá-los, também da vida coletiva. Em suma, pergunta o filósofo ao cabo de um longo parágrafo em que se proliferam variações daquelas mesmas antinomias da razão política: “Como exercer o poder da morte³¹, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?” (FOUCAULT, 1997, p. 227).

³¹ É importante destacar que Foucault, neste momento, utiliza a noção de morte num sentido bastante amplo: “Bem entendido, por fazer morrer eu não tendendo simplesmente o assassinato direto, mas também tudo o que pode ser assassinato indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc” (1997, p. 228-229). Torna-nos possível pensar, então, que a afirmação do abandono da morte pelo poder envolve todas essas formas de fazer morrer.

Eis a resposta: por meio do *racismo*, que se converte, na era do biopoder, num mecanismo fundamental para o exercício do poder estatal. Trata-se de um fenômeno novo. Até o final do século XVIII, o discurso da guerra das raças, surgido em oposição às grandes narrativas históricas dedicadas a traçar no tempo a legitimidade do poder soberano, era principalmente o discurso dos sujeitados, daqueles cuja memória fora colocada nas sombras das histórias oficiais dos grandes homens, dos grandes feitos, das grandes linhagens hereditárias. Rompendo com a ideia da unidade social encabeçada pelo rei e organizada pelas leis, a história contada a partir do modelo do enfrentamento das raças privilegiará as discontinuidades, as usurpações, as perspectivas, que transformam o que é lei, se vista do lado do poder, em abuso, violência, dominação, quando encarada do outro lado. Estilhaçava-se, assim, a pretensa unidade do reino na guerra incessante entre grupos ou raças opostas.

Contudo, no início do século XIX, no mesmo momento em que o marxismo se apropriava da luta das raças como modelo sobre o qual se construiria a luta de classes, apareceu um discurso que traduziu o vocabulário da guerra entre grupos histórico-políticos antagônicos em termos da biologia evolucionista: nascia o racismo moderno. Com isso, a luta das raças se converteu em uma luta pela vida contra tudo o que é capaz de colocá-la em perigo. Contra o binarismo social da guerra das raças, reaparece, nessa perspectiva, o monismo, mas sob roupagem biológica, já que a unidade social assenta-se, agora, no fato de que há apenas uma vida, uma raça, no singular, que deve lutar pela sua perpetuação, o que implica, necessariamente, a eliminação dos elementos *acidentais* que a constroem externamente e internamente. A defesa da vida social volta a ser apanágio do Estado, que se apropria do racismo visando ao seu próprio fortalecimento por meio das tecnologias médico-normalizadoras. Em suma,

O tema do Estado que era necessariamente injusto na contra-história das raças vai se transformar em tema inverso: o Estado não é o instrumento de uma raça contra a outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A ideia da pureza da raça, com tudo o que ela comporta ao mesmo tempo de monista, de estático e de biológico, é isso que vai se substituir à ideia da luta das raças (FOUCAULT, 1997, p. 70-71).

Nessa relação entre raça e Estado encontra-se o estatuto específico do racismo moderno: “a especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado

às mentalidades, às ideologias, às mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder” (FOUCAULT, 1997, p. 230)³². Trata-se, portanto, de um racismo propriamente estrutural e, portanto, capaz de condicionar tanto a ação individual quanto política, tal como sintetiza Lemke: “O racismo não é definido pela ação individual. Mais propriamente, ele estrutura os campos sociais de ação, guia as práticas políticas e se realiza por meio dos aparatos estatais” (LEMKE, 2011, p. 44).

O racismo, para Foucault, cumpre duas funções essenciais. Primeiramente, ele fragmenta, recorta o *continuum* biológico da espécie humana, criando, assim, sub-espécies, miríades de raças que podem ser dispostas em hierarquias, nas quais algumas serão inferiores e más, enquanto outras, superiores e boas. Além disso, o racismo permite elevar a guerra tradicional, na qual a morte do inimigo é condição para a preservação da vida tanto do guerreiro pessoalmente quanto daqueles por quem ele combate, ao estatuto de uma guerra biológica, em que o extermínio de certas raças anormais, nocivas, patológicas tem como objetivo tornar a vida de uma espécie mais saudável, mais pura. Portanto, e é essencial enfatizar isto, o racismo de Estado não é tanto um racismo étnico quanto um racismo biológico, sustentado, principalmente, sobre os discursos das teorias eugenistas.

Mas, para que a guerra contra as raças ameaçadoras atinja seu objetivo, não basta apenas eliminar o inimigo biológico adversário, externo, mas, igualmente, é necessário atingir aqueles que ameaçam desde dentro a espécie, os seus “inimigos internos”, para usar uma expressão que se tornou recorrente nas ditaduras de segurança nacional, como veremos nos próximos capítulos. Daí, os dois propósitos das modernas guerras fundadas no racismo de Estado: “(...) a guerra — isso é absolutamente novo — vai aparecer, no fim do século XIX, não simplesmente como uma maneira de reforçar a própria raça eliminando as raças adversas (segundo os temas da seleção e da luta pela vida), mas, também, de regenerar a própria raça” (FOUCAULT, 1997, p. 229-230). Em suma, a racionalidade política do racismo de Estado prega que é realmente *preciso defender a sociedade* das ameaças externas, por certo, mas, sobretudo, de si mesmo, dos perigos que proliferam no seu interior.

³² Definindo o racismo como uma estrutura política e não como uma forma ideológica, Foucault parece avançar em relação a posições que assumira alguns anos antes, no curso *La société punitive* (1972-1973), no qual procura explicar que o controle social exercido pelo Estado depende de um mecanismo repressivo externo, a polícia, a qual o mesmo Estado delega parte do seu poder, e uma ideologia, que opera internamente, estabelecendo parâmetros para o uso da liberdade. Tal ideologia, diz Foucault, pode ser o nacionalismo, o *racismo* etc (FOUCAULT, 2013, p. 128).

O racismo de Estado é condição, portanto, das guerras biológicas, não apenas no sentido de que os exércitos tradicionais são agora usados para combater raças, nem no sentido mais óbvio de que as armas utilizarão biotecnologias para produzir efeitos nocivos à saúde dos grupos rivais; também as guerras serão biológicas porque uma ampla rede de mecanismos de poder e saberes atuarão de forma articulada sobre os processos vitais seja dos indivíduos isoladamente, seja da população. Assim, enquanto técnica de poder, o racismo de Estado não se manifesta apenas na guerra, mas em todas as outras situações nas quais o que está em questão é a necessidade de inscrição no solo do biopoder da máxima prerrogativa soberana do poder: *fazer morrer*. Por isso, é possível dizer que a criminalidade, a loucura, enfim, todas as anomalias estarão no alvo da guerra biológica conduzida pelo Estado racista.

Dentre esses processos que serão capturados pelo poder, a sexualidade tem lugar privilegiado em razão de ela ser o ponto de cruzamento entre o corpo do indivíduo e a população. Com efeito, um comportamento sexual desviado, anormal, possui efeitos patogênicos tanto sobre o organismo individual quanto no nível da população, já que a sexualidade não apenas produz doenças como é o meio pelo qual essas se perpetuam, transmitindo-as de gerações para gerações. Era isso o que afirmavam as teorias da degenerescência, que fechavam o triângulo formado pelo conceito de perversão e pelos avanços no campo da hereditariedade.

Com efeito, a criação do sexo como objeto de investimento do poder implicava a formação de um campo novo de transtornos decorrentes de desvios específicos da conduta sexual: as perversões, as quais estavam na base das patologias manifestadas pelas gerações ulteriores. Cabia, portanto, a uma rede constituída por práticas e saberes diversos, tais como a medicina, o direito, o governo, a pedagogia, controlar os perigos do sexo, seja para a sociedade atual, seja para a futura. Em suma, para evitar a perversão e seus efeitos hereditários na degeneração da sociedade, “toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e de longínquos efeitos” (FOUCAULT, 2012, p. 130). Por isso, numa economia de poder orientada pela máxima *fazer viver*, a degeneração deve ser combatida a qualquer custo, inclusive *fazendo morrer* milhares de pessoas como resultado de políticas sistemáticas de extermínio. Em suma, para Foucault, a articulação entre soberania e biopoder só é possível graças à função de charneira exercida pelo racismo:

Então, o racismo está ligado ao funcionamento de um Estado que está obrigado a se servir da raça, da eliminação das raças e da purificação da raça, para exercer seu poder soberano. *A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, o estabelecimento e a ativação do racismo.* E é aí, eu creio, que efetivamente ele se enraíza (FOUCAULT, 1997, p. 230, grifos nossos).

Nesse sentido, o racismo está inscrito no funcionamento de todo Estado moderno (FOUCAULT, 1997, p. 232). Se Foucault admite *en passant* que "o racismo vai se desenvolver *primo*, com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador" (FOUCAULT, 1997, p. 229), ele se disseminará ao longo do século XIX e XX, alcançando seu paroxismo no Estado nazista³³. Por qual razão? Porque o nazismo, diz o filósofo, generalizou o biopoder — ao mesmo tempo que generalizou o direito soberano de matar, distribuindo-o por todo o corpo social. Porém, o esforço incessante de purificação da raça levou esse Estado racista e assassino a se tornar também um Estado suicida, pois “apenas a exposição universal de toda população à morte poderá efetivamente constitui-la como raça superior e regenerá-la definitivamente face às raças que terão sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente escravizadas” (FOUCAULT, 1997, p. 232). No caso do Nazismo, o racismo de Estado autorizou não apenas o genocídio de milhões de pessoas, mas, também, a do próprio povo alemão.

Assim, se, a partir do século XIX, observa-se o reaparecimento do gládio soberano com seu poder de morte vinculado, sobretudo, ao racismo de Estado, é porque ele funciona orientado pelas expectativas do biopoder. Como dizíamos mais acima, a morte é investida pelo poder se e somente se o fazer morrer serve ao propósito maior de fazer viver. Foucault resolve, desse modo, aquelas antinomias da razão política moderna: fazer viver e fazer morrer não se antagonizam como duas atividades opostas do Estado, que jamais poderiam se

³³ “O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa - ardilosa porque ingênua - dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha se tornado uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança” (FOUCAULT, 2012, p. 163).

sobrepôr uma à outra; ao contrário, concluirá o filósofo numa conferência pronunciada alguns anos após o curso *É preciso defender a sociedade*: “Ide, vós, então, fazer massacrar, nós vos prometemos uma vida longa e agradável. A seguridade da vida vai de par com uma ordem de morte” (FOUCAULT, 2002, p. 1634)”. E finaliza: “a tanatopolítica é o anverso da biopolítica” (FOUCAULT, 2002, p. 1645).

Não deixa de chamar a atenção o fato de que, tendo chegado a essa conclusão, Foucault nunca tenha retornado a sua afirmação da desqualificação da morte pelo poder para corrigi-la, nem tenha avançado suas pesquisas no sentido de analisar a tanatopolítica, as formas de gestão da morte e seus efeitos de subjetivação.

Com efeito, se nos atermos ao que acabamos de apresentar, veremos que o caso da vala clandestina de Perus, que tomamos como nosso paradigma, aparece como um fenômeno anômalo, frente ao qual o arcabouço biopolítico construído pelo filósofo francês parece limitado. Afinal, a vala de Perus nem se reduz às manifestações do poder soberano, com seu fausto sangüinário, nem recebe seu sentido das exigências de maximização da vida. O que poderia ter feito com que tantos corpos perdessem suas identificações e fossem colocados juntos em uma vala ilegal? A biopolítica foucaultiana não consegue responder a esse enigma, embora contenha as pistas para a sua solução.

De fato, podemos encontrar dispersas nos escritos foucaultianos algumas indicações que nos permitem ultrapassar a tese de que, na biopolítica, a morte deixa de interessar ao poder. Em algumas passagens, o filósofo francês sugere novas formas de relação entre a morte e o poder, as quais esclarecem os problemas colocados pelo dispositivo de desaparecimento consolidado nas ditaduras latino-americanas, cujas características mais gerais foram apresentadas no capítulo anterior.

Primeiramente, vimos como Foucault era categórico ao afirmar o abandono da morte pelo biopoder. De fato, se ela aí encontra algum lugar é porque o racismo permite que o poder soberano se instale sobre exigências biopolíticas. Contudo, esse *fazer morrer* justificado pelo racismo de Estado não é o mesmo que supliciava Damiens em Paris. A diferença está na função que a morte ocupa nos dois casos: nesse último, a morte, nas suas diferentes gradações, desde a marca corporal até os mais atrozes suplícios, fazia parte do espetáculo do poder por meio do qual o soberano encenava para os súditos a desmedida da sua força; já o que se passa no contexto do biopoder é outra coisa: a morte não é mais a atriz principal do

espetáculo soberano — ainda que o possa ser também, como sói acontecer nas demonstrações públicas de força de agentes do Estado ou mesmo de Países em guerra —, mas ela se apresenta como um instrumento necessário para que determinados fins propriamente biopolíticos sejam alcançados. Em outras palavras, e desenvolvendo a argumentação foucaultiana em direções para as quais o próprio filósofo não avançou, a morte, a partir do século XVIII, ganha o estatuto de uma verdadeira *tecnologia de poder*, que visa garantir a vida de um corpo novo, de outra natureza: não mais o corpo do rei, mas o da população.

Se a morte não está mais indissociavelmente vinculada ao velho *theatrum mortis*, no qual ela precisava ser vista e testemunhada pela multidão aterrorizada, então novas formas de existência da morte se tornam possíveis.

A primeira delas, consiste na reaparição da morte sob a forma da *mortalidade* nas aulas que o filósofo dedicará à biopolítica das populações. Regular os fenômenos populacionais a partir de uma norma entendida em termos de média estatística é tarefa do que Foucault identifica, neste momento do seu ensino, como os dispositivos de segurança e que conduzem à *normalização social*, um processo que o filósofo francês distingue da *normação* (*normation*) buscada pelos dispositivos disciplinares:

[Nos dispositivos de segurança] encontrar-se-á, ao contrário, uma identificação do normal e do anormal, vamos ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras e [em] fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas às que são mais favoráveis. Temos, portanto, aqui uma coisa que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas, digamos assim, mais normais que as outras, mais favoráveis em todo caso que as outras. São essas distribuições que vão servir de norma. A norma está em jogo no interior das normalidades. O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidade que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização (FOUCAULT, 2004b, p. 65).

Foucault expõe os nexos entre essa nova arte de governar por meio de tecnologias de segurança, que se hegemoniza no século XVIII, e uma certa ideia de natureza, aquela sustentada pela biologia moderna, que vai enfatizar os processos de autorregulação e auto-

organização contra a ideia de que os fenômenos naturais obedecem a uma causalidade rígida e a uma determinação mecânica. Transposta para o plano social, tais concepções biológicas recolocam em novos termos o problema da população na medida em que abrem a possibilidade de compreendê-la como dotada de princípios internos de regulação, os quais o bom governo deve conhecer para saber quando e como intervir. Mais do que impor normas extrínsecas à sociedade ou decretar leis, o governo, dizem os liberais, utiliza das ciências atuariais, dos cálculos estatísticos para ler o que a natureza da sociedade civil estabelece como normal, a média ótima em torno da qual variações podem ocorrer.

É nesse quadro geral de inteligibilidade dos fenômenos populacionais, que, para Foucault, a arte de governar associada ao liberalismo vai compreender a morte: reduzindo-a a um entre outros eventos da vida social, ao lado dos crimes, doenças, nascimentos etc, cuja distribuição normal, conhecida por meio de mensurações, deve orientar o governo.

Além da morte convertida em fenômeno estatístico, outra forma pela qual ela se apresenta na obra de Foucault, sobretudo nos seus textos de intervenção pública³⁴, escritos na década de 1970, está relacionada à incompletude do movimento de ultrapassagem do modelo da soberania pelo biopoder: “(...) embora se tenha alcançado o essencial da transformação [da soberania para o biopoder] por volta de 1840, embora os mecanismos punitivos tenham adotado um novo tipo de funcionamento, o processo assim mesmo está longe de ter chegado ao fim” (FOUCAULT, 2002, p. 17). De fato, sublinha o filósofo, continua-se a matar e a supliciar, mas segundo uma “nova ética da morte legal” (FOUCAULT, 2002, p. 17), ética que postula o silêncio, a privatização, o encobrimento e, no limite, a desapareção da morte:

(...) finalmente, [foi necessário] colocá-la no interior das prisões e torná-la inacessível ao público (depois da execução de Weidmann, em 1939); bloquear as ruas que davam acesso à prisão onde estava oculto o cadafalso e onde a execução se passava em segredo (execuções de Buffet e Bontemps, em Santé, em 1972); processar as testemunhas que relatavam o ocorrido para que a execução deixasse de ser um espetáculo e permanecesse um estranho segredo entre a justiça e o condenado. *Basta evocar tantas precauções para verificar-se que a morte penal permanece, hoje ainda, uma cena que, com inteira justiça, é preciso proibir* (FOUCAULT, 2002, p. 17-18, grifos nossos).

³⁴ Referimo-nos, particularmente, às seguintes intervenções: "Les deux morts de Pompidou"; "Contre les peines de substitution"; "Le citron et le lait"; "Manières de justice"; "L'angoisse de juger"; "Du bon usage du criminel"; "Punir est la chose la plus difficile qui soit".

O trecho citado se refere explicitamente a dois casos de execução ocorridos na França contemporânea, que, vale lembrar, aboliu a pena capital apenas em 1981. A primeira referência é à execução por guilhotina, em 1936, de Eugen Weidmann, o líder de uma gangue alemã que atuava em Paris, cujas fotos, tiradas clandestinamente e vendidas ao jornal *Paris-Soir*, causaram profunda comoção na sociedade francesa, levando à proibição de penas públicas no País. Segundamente, Foucault refere-se às execuções de Buffet et Bontemps, também guilhotinados porque assassinaram, quando da tentativa de fuga da central de Clairvaux, uma enfermeira e um vigia tomados como reféns. Sobre esse caso, Foucault se pronuncia no jornal *Le Nouvel Observateur*, dirigindo uma virulenta crítica ao sistema prisional: a morte não é uma contingência, uma alternativa punitiva ao encarceramento de criminosos altamente perigosos; ao contrário, escreve o filósofo, “todo o sistema penal é, no fundo, orientado para a morte e regido por ela” (FOUCAULT, 2001a, p.1254), e prossegue: “a prisão não é a alternativa à morte, ela carrega a morte consigo. Um mesmo fio de sangue perpassa essa instituição penal que supostamente aplica a lei, mas que, de fato, a suspende (...)” (FOUCAULT, 2001a, p. 1255).

Ambas as execuções são exemplares para Foucault por que revelam um novo regime de apropriação da morte pelo poder, que altera e, ao mesmo tempo, conserva elementos característicos dos suplícios conduzidos pela soberania. O que se preserva desses é a antiga relação entre a morte, a justiça e a soberania, que se constituiu no final da Idade Média. A esse respeito, dirá Foucault sobre a justiça: “o direito de matar é a última marca da sua soberania” (FOUCAULT, 2001b, p. 695).

Porém, no processo de transformação da soberania para o biopoder, a morte não fará sua aparição pública nos grandes *theatrum mortis*, nas cerimônias públicas de suplício. Ao contrário, e como revelam as execuções mencionadas por Foucault, a justiça esconde a morte penal, limita-a a espaços bem definidos e a testemunhas específicas. Assim, a tese de que a morte foi abandonada pelo poder, privatizando-se, escondendo-se, como um tabu, no recôndito das relações familiares, parece sofrer uma leve, mas importante inflexão: a morte não é privatizada no sentido de que deixa o espaço público, subtrai-se da política, mas porque ela abandona as cerimônias espetaculares para continuar a existir oculta, conformando-se, assim, a um modelo de poder vigilante, discreto, invisível, um poder que se invisibiliza.

Além disso, e como consequência da disseminação das instituições disciplinares pela sociedade, a morte não será praticada apenas pelo soberano ou pelo Estado, mas por todo o conjunto de *sub-poderes* que compõem a sociedade disciplinar. Em outras palavras, a justiça soberana não é a única a deter o direito de *fazer morrer*, como mais tarde insistirá Agamben. É para isso que Foucault chama a atenção ao mencionar o papel da administração penitenciária na condenação à guilhotina de Buffet e Bontemps. Após analisar brevemente a decisão do Presidente Pompidou de não agraciar os prisioneiros com a absolvição da pena capital, o filósofo adverte que, da cena da execução, não participaram apenas os dois condenados e o presidente, pois havia aí um terceiro elemento: “(...) a administração penitenciária, com a batalha que se conduz hoje nas prisões” (FOUCAULT, 2001a, p. 1256). No caso em questão, o sindicato dos vigilantes promoveu uma forte pressão para que ambos os réus fossem executados. A eficiência dessa pressão junto ao poder leva Foucault a afirmar:

uma vez mais, a administração penitenciária passara por cima da justiça. Ela reclamou antes do processo e antes da graça sua justiça a si mesma e ela a impôs. Ela reivindicou em voz alta e se viu reconhecer o direito de punir, ela que somente deveria ter a obrigação de aplicar seriamente penas das quais o princípio, a medida e o controle pertencem a outros. Ela se estabeleceu como um poder, e o chefe de Estado acabou de lhe dar sua aceitação (FOUCAULT, 2001a, p. 1256).

Cabe sublinhar que o poder de causar a morte está submetido, nesses processos, aos limites do biopoder. Desde o início deste capítulo, viemos insistindo neste ponto: após o século XIX, segundo Foucault, o fazer morrer serve ao propósito maior de fazer viver. Daí porque, também nas sentenças de condenação à pena capital, o juiz precisa sustentar sua decisão sobre o exame médico-psicológico do criminoso, sobre o que dizem os seus laudos, testes, avaliações. De certo modo, o condenado à pena de morte pode ser reduzido ao indivíduo incorrigível, aquele que deve ser mantido eternamente encarcerado. Aliás, é justamente como uma espécie de encarceramento interminável que Foucault concebe o papel da morte no sistema penal disciplinar: nesse, a pena capital é chamada a funcionar “como a forma extrema e final, a forma perfeita e inultrapassável de encarceramento: submete-se a ela (...) aqueles a respeito dos quais precisamos estar seguros de ter encarcerados de uma vez por todas. A morte não é mais o suplício, é a clausura definitiva, a segurança absoluta” (FOUCAULT, 2013, p. 13). Pune-se frequentemente para corrigir o criminoso;

pune-se, eventualmente, para eliminá-lo, quando não há mais possibilidade de correção; mas, pune-se sempre para defender a sociedade do perigo que a ameaça (FOUCAULT, 2001b, p. 295).

Resta, ainda, analisar uma outra possibilidade de pensar as relações entre morte e poder que aparece, *en passant*, em uma afirmação não explorada do curso *O nascimento da biopolítica* e que, apesar disso, será extremamente importante para nossa tese. Antes de apresentá-la e comentá-la, é oportuno reconstruir brevemente o contexto em que ela se situa. Trata-se da continuação da investigação, iniciada no curso do biênio letivo anterior, *Segurança, Território, População*, sobre o que o filósofo nomeou certa vez de história da governamentalidade, isto é, o processo pelo qual a soberania e a lei perdem força em relação a novas racionalidades de poder no sentido econômico, biológico e administrativo.

Uma das matrizes desse processo de governamentalização, Foucault identifica nos ensinamentos dos Padres da Igreja sobre o múnus pastoral do sacerdote. O que chama atenção do filósofo nas teorias sobre o poder do pastor é o seu caráter paradoxal, na medida em que opera tanto analiticamente, isto é, ele intervém sobre cada ovelha em particular, sobre seus desejos e suas paixões, a fim de conduzi-la à salvação, quanto não perde de vista a totalidade do rebanho que lhe foi confiado. Na célebre fórmula foucaultiana, o pastorado é *omnes et singulatim*, voltado para todos e, ao mesmo tempo, para cada um.

O poder pastoral ultrapassa o âmbito eclesiástico para assumir uma forma secularizada no Estado moderno, que, por um lado, atua sobre a totalidade enquanto população, mas, por outro lado, é também um saber racional e uma técnica aplicada sobre o indivíduo visando a produção de formas de subjetivação e modos de agir. Evidentemente, isso que resta do pastorado nas formas modernas de governo prescinde do arcabouço cosmoteológico cristão. Não se trata mais de um poder que guiará os humanos em direção à salvação eterna das suas almas; ao contrário, os princípios orientadores do governo serão ditados, primeiramente, por exigências racionais para a conservação e fortalecimento do Estado, e, após o advento do liberalismo no século XVIII, o campo econômico fornecerá as balizas do governo. Lemke assim sintetiza essas ideias:

O governo liberal não visa a salvação em um outro mundo, e nem se empenha em aumentar o bem-estar do Estado. Ao invés, ele vincula a racionalidade de governo a

um objeto exterior — a sociedade civil — e a liberdade dos indivíduos é considerada um parâmetro para a ação governamental (LEMKE, 2017, p. 20).

A posição privilegiada que a ideia de liberdade individual ocupa na arte liberal de governar baseia-se nas afirmações dos economistas-políticos clássicos a respeito da capacidade de autorregulação do mercado a partir da composição dos interesses individuais egoístas, segundo os quais os indivíduos procuram agir adequando meios e fins, para a obtenção de bens sociais coletivos. Em uma fórmula célebre, Foucault define a prática governamental liberal como “consumidora de liberdade” (FOUCAULT, 2004, p. 65), pois, para funcionar, ela precisa produzir, garantir e organizar a liberdade do mercado, a liberdade de compra e venda, a liberdade de discussão, o livre exercício de direito de propriedade etc (FOUCAULT, 2004, p. 65).

Contudo, esses teóricos também admitem os riscos que o exercício desregulado da liberdade no mercado pode acarretar para manutenção da própria liberdade, tais como a criação de monopólios, a escassez da mão-de-obra, a redução do consumo etc. A respeito disso, afirma Foucault

Em suma, a todos esses imperativos — vigiar para que a mecânica dos interesses não provoque perigo seja para os indivíduos seja para a coletividade — deve responder estratégias de segurança que são, em alguma medida, o avesso e a condição mesma do liberalismo. A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança, é isso que está no coração mesmo desta nova razão governamental da qual eu vos dava as características gerais. Liberdade e segurança, é isso o que vai animar do interior, em algum grau, os problemas do que eu chamaria a economia de poder própria ao liberalismo (FOUCAULT, 2004, p. 67).

Assim, para preservação da liberdade contra os perigos que a ameaçam é necessário que o governo estabeleça uma série de limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças, em suma, crie tecnologias de segurança por meio das quais se exerce “a gestão e a organização das condições nas quais se pode ser livre” (FOUCAULT, 2004, p. 67). Aparecem, assim, três elementos de cuja composição ou jogo depende a governamentalidade liberal: liberdade, segurança e perigo.

Quanto a isso, é importante enfatizar que o avanço da teoria foucaultiana rumo a uma analítica da governamentalidade possibilita complementar a hipótese do poder como conflito

permanente entre forças com uma teoria da gestão das condições do agir, afinal governar é “conduzir condutas”, no sentido que

O termo “conduta”, apesar da sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” (FOUCAULT, 1995, p. 288).

Governar é, assim, criar campos de possibilidade nos quais, de maneira mais ou menos flexível, um indivíduo decide sobre sua conduta. Todavia, apesar dessa margem aparente de liberdade, as condições, os limites e a própria forma do exercício da ação são produzidos pelas tecnologias de governo, cujo efeito pode ser a maximização da dominação.

Mas, o que pretende governar o governo? Voltemos à citação de *O nascimento de biopolítica* que havíamos mencionada anteriormente. A certa altura da terceira lição do curso, numa passagem em que o filósofo refuta a possibilidade de estabelecer variações na quantidade de liberdade entre os séculos XVII/XVIII e o século XIX, quando se consolida a arte liberal de governar, Foucault cita lateralmente, pois não é isso o que está em questão na aula, algumas tarefas do governo liberal: “(...) assumir continuamente, eficazmente, os indivíduos, seu bem estar, sua saúde, seu trabalho, sua maneira de ser, sua maneira de se conduzir, até sua *maneira de morrer* etc” (FOUCAULT, 2004, p. 64, grifos nossos).

Essa é a única indicação, neste curso, ao fato de que a morte e as maneiras de morrer estão entre os interesses do governo. Assim, o próprio Foucault parece abrir espaço para uma investigação sobre a morte que amplia, para além das formas de fazer morrer próprias da soberania, os modos de relação entre poder e morte a partir do final do século XVIII. *Por isso, é necessário dizer que a biopolítica foucaultiana contém germes para uma analítica da governamentalização da morte ou, nos nossos termos, uma necrogovernamentalidade, que voltará a ser tematizada nos próximos capítulos.* Governar a morte significa, então, controlar a distribuição das cerimônias públicas de exéquias, administrar as formas de manifestação, a duração e as condições em que o luto pode ocorrer, determinar quais e como serão sepultados

os corpos, estabelecer o fluxo cadavérico entre as diversas instituições responsáveis por oficializar a morte, gerir o medo da morte etc.

Todavia, antes de prosseguirmos com essas investigações sobre a negrogovernamentalidade e suas articulações com as outras formas da morte a qual nos referimos acima, buscaremos desenvolver a afirmação foucaultiana sobre a reversibilidade entre bio e tanatopolítica a partir da análise da filosofia de dois autores que, ao mesmo tempo a favor e contra Foucault, tomaram para si a tarefa de pensar as relações entre soberania, morte e vida: Esposito e Agamben.

3. O paradigma imunizatório de R. Esposito

Na direta continuidade das investigações foucaultianas sobre a biopolítica, situa-se a obra do filósofo italiano Roberto Esposito. Reconhecendo a precisão das análises apresentadas em *É preciso defender a sociedade* sobre o regime nazista, Esposito, contudo, à diferença do colega francês, insiste na ruptura entre o nazismo e outras formas históricas de biopolítica que o antecederam³⁵. Não ter se dado conta desse corte, teria impedido Foucault de apreender no nazismo uma nova fase da biopolítica, em que as mediações entre biologia e política, que caracterizavam a modernidade, são completamente abolidas para dar lugar ao que o filósofo define como uma forma inédita de *biocracia* (ESPOSITO, 2010, p. 163) ou, para sermos ainda mais precisos, de *medicocracia*, uma vez que foram os médicos e a sua ciência que assumiram verdadeiramente o comando de todas as fases do genocídio perpetrado pelos nazistas.

Os discursos, textos técnicos e panfletos redigidos por médicos e cientistas alemães expõem claramente o “repertório epidemiológico” (ESPOSITO, 2010, p. 167) pressuposto pela política de extermínio do nazismo — a qual estava associada a uma profunda preocupação do regime com a prática da higiene e com dietas alimentares visando à melhoria

³⁵ Criticando a assimilação do nazismo aos outros regimes biopolíticos modernos, aí incluído o comunismo, Esposito afirma: “Estamos longe agora da posição descontinuista que parecia inspirar a interpretação de Foucault. É como se, por passagens contínuas e progressivas, a generalidade do quadro prevalecesse sobre a singularidade do evento nazi: e isto tanto em sentido vertical, no que se refere à época moderna, como em sentido vertical, no que respeita ao regime comunista. Se também este última apresenta uma conotação biopolítica e se ambos a herdaram da história que têm às costas, desaparece, ou atenua-se, a força da ruptura que Foucault tinha conferido à sua própria análise” (2010, p. 161)

da saúde da população. Essa associação, porém, nada continha de surpreendente; ao contrário, observa Esposito, trata-se das duas faces de um único projeto: para recuperar a saúde do verdadeiro povo Alemão, era preciso eliminar tudo o que poderia ameaçá-la, dos germens das frutas às bactérias ou parasitas humanos, dentre os quais estavam os judeus. Neste sentido, diz o filósofo italiano, “somos obrigados a defender a hipótese, já adiantada, de que a *transcendência do nazismo seria a vida — e não a morte*. Mesmo que depois, paradoxalmente, a morte fosse considerada o único remédio apto a salvaguardar a vida” (ESPOSITO, 2010, p. 167, grifos nossos).

Assim, apesar de Esposito insistir na ruptura entre nazismo e outros governos biopolíticos existentes na modernidade, *ele coincide mais uma vez com o diagnóstico foucaultiano ao afirmar a transcendência da vida sobre a morte e a subordinação da tanatopolítica às exigências de proteção vital*. Porém, e eis aqui outra diferença em relação ao filósofo francês, tal subordinação se realizará menos pelo discurso racista do que pela lógica da *imunização*, no interior da qual aquele se localiza.

Com a categoria de imunidade, Esposito pretende resolver um problema que restava aberto em Foucault: a das relações entre política e vida, que pareciam se resolver, de uma maneira extrínseca e ainda ambígua, no conceito foucaultiano de biopolítica³⁶. Afinal, esse deve ser entendido como uma política *da* vida, no sentido de que a vida condiciona a política, ou como uma política *sobre* a vida, em que é a vida se acha dominada pela política? A imunização abre as possibilidades de ultrapassar essa aporia semântica, pois

Em vez de sobrepostos — ou justapostos — numa forma exterior que submeta um ao domínio do outro, no paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política, resultam ser os dois componentes de um único, incindível, conjunto que só adquire sentido a partir da relação entre eles. A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Ao contrário de tudo o que pressupõe o conceito de biopolítica — entendido como resultado do encontro que *em certo momento* se dá entre os dois elementos componentes — deste ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá nunca fora

³⁶ “Daqui aquela tensão que nunca se descarrega, aquele efeito de dilaceração de que a noção de biopolítica parece não conseguir libertar-se porque produzida por ela própria sob a forma de uma alternativa sem saída: ou a política é retida por uma vida que a prega ao seu inultrapassável limite natural; ou, pelo contrário, é a vida que fica presa, e é presa, de uma política que tende a aprisionar a sua potência inovadora. Entre as duas possibilidades, uma fenda de significado, um ponto cego, que se arrisca a sugar para o seu vazio de sentido a categoria inteira” (ESPOSITO, 2010, p. 55).

das relações de poder. Olhada nessa perspectiva, a política não é senão a possibilidade, ou o instrumento, de conservar a vida (ESPOSITO, 2010, p. 73-74).

Mas, assim como acontece na imunização biomédica, também na política a conservação do organismo exige que seja inoculado no seu interior o mesmo elemento patogênico que se pretende combater pela estimulação do sistema imunológico. Há riscos, no entanto: com esse procedimento, pode-se liberar uma forma de reação que, visando a salvar a vida, limita-a mais e mais, à exemplo do que ocorre no caso das doenças auto-imunes, nas quais o sistema imunológico combate o próprio organismo que deveria proteger. Nesse sentido, a imunização é uma *proteção negativa da vida* (ESPOSITO, 2010, p. 74).

Seria, portanto, esse esforço da sociedade para se conservar a si própria que teria instituído a modernidade e o seu aparato biopolítico. O protótipo fundador desse modelo moderno de imunização é Hobbes. Com efeito, o soberano hobessiano é entendido por Esposito como um dispositivo imunizatório que se situa em relação ao organismo que ele pretende proteger numa posição de *transcendência imanente*, pois ele está localizado fora do controle daqueles que são seus sujeitos, isto é, que lhe instituíram por meio de um livre contrato orientado pela razão, mas que, exatamente por isso, tornaram-se sujeitados. Trata-se, efetivamente, de uma complexa topologia em que o posto assume lugar do pressuposto e vice-versa: “através do absolutismo os indivíduos afirmam-se e negam-se ao mesmo tempo: pressupondo sua pressuposição, destituem-se enquanto sujeitos instituintes a partir do momento em que o resultado dessa instituição não é mais do que aquilo que por sua vez os institui” (ESPOSITO, 2010, p. 93).

A leitura de Esposito abre uma nova compreensão do recurso ao medo como instrumento de gestão social, o que também passa a ser explicado pela lógica imunizatória. Nesse sentido, o mecanismo imunitário transcendente representado pelo soberano exerce sua função autoconservativa porque, como sói acontecer com todas as formas de imunização, ele inocula na sociedade o próprio antígeno que lhe ameaçava e que impulsionou a realização do contrato social: o medo da morte violenta. Evidentemente, não é o mesmo medo que afetavam os homens no estado natural; o medo, no Estado absolutista, é voltado para um único objeto, o próprio soberano, que, por meio dele, garante a subordinação de todos os sujeitos e a salvação do corpo social. A violência que pode se abater sobre a vida até a sua destruição, antes de ser

capturada e usada por um artifício transcendente à vida, é por essa secretado desde seu interior, sendo-lhe, ao mesmo tempo, imanente.

Além do soberano, duas outras categorias políticas da modernidade assumiram essa posição de mediação entre as exigências auto-conservativas da vida e as disposições imunizatórias da política: propriedade e liberdade. Isso quer dizer, conclui Esposito,

que a implicação moderna entre política e vida é direta, mas não imediata: para realizar-se de forma eficaz tem necessidade de uma série de mediações constituídas justamente por aquelas categorias. Para que a vida possa ser conservada, e até desenvolvida, tem de ser ordenada, em suma, por processos artificiais capazes de a subtrair a seus riscos naturais (ESPOSITO, 2010, p. 87).

Contudo, como explicitam as detalhadas análises que Esposito realiza de cada uma dessas categorias, e a exemplo do que vimos no horizonte da função imunizatória desempenhada pelo soberano, existe uma dialética antinômica na lógica imunitária que faz com que, num dado momento, esses mesmos dispositivos criados para proteger a vida da negação de si que essa comporta transformam-se, eles mesmos, em negação da vida. Ao comentar uma passagem de Hobbes, na qual é afirmada possibilidade de execução de um súdito pelo poder soberano sem que isso seja uma injustiça, Esposito, em termos inegavelmente agambentianos, dirá:

O que aqui sobressai, com uma aspereza apenas contida pelo caráter de excepcionalidade a que parece circunscrever-se o acontecimento, é a antinomia constitutiva da imunização soberana — fundada, justamente, não só na relação sempre tensa entre exceção e norma, mas também no caráter normal, porque previsto no próprio ordenamento que parece exclui-la, de exceção. Essa exceção, coincidência liminar da conservação e da sacrificabilidade da vida — representa o resto não mediável, mas também a antinomia estrutural, que rege a máquina da mediação imunitária. Esta é ao mesmo tempo o resíduo da transcendência não reabsorvível pela imanência — a saliência do “político” em relação ao jurídico com o qual no entanto se identifica — e o motor aporético da sua dialética: *como se o negativo, remetido a sua função imunitária de proteção da vida, num dado momento esguichasse para fora do quadro e a golpeasse de volta com uma incontível violência* (ESPOSITO, 2010, p. 96, grifos nossos).

O parentesco vocabular não deve nos enganar, no entanto. Como veremos adiante, Esposito se distancia de Agamben em alguns pontos essenciais, cujas consequências para a compreensão do lugar da morte na política não são negligenciáveis. Por ora, sublinhamos apenas que, para o primeiro, o poder de morte, na modernidade, é o resíduo não completamente absorvido pela mediação política imunitária daquela negatividade própria à vida. Em última instância, a negatividade que volta a se abater sobre a vida na forma de uma tanatopolítica consiste no retorno dialético da mesma negatividade que, de certo modo, a ameaçava desde o início, solicitando sua captura por um dispositivo imunizatório transcendente, tal como o soberano.

Ora, é essa necessidade de mediação que desaparece no que o filósofo italiano designa como “a segunda modernidade”, iniciada a partir da emergência dos regimes totalitários nos anos 1930, particularmente o nazismo. Somente nesse momento, a biopolítica se estabelecerá definitivamente como relação *imediata e intrínseca* entre política e vida. Tal virada altera radicalmente o estatuto da tanatopolítica desde então. Se, na modernidade, o poder de morte aparecia como uma força negativa exterior e residual à vida, na medida em que sua fonte eram mecanismos transcendentais ao *bios*, responsável pela manutenção da sua segurança e ordem, a expansão das teorias da degenerescência e da hereditariedade exporão que esse elemento negativo, destruidor da vida, encontra-se nela mesma, disperso entre suas células, acumulado ao longo de gerações. Para conservar a vida, a política deverá então intervir diretamente nesse campo, valendo-se, para isso, dos saberes e das técnicas das ciências biomédicas. A eugenia fornecerá o prognóstico e a terapêutica para as ameaças que incidem sobre a vida desde de seu interior molecular: para proteger e melhorar a espécie — eugenia positiva — é preciso impedir a difusão ou, se necessário, aniquilar os exemplares disgênicos — eugenia negativa.

Multiplicam-se, assim, novas tecnologias imunitárias destinadas a combater a disgenia em diferentes momentos da vida, desde antes do seu nascimento — com a esterilização em massa — até depois — com as programas nazistas para a eutanásia. Na verdade, para sermos fieis aos teóricos que, em diferentes campos, procuravam justificar essas práticas eugenistas, as *existências* cuja eliminação tornava-se necessária para garantir outras não eram propriamente vidas; tratavam-se, melhor dizendo, de “vidas privadas de valor”, na expressão de Adolph Jost, ou de “vidas indignas de ser vividas”, como preferiam designá-las Karl Binding e Alfred Hoche. Aliás, esse último, à procura de uma justificativa solidamente

biológica que pudesse isentar de responsabilidade jurídica os responsáveis pela eutanásia, dizia que aquelas existências não eram propriamente assassinadas ou mortas, pois elas *já* estavam mortas. Tal concepção impõe uma virada argumentativa essencial para Esposito: “é como se o direito-dever de morte, em vez de se precipitar do alto da decisão soberana sobre o corpo dos cidadãos, brotasse da sua própria conformação vital: para ser aceita, a morte não deve aparecer como negação, mas sim como resultado natural de certas condições de vida” (ESPOSITO, 2010, p. 191-192). Quanto ao fato de que deficientes, idosos, doentes graves, crianças com doenças hereditárias etc não eram mais vivos, mas verdadeiros mortos-vivos, o léxico utilizado pelos médicos nazistas não deixava dúvidas: “semi-homens”, “seres avariados”, “mentalmente mortos”, “cascas humanas vazias”, “lastro humano” (ESPOSITO, 2010, p. 191).

Para a tanatopolítica nazista, a morte de milhões de pessoas é um bem tanto para essas que morreram, pois já não possuíam uma vida digna desse nome, quanto para os que ficaram, uma vez que suas vidas não serão mais ameaçadas pela degradação biológica. “A regeneração vence a degeneração através do genocídio” (ESPOSITO, 2010, p. 196), sintetiza Esposito.

Se as existências degeneradas não podem ser propriamente reconhecidas como vidas, a política nazista é tanatopolítica em um sentido ainda mais radical: não apenas porque faz morrer, mas, também, por que se dirige à própria morte como seu objeto:

O que o paradigma imunitário acrescenta a este quadro é o reconhecimento da tonalidade homeopática assumida pela terapia nazi. A doença que os nazistas combateram até à morte não era senão a própria morte. O que queriam matar no judeu — e em todos os tipos humanos a ele assimilados — não era a vida mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável. Quer-se a todo custo evitar o contágio do povo alemão por parte de uma vida habitada e dominada pela morte. O único modo de o fazer pareceu ser o de apressar o “trabalho do negativo” — de assumir como próprio o encargo natural, ou divino, de conduzir à morte a vida já a ela prometida. Neste caso a morte tornava-se ao mesmo tempo objeto e instrumento da cura, o mal e o remédio (ESPOSITO, 2010, p. 196-197).

O poder de fazer morrer não é, para Esposito, o reaparecimento da soberania como um suplemento ou excesso do biopoder, que se acrescentava a esse pela mediação do racismo de Estado, como defendia Foucault. Talvez esse fosse o caso na modernidade, quando o soberano

exercia a função de mecanismo imunizatório artificial. Porém, com o surgimento do nazismo, se é ainda o poder político que faz morrer, isso se dá apenas porque ele prolonga um trabalho já iniciado pelos próprios processos vitais de degeneração. A tanatopolítica nazista não é senão a extensão da potência tanatológica presente no próprio organismo, que, no entanto, precisa ser controlada para assegurar a conservação e a perpetuação da vida. A morte perpetrada pelo nazismo visa combater, com a morte, a morte que ameaça a vida do organismo e da sociedade.

Se, em relação a Foucault, o filósofo italiano avança ao reconhecer o estatuto particular de uma política da morte que não é exterior à biopolítica, mas, desde os anos 1930, é indistinta dessa última, o paradigma imunológico, no entanto, engendra outras limitações. Primeiramente, não obstante a análise das políticas eugenistas nazistas permitam sustentar essa tese da indistinção entre bio e tanatopolítica, a compreensão de ambas a partir da lógica imunitária impede que Esposito abandone a ideia foucaultiana de que a segunda se subsume e se engendra a partir das exigências da primeira, isto é, de que a morte precisa ser morta para que a vida possa ser conservada. Além disso, a secundarização da função tanatológica do soberano, a partir da “segunda modernidade”, na medida em que ela seria um prolongamento de um força mortal inerente à vida, implica um duplo risco: primeiramente, o de despolitização da morte, quase como se a afirmação espositiana da imediatividade entre vida e política acabasse por absorver a segunda na primeira, reconduzindo o *nomos* ao *bios*³⁷; e, em segundo lugar, o de redução da tanatopolítica nazista, e das suas decisões sobre a vida e a morte de certas categorias de pessoas, a um setor avançado das teorias biológicas da degeneração. Tais limitações, ao nosso ver, encontrarão uma possibilidade de ultrapassagem na tanatopolítica de outro italiano, Giorgio Agamben.

³⁷ Esposito, em alguns momentos, parece defender o contrário disso, ao afirmar: “(...) se as disposições sobre as doenças hereditárias requeriam ainda uma mínima avaliação científica por parte dos médicos, as da discriminação racial eram confiadas ao puro arbítrio: mais do que refletirem diferentes cesuras biológica dentro da população, criavam-nas do nada. Os médicos tinham que fazer mais do que legitimar com a sua assinatura decisões tomadas na esfera política e traduzidas nas leis dos novos códigos jurídicos do *Reich*. Deste modo, à biologização do espaço antes reservado à ciência jurídica correspondia uma juridicalização política da esfera biológica. Para captar a essência da biopolítica nazi é preciso não perder de vista o entrelaçamento dos dois fenômenos. É como se o poder médico e o poder político-jurídico prevalecessem por turnos através de surtos alternados destinados no fim a uma sobreposição integral: é justamente uma reivindicação do primado da vida a provocar sua absoluta subordinação à política” (Ibidem, p. 199). Apesar de ser esse o efeito, o paradigma imunitário leva-nos, porém, a entender que a política, a qual a própria vida se subordina, é apenas um epifenômeno da própria de exigências autoconservativas da própria vida.

4. O paradigma da exceção de Agamben: uma nova topologia entre bio e tanatopolítica

Uma vez mais, lembremos que, para Foucault, biopolítica e soberania mantinham relações em alguma medida externas, como formas de poder complementares ou, no máximo, contíguas, cabendo ao racismo, como vimos, a função de charneira entre elas. Por essa razão, Ann Laura Stoler pode dizer que, segundo Foucault, “no moderno estado biopolítico, o direito soberano de matar aparece numa nova forma; como um ‘excesso’ de biopoder que desaparece com a vida em nome de assegurá-la” (STOLER, 1995, p. 84, grifos nossos). Ora, essa ideia de que a soberania é algo que transborda os limites do biopoder, convertendo-se numa espécie de poder de *exceção* que se exerceria legitimado pelo racismo de Estado, as análises agambentianas dos Estados modernos levam às últimas consequências:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiguíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *biós* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2002, p. 16).

A densidade dessa afirmação deriva do fato de que ela sintetiza alguns dos principais resultados da pesquisa que Agamben tem conduzido desde meados da década de 1990. Evidentemente, não se trata neste trabalho de reconstruir a ordem de razões de tal pesquisa, o que, aliás, já foi realizado por outros estudiosos da obra do filósofo italiano³⁸, nem, tampouco, de fazer uma análise exaustiva da vasta produção intelectual agambentiana, para o que não

³⁸ Refiro-me, dentre outros, aos seguintes trabalhos: BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben*. 2012. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012; DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009. FAVARETTO, C. M. R. *Do Governo dos Vivos: Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção*. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

teríamos suficiente tempo. Para os objetivos desta seção, dedicada a explorar as hipóteses formuladas por Agamben em *Homo Sacer I* e *Homo Sacer II*, I³⁹ a respeito do lugar ocupado pela morte na economia de poder contemporânea, convém explicitar o acontecimento essencial que, para o filósofo, marca o limiar da modernidade biopolítica: historicamente, esse acontecimento situa-se no século XVIII, quando, em 1789, no bojo da Revolução Francesa, é promulgada a *Declaração dos Direitos do Homem*.

Para determinar a novidade que a Declaração inaugura na longa história da biopolítica é preciso, antes, realizar um breve desvio teórico que nos levará ao problema das relações entre linguagem, política e metafísica na filosofia de Agamben. Seremos guiados nesse caminho pelos ótimos trabalhos de Daniel McLoughlin (2009; 2010), cuja pesquisa tem explorado a ontologia política do filósofo italiano tal como ela se constrói na articulação entre os seus primeiros livros, principalmente em *Infância e História* e *A linguagem e a morte*, dedicados sobretudo ao problema da linguagem, e os volumes que compõem a série *Homo Sacer*. Com isso, queremos insistir no que, para nós, caracteriza o avanço essencial da experiência intelectual agambentiana no âmbito da biopolítica: *fazer da crítica às formas de captura da vida e da morte pelo poder um setor avançado da crítica à metafísica*.

Logo na introdução de *Homo Sacer*, Agamben, lendo *A política*, de Aristóteles, insiste que “o nexa entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vivente que possui a linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *logos*” (2002, p. 15). Segundo o filósofo italiano, tal nexa aparece na seguinte citação extraída do Estagirita:

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do

³⁹ A série *Homo Sacer* está dividida em quatro partes, cada uma composta por um ou mais volumes. As partes da série não foram publicadas obedecendo a essa sequência lógica, de forma que, por exemplo, a parte III, *O que resta de Auschwitz*, apareceu logo após a parte I, *Homo Sacer*, e antes dos volumes que compreendem a parte II. Isso coloca ao pesquisador interessado na filosofia agambentiana o problema de decidir por um caminho interpretativo que ou leve em conta a ordem lógica da série ou a ordem cronológica das publicações. Ao todo, a série é assim constituída (a data de publicação diz respeito à edição original em italiano):

I: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995)
 II, 1: *Estado de exceção* (2003)
 II, 2: *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007)
 II, 2: *Stasis: a guerra civil como paradigma político* (2015)
 II, 3: *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento* (2008)
 II, 5: *Opus Dei: Arqueologia do ofício* (2012)
 III: *O que resta de Auschwitz* (1998)
 IV, 1: *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2011)
 IV, 2: *O uso dos corpos* (2014)

prazer e, por isto, ela pertence também aos outros vivos (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros vivos, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (ARISTÓTELES, 1253a, 10-18 apud AGAMBEN, 2002, p. 15).

Em linhas gerais, para Agamben, a metafísica clássica entende que o aparecimento da linguagem humana, do *lógos*, é resultado da negação da imediatez da voz (*phoné*) animal, confusa e sem sentido, pela Voz humana articulada pela palavra (*gramma*). Portanto, para se alcançar a linguagem e a vida política, que dela depende, é preciso se separar desse fundo de animalidade, no qual grunhe uma voz indeterminada. Por isso,

A pergunta: “de que modo o vivo possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a *pólis*?” O vivo possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivo e o *logos*. A “politização” na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivo homem, e, assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A política existe porque o homem é o vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2002, p. 15-16).

Politizar a vida nua, articular a voz animal em uma linguagem: trata-se sempre, para a metafísica clássica, de negar e regular algo de originário, primeiro, indeterminado. Nesse sentido, a lei, a política e a linguagem são “máquinas de produzir identidades determinadas” (McLOUGHLIN, 2009, p. 168), isto é, elas determinam categorialmente por meio de um signo ou de uma norma um ser-x qualquer, incluindo-o num determinado grupo de seres que partilham desse mesmo atributo, como fica claro nas políticas de identidade contra as quais Agamben sempre se posicionou. Contudo, estabelecer grandes grupos identitários é apenas uma face da moeda, pois o poder performativo de que goza a lei e a linguagem, que é o ato de nomear e, assim, criar classes, tem como efeito correlato *separar*:

se há o grupo de cidadãos, há o de não-cidadãos; se há os judeus, há os não-judeus; em suma, se há o x, há o não-x.

Contudo, sob essa cisão primeira, Agamben lança luz sobre uma cisão mais fundamental: aquela entre a significação e o Ser. Assim, em funcionamento tanto na lei quanto na linguagem haveria, segundo o filósofo italiano, um pressuposto metafísico comum: o de que existe uma substância primeira ou um ser puro, não determinado, *prote ousia*, condição para toda significação. De fato, segundo tal perspectiva metafísica, os signos buscariam predicar algo dessa substância primeira, na qual se encontra a singularidade mais radical do Ser, mas, ao fazer isso por meio de atributos gerais, acabariam por perdê-la. A substância pura seria, ao mesmo tempo, fundamento e limite de toda representação linguística possível, como revelam os exemplos mais banais: dizer que as substâncias x, y e z são todas elas árvores, incluí-las, portanto, nessa classe em razão de certas propriedades comuns, é dizer que existe um Ser ao qual atribuo tais características, todavia que, enquanto “coisidade” da árvore, é ele mesmo incognoscível. O máximo que a linguagem poderia pretender diante dessa substância pura é indicá-la, não representá-la, por meio do que os gramáticos antigos chamavam *deixis*, isto é, os pronomes, que seriam elementos gramaticais vazios de sentido e, por isso, capazes de apontar para a singularidade do Ser, tal como ocorre quando dizemos “*esta* árvore” ou “*este* homem”.

Ora, como vimos acima, também na esfera política é pressuposto esse puro Ser que cabe à lei determinar. Nas palavras de McLOUGHLIN, “assim como o pensamento metafísico pressupõem o Ser como fundamento dos modos pelos quais o ser é determinado por meio do signo, também a lei pressupõe uma esfera de violência pura/vida nua anterior à determinação categorial da vida por meio da lei” (2010). Tal pressuposição, encontramos-na nas teorias que afirmam existir um estado de natureza, anárquico e violento, antes do contrato social, ou na distinção grega entre *biós* e *zoé*, entre a vida política e a mera vida natural, comum a todo vivente (McLOUGHLIN, 2009, p. 173). Em todos esses exemplos, o estabelecimento da vida política decorre da negação de uma substância vivente primeira, que é, ela própria, negação da política. Em outras palavras, segundo essa mesma perspectiva metafísica que impregnou o pensamento ocidental, a política se constitui a partir da negação de uma negatividade que, no

entanto, a funda⁴⁰.

Agora, temos mais condição de definir a novidade introduzida pela *Declaração dos Direitos do Homem*: trata-se da integração na vida política da *zoé*, que, na antiguidade e no período medieval, habitava o *óikos*, a vida privada, o espaço exterior à *pólis*. Assim, a Declaração, longe de ser um documento que reconhece direitos inalienáveis de que uma certa natureza humana universal seria portadora, inaugura um novo modo de inscrição da *zoé*, isto é, da mera vida natural do homem, no seio do ordenamento jurídico-político:

Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana), que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*biós*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania (AGAMBEN, 2015, p. 28).

A análise dos três primeiros artigos da *Declaração* leva Agamben a perceber o seu caráter eminentemente biopolítico, na medida em que estabelece como o fundamento do direito o puro fato do nascimento, isto é, um fenômeno próprio da vida natural, da vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 28). Nascer, na modernidade, significa pertencer a uma comunidade política, fazer nação, donde o duplo estatuto político que vai assumir a vida nua desde então: de um lado, na medida em que é o nascimento que confere ao homem o direito de *cidadania*, ela é o *princípio* — oculto — da soberania; de outro, e simultaneamente, porquanto, como reza o segundo artigo da *Declaração* de 1789⁴¹, cabe à nação ou à comunidade política garantir os direitos vinculados ao nascimento, a vida nua é *objeto* de proteção e cuidado por parte do novo Estado-nação.

Identificando o nascimento com a cidadania, os modernos Estados Nacionais de Direitos Humanos parecem ter conseguido realizar com sucesso a plena determinação da vida

⁴⁰ Sobre isso, são precisas as análises de Norris: “More significant than the differences between Agamben and Hegel is the fact that for both it is the *movement* through negation that is essential, not the fiction of a static result. Hence, for Agamben’s account, politics must again and again enact its internal distinction from bare life. It must repeatedly define itself through the negation of bare life — a negation that can always take the form of death” (NORRIS, 2000, p. 42).

⁴¹ “(art. 2: *le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*)” (AGAMBEN, 2002, p. 134).

anômica no campo político, sem deixar qualquer resíduo. Tem lugar, assim, mais uma das ficções que Agamben considera necessárias para o funcionamento do imaginário político moderno:

A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 135).

Assim, os direitos humanos serão entendidos principalmente como direitos dos cidadãos e poderão ser subsumidos nesses últimos, como, aliás, deixa sugerido o título completo dado à *Declaração* de 1789: *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Em outras palavras, para que seja possível declarar quem é ou não humano é preciso, primeiramente, definir o que é ser cidadão, o que determina o pertencimento de alguém a uma nação. Não será por outro motivo que emerge, em várias versões, o problema da nacionalidade: quem é alemão? quem é francês? quem é...? Daí, a proliferação de normativas, decretos, leis e outras regulamentações destinadas a estabelecer os marcos institucionais que vão decidir se alguém pode ser considerado cidadão.

Após a Primeira Guerra Mundial, finalmente a ficcional fusão entre nascimento e nação, que estava na base da ordem jurídico-política dos Estados modernos, rompe-se, liberando um resíduo que, enquanto tal, expõe o que até então estava devidamente escondido sob a máscara do cidadão: a vida nua. O motivo histórico para essa ruptura, Agamben, no bojo das análises de Hannah Arendt, identifica-o na explosão de refugiados pela Europa-Central como resultado das transformações territoriais e demográficas decorrentes da queda dos impérios russo, austro-húngaro e otomano, dos tratados de paz e das leis raciais e guerras civis em vários países do Velho Mundo. Afinal, perguntavam-se as autoridades nacionais, "quem são esses viventes cujas hordas não param de chegar aos nossos Estados? Que nome dar-lhes se não possuem o vínculo com a terra que faz de alguém um cidadão? Seriam puros viventes, excluídos do ordenamento político e jurídico que nos legitima? Que direitos teriam eles, se é que poderiam reclamar algum direito?". "Quando seus direitos não são mais direitos do cidadão, então o homem é realmente *sagrado*, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: votado à morte" (AGAMBEN, 2002, p. 30).

Tais questões atingem diretamente os alicerces dos modernos Estados nacionais, fragilizando de cima a baixo a estrutura trinitária em que Estado, nação e território se fundiam. Hannah Arendt teria compreendido com precisão esse processo ao nomear um dos capítulos do seu livro sobre o *Imperialismo* com o título: *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem* (2012, p. 369 - 412).

Mas, é preciso uma solução para o problema dos refugiados. O que fazer com esses viventes que mostram a radical distinção entre nação e nascimento e que, por isso, manifestam em si uma vida para além dos limiares dos direitos e da política, uma vida indeterminada, anômica, vítima e agente da violência? Evidentemente, eles representam uma ameaça à unidade do Povo nacional, na medida em que expõem aí a fratura biopolítica fundamental que a ficção do Estado Nação também pretendia encobrir:

tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos. (...) Mas isso significa, também, que a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental e que, no conceito de *povo*, podemos reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*), exclusão e inclusão, *zoé* e *biós* (AGAMBEN, 2015, p. 37).

Não é difícil reconhecer o conjunto paradigmático⁴² que Agamben pretende apresentar: refugiado, povo, *vida nua*, exclusão. De fato, o refugiado é uma vida nua que não pode ser capturada pelo ordenamento jurídico dos Estados nacionais, é um *povo* excluído do *Povo*. À exceção que os refugiados representam, o Estado responderá de forma excepcional: os *campos*.

A partir de uma breve genealogia histórica dos campos, Agamben faz ver que eles nascem como espaços exteriores ao direito ordinário, justificados por dispositivos de exceção, que autorizam a prisão preventiva sem motivo jurídico comprovado, com o objetivo de evitar qualquer coisa ou pessoa que pudesse representar um perigo para a segurança da Nação (ou seja, do Povo). É importante lembrar que os primeiros campos de concentração na Alemanha

⁴² Sobre o conceito agambentiano de paradigma, ver a introdução desta Tese.

nasceram antes mesmo do regime nazista, em 1923, para internar, com base na ideia de custódia preventiva, refugiados hebreus orientais, além de opositores políticos ligados aos partidos comunistas. O aparecimento dos campos é um recurso limite dos Estados para capturar num puro espaço de exclusão aquelas vidas que o ordenamento jurídico-político moderno deixa escapar. Por isso, diz o filósofo italiano:

O nascimento do campo no nosso tempo aparece, então, nessa perspectiva, como um acontecimento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. (...) *O descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de 'campo' é esse resto.* A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma *localização deslocadora* que o excede, no qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses. Ele é o quarto, inseparável elemento que foi acrescentado, quebrando a velha trindade Estado-nação(nascimento)-território (AGAMBEN, 2015, p. 47).

Se a vida nua cai como resíduo da ruptura do vínculo entre nascimento e nação, liberando-se do *nómos* ligado ao território, ao espaço nacional, será preciso um novo dispositivo para capturá-la. Esse dispositivo — sabemos que se trata do campo — será ele mesmo um resíduo daquela ruptura e constituirá um novo espaço de exceção, zona absolutamente anômica, no qual o ordenamento jurídico encontra-se suspenso, mas, por isso mesmo, capaz de capturar aquela vida nua ao mesmo tempo que a exclui do Povo.

Mas, e eis a radicalidade da tese da Agamben que não passou incólume às críticas⁴³, o campo progressivamente deixa de ser um dispositivo residual e sazonal para se converter “no paradigma biopolítico do Ocidente” (AGAMBEN, 2002, p. 188). De fato, se o campo era uma medida excepcional, justificada pela necessidade de responder a eventos que colocavam em risco a segurança da Nação, com o decreto Nazista *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendia por tempo indeterminado os artigos da Constituição de Weimar relativos

⁴³ Sobre as críticas à tese agambentiana da generalização do paradigma do *campo*, ver DURANTAYE, 2019, posição 2956 - 2981.

aos direitos fundamentais, uma novidade é introduzida na longa história dos campos e das medidas excepcionais de governo: a inexistência, no documento, de qualquer menção ao estado de exceção revela, por meio de um lapso, que esse pode prescindir de se relacionar com uma situação externa e provisória de perigo factício, para se fundar no puro desejo do soberano.

Na medida em que o estado de exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. (...) *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis* (AGAMBEN, 2002, p. 177).

Vimos anteriormente que a política baseava-se no pressuposto metafísico da prioridade da exceção, da vida indeterminada e anômica, em relação à norma. A existência dessa dependia, como sua condição primeira e como seu limite imediato, da vida nua. Contudo, o que a biopolítica moderna revela, particularmente nos *campos*, é que a cisão metafísica entre o signo e o Ser não é primeira, mas efeito de um processo mais originário, que Agamben põe à luz pela primeira vez nos estudos sobre a linguagem.

Nos seus primeiros trabalhos filosóficos, amparado na filosofia de Heidegger, Benjamin, Jean-Luc Nancy e, particularmente, nas pesquisas de linguistas como Jakobson e Benveniste, Agamben procurou sustentar que a possibilidade da linguagem não se encontra na existência da substância primeira, mas no próprio *fato* da linguagem, no evento do discurso enquanto ele *tem lugar*. À grosso modo, é apenas porque a linguagem ocorre em ato no instante mesmo em que declaro “eu falo”, isso que Benveniste chamava de “função

enunciativa”⁴⁴, que a significação é possível. Desse modo, Agamben mostra que a condição da linguagem não é um Ser transcendente e indeterminado, irrepresentável e inominável, nem uma voz imediata e desprovida de sentido, mas a imanência dela a si própria, seu “ter lugar”.

Resume McLoughlin:

Todavia, essa pressuposição não é externa à linguagem, mas é imanente ao seu tomar lugar como a própria comunicabilidade envolvida em toda comunicação. O que possibilita a signos representar entidades, a pressuposição final e a condição de possibilidade da linguagem significante, não é uma inefável particularidade universal, mas uma dimensão estrutural da própria linguagem que tanto excede toda significação, quanto a torna possível (MCLOUGHLIN, 2009, p. 172).

Mas, como temos insistido, a novidade introduzida pelo pensamento agambentiano está em estender a crítica ontológica da linguagem à esfera da lei, o que lhe permite mostrar que, da mesma forma que a possibilidade de significação era dada pelo ato mesmo da linguagem na sua imanência, na esfera política a lei existe em razão da decisão soberana. Ao invés da relação entre signo e Ser, Agamben pensa tanto a lei quanto a linguagem a partir do excesso de significação sobre o significado, da potência da norma e da linguagem de exceder o factual (MCLOUGHLIN, 2009, p. 169). Não é contingente, portanto, que Agamben se refira ao estruturalismo de Levi-Strauss e ao conceito de *mana* ou significante excedente para explicar a potência normativa da lei:

A analogia estrutural entre linguagem e direito é aqui esclarecedora. Assim como os elementos linguísticos existem na *língua* sem nenhuma denotação real, que só adquirem no discurso em ato, também no estado de exceção a norma vige sem

⁴⁴ Sobre a função enunciativa da linguagem, explica McLoughlin: "While the medieval grammarians gain some insight into the immanence of deixis to language, it is only fully thought through in the modern linguistics of Jakobson and in particular, Beneveniste. For these thinkers all words, including pronouns, have a sign character, in that they refer to and represent entities. However, the pronoun has a dual function, for it does not refer exclusively to a signified. First and foremost, the pronoun indicates an originary dimension of language that Beneveniste calls 'the utterance', that is, the particular instance of discourse within which the pronoun takes up meaning. Saussurian linguistics splits the study of language between *langue* as the system of signs and linguistic norms within and through which statements take on meaning, and *parole*, as the specific instance of meaning. The principles of *langue* are the condition of possibility for any individual enunciation. However, in order for there to be meaning, and for a particular instance of *parole*, a statement with meaningful content, to be produced, language must be assumed and put into action by a speaker. This moment, in which *langue* is put into action, is the utterance. It is neither *parole* nor *langue*, but rather the singular act or event of language, in which language opens itself and meaning comes into being" (MCLOUGHLIN, 2009, p. 170-171).

nenhuma referência à realidade. Porém, assim como a atividade linguística concreta torna-se inteligível pela pressuposição de algo como uma língua, a norma pode referir-se à situação normal pela suspensão da aplicação no estado de exceção.

De modo geral, pode-se dizer que não só a língua e o direito, mas também todas as instituições sociais, se formaram por um processo de dessemantização e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real. Do mesmo modo que a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como uma língua, e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma, assim também, em todos os campos, o trabalho paciente da civilização procede separando a prática humana de seu exercício concreto e criando, dessa forma, o excedente de significação sobre a denotação que Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer. *O significante excedente — conceito-chave nas ciências humanas — corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção em que a norma está em vigor sem ser aplicada* (AGAMBEN, 2004, p. 53-54, grifos nossos).

A política moderna revela, então, que a norma não se relaciona com um Ser que lhe é anterior e condição de possibilidade, mas, insiste Agamben à contrapelo das teorias jurídicas tradicionais: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a*” (AGAMBEN, 2002, p. 36, grifos do autor).

A palavra *abandono* assume na filosofia agambentiana o estatuto de um verdadeiro conceito: ela designa a paradoxal condição daquele que foi colocado fora da vigência da lei, mas apenas para ser novamente capturado por ela. Assim, ao contrário do que se pode deixar entender do uso corrente desta palavra, abandono, para o filósofo italiano, é uma forma peculiar de relação na qual aquele que é abandonado é *incluído* no bando soberano⁴⁵ pela sua *exclusão*. Essa relação de abandono tem a forma da exceção, que define a lógica soberana:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está por causa disso absolutamente fora de relação com a norma; ao

⁴⁵ O conceito de bando é essencial na filosofia agambentiana. A inspiração do filósofo italiano é Jean-Luc Nancy, para quem o bando é a própria estrutura ontológica da lei, que se mantém graças a sua suspensão. Assim, esse conceito “busca designar aquele que se encontra simultaneamente dentro e fora da lei. A expressão viria de uma tradução portuguesa do termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de banir. O conceito possui sua origem na tradição do direito romano-germânico e associa-se ao instituto da *Friedlosigkeit*, a correspondente figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem, e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da paz assegurada por esse ordenamento” (FAVARETTO, 2016, p. 78).

contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* (...) Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2002, p. 25, grifos do autor).

In principium, não havia o caos, o Ser indeterminado, a substância vivente anômica; no Gênese agambentiano, *in principium erat exceptio*, sem a qual a norma não pode exercer sua potência normalizadora, pois, para Agamben, “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (Ibidem, p. 26).

Para se compreender essa complexa topologia das relações entre norma e vida, falta ainda um outro elemento: o soberano. Como o define a célebre fórmula schmittiana em *Teologia Política*, glosada recorrentemente por Agamben: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. Decidir⁴⁶, aqui, deve ser entendido em dois sentidos: decidir sobre a suspensão da lei que abre espaço para a excessão e decidir sobre a própria exceção. Esmiuçando: cabe ao soberano decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico, que perde sua efetividade em relação ao mundo, tornando-se lei sem força. A norma, assim, não é apagada, nem desativada, mas continua a existir como pura essência formal desconectada da realidade. Como efeito da suspensão, configura-se o estado de exceção como uma zona absolutamente anômica, que, por isso, libera uma potência normativa, uma força de lei, mas sem lei — uma vez que essa se encontra suspensa —, capaz de fazer a lei em ato. Intervém, aí, mais uma vez, a decisão soberana, que, reivindicando essa força de lei como *mana* jurídico, como significante flutuante indeterminado, normaliza a excessão. Fica claro por que Schmitt escreve que a decisão soberana “demonstra não ter necessidade de direito para criar o direito” (apud AGAMBEN, 2002, p. 26), mas, assim fazendo, expõe a própria lógica pela qual a lei faz-se lei.

A ficção metafísica que Agamben pretende dessa maneira revelar é a da existência de uma forma de vida anterior à lei, à política e à linguagem e condição delas. Não há uma voz

⁴⁶ É importante deixar claro que o termo decisão não é usado por Agamben como um conceito de caráter subjetivo. “A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’, de que a lei necessita” (AGAMBEN, 2002, p. 33).

animal imediata para além da linguagem, nem uma vida anárquica para além da lei e da *pólis*; ao contrário, do mesmo modo que a substância primeira é efeito da potência de significar da linguagem, a vida nua é efeito da potência normativa do soberano. Não há o que se estranhar, portanto, com o fato de que o próprio Agamben chega mesmo a falar da lei e da linguagem como se fossem uma única e mesma coisa, cuja suspensão promovida pelo soberano produz a vida nua como seu resíduo:

Soberania é a ideia de que haja um nexo indecível entre violência e direito, vivente e linguagem, e que tal nexo tenha necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Schmitt) ou de um *bando* (Nancy), em que a lei (linguagem) se mantém em relação com o vivente *retirando-se dele*, a-bandonando-o a sua própria violência e a sua própria irrelatez (AGAMBEN, 2015, p. 104).

Portanto, e isto será essencial para os propósitos desta tese, na decisão política do soberano sobre o estado de exceção está em jogo a tarefa metafísica por excelência: determinar não apenas o limiar que separa o sujeito político da vida nua, mas, mais fundamentalmente ainda, definir os modos de relação entre a significação e o Ser. Abre-se um sentido mais amplo para o que, em *Homo Sacer*, o filósofo italiano entende por soberania. Essa “não é, então, simplesmente a decisão soberana produzindo a exceção jurídica, mas, mais propriamente, *a topologia do abandono entre o ser vivo e o campo do sentido (lei/política/linguagem)*” (McLOUGHLIN, 2010, grifos nossos).

A figura histórica que encarna essa situação de abandono é, para Agamben, o *Homo sacer*. Trata-se de um conceito do direito romano arcaico que se define por uma dupla exclusão das formas sancionadas dos direitos humanos e divino. Por isso, ele está exposto a uma violência insancionável, posto que sua morte nem é um homicídio, tipificado na legislação humana, nem um sacrifício praticado em honra aos deuses. Todavia, essa dupla exclusão, devido à lógica própria da excessão, é correlata de uma dupla inclusão: “assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida*

*insacrificável e, todavia, matável, é a vida sagrada*⁴⁷” (AGAMBEN, 2002, p. 90, grifos do autor). Torna-se, então, compreensível que Agamben possa dizer a respeito dos Estados modernos fundados a partir da ficção da fusão entre nascimento e nacionalidade:

Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oikos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada. Na *zoé*, que as declarações [de direitos humanos] politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na *pólis*, estes limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro (AGAMBEN, 2002, p. 138).

Como vimos anteriormente, a suspensão da lei produz uma zona de anomia na qual nem há normas, nem fatos; ou melhor, ambos estão em constante entrelaçamento, na medida em que a decisão soberana cria o direito ao mesmo tempo que o fato. Nesse sentido, todos os fenômenos estão e não estão incluídos na lei e, correlativamente, toda lei inclui e não inclui os fenômenos.

É apenas diante desse complexo quadro onde se representa a generalização do estado de exceção e da sua forma material, o campo, que se abre a possibilidade de compreensão do estatuto político que vida e morte vão assumir na filosofia de Agamben. Pois, a consequência mais imediata desse processo é a total exposição da vida face ao soberano: como dizia uma citação que apresentamos no início desta seção, a partir da modernidade "decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político” (AGAMBEN, 2002, p. 16). Compreende-se, então, por que o filósofo italiano escolhe o título *A politização da vida* para abrir a terceira seção de *Homo Sacer*, justamente a que se conclui com a análise dos campos

⁴⁷ Não é supérfluo explicitar o sentido próprio que a ideia de sagrado assume na filosofia política agambentiana: “What Agamben terms sacred life is, like the sovereign, both within and without the legal order (or, as its etymology suggests, both holy and cursed). It is inside the legal order insofar as its death can be allowed by that order; but it is outside it insofar as its death can constitute neither a homicide nor a sacrifice. But where sovereignty is a form of power that occupies this threshold, sacred life is nothing more than a life that occupies this threshold, a life that is excluded and included in political order” (NORRIS, 2000, p. 47).

de concentração.

Assim, se a constituição da política se assenta no incessante trabalho de exclusão inclusiva da vida nua, tal como se dá na lógica da excessão cujos movimentos Agamben expõe, na medida em que a vida nua coincide com o espaço político tal trabalho precisará incidir em todos os cantos em que ela se manifeste: desde grupos sociais até os limites — outrora claros — entre a vida e a morte. Em cada um desses espaços, será o caso de decidir soberanamente sobre a *vida sacra*, sobre que formas de vida serão incluídas no direito unicamente através da exceção que autoriza sua morte. A exceção se generaliza como lógica de governo, e a função soberana se dissemina na mesma proporção da vida nua. Por isso, e à diferença de Foucault, Agamben sustentará que, desde a modernidade, a soberania não é apenas um outro poder, correlato ou suplementar ou “em excesso”, todavia sempre subordinado ao biopoder, mas se confunde com esse, criando um espaço de indistinção entre bio e tanatopolítica que é o *campo*:

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, *tal linha não mais se apresenta mais hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas*; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, o cientista, com o perito, com o sacerdote (AGAMBEN, 2002, p. 128, grifos nossos).

Nos capítulos finais do primeiro volume de *Homo Sacer*, Agamben se interessa justamente por analisar o que se passa nessas fronteiras indistintas entre tanato e biopolítica, naquelas em que habitam os "novos mortos viventes" aos quais o filósofo se referia. Trata-se da "vida que não merece viver", das VP (*Versuchepersonen* ou cobaias humanas), dos *néomorts*⁴⁸. Chama a atenção o fato de que os exemplos escolhidos por Agamben sejam em larga medida os mesmos usados por Esposito. Contudo, a conclusão que deles extrai o primeiro não poderia ser mais diferente daquela que vimos defender seu colega italiano. Enquanto esse dizia ser o nazismo uma nova etapa da biopolítica, na qual a lógica imunitária

⁴⁸ Esse termo, Agamben o encontra em W. Gaylin, que “evocou o espectro de corpos — que ele chama de *néomorts* — que teriam o estatuto legal de cadáveres, mas que poderiam conservar, em vista de eventuais transplantes, algumas características da vida (...)” (AGAMBEN, 2002, p. 171).

operaria na imediatez entre vida e política, não havendo aí mais necessidade de categorias mediadoras entre essas duas ordens, Agamben, por sua vez, continuará insistindo na irredutibilidade da decisão soberana a respeito de quais vidas são dignas de continuar existindo.

Debruçando-se sobre a mesma obra que também interessou a Esposito, “A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida”, dos já mencionados Binding e Hoche, Agamben se concentrará sobretudo nos esforços do primeiro autor para justificar a impunidade jurídica dos que praticam a eutanásia — enquanto Hoche, como vimos acima, buscará legitimá-los baseado em considerações aparentemente científicas sobre os limiares biológicos da vida. Binding deriva a autorização legal da eutanásia da impossibilidade de punição dos que cometem suicídio. O suicida não pode ser punido porque ele age como se fosse um soberano decidindo sobre a sua própria existência, isto é, da mesma forma como o soberano decide sobre o estado de exceção, suspendendo o ordenamento jurídico para que se abra uma zona de anomia na qual uma pura força crie a lei, também o indivíduo, no que concerne a sua vida, suspende a lei, expondo sua existência ao vazio normativo no qual impera somente o poder soberano. Contudo, pergunta Binding, o que fazer quando essa soberania individual não pode ser exercida, como nos casos em que uma doença grave ou uma debilidade mental impeçam o sujeito de decidir sobre o valor ou não valor da sua existência? Nesses casos, sustenta o jurista alemão, a decisão final deve vir de fora, de uma comissão estatal composta por um médico, um psiquiatra e um jurista.

A partir dessa estrutura político-jurídica descrita por Binding, Agamben explicará as motivações mais gerais para a implementação do programa nazista de eutanásia. Sem contar com apoio popular e eclesiástico, gerando mais encargos econômicos do que benefícios, e não sendo, do ponto de vista eugenista, estritamente necessário, pois os doentes submetidos à eutanásia não tinham condições de reproduzir-se, a insistência de Hitler naquele programa só se esclarece se compreendemos que nele estava em jogo uma decisão política maior, e eminentemente soberana: que existências devem ser reconhecidas como vidas e, por isso, parte de um Povo, e quais devem ser excluídas. Por isso, sob a roupagem humanitária da eugenia nazista, que lhe conferia o suposto objetivo de salvar, de redimir vidas indignas de ser vividas, Agamben encontra sua verdadeira face política:

A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda a evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: *é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do homo sacer, sobre o qual se baseia o poder soberano*. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a *zoé* do *biós* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica (AGAMBEN, 2002, p. 148-149, grifos nossos).

Se, para Foucault, o racismo estabelecia o nexo entre duas formas de poder externas uma a outra: a soberania e o biopoder, e se, para Esposito, a disseminação das teorias eugenistas dão início a uma nova fase das políticas de imunização, vinculando-as imediatamente à vida, sem a necessidade de categorias mediadoras, a filosofia de Agamben, porém, é irreduzível a esses dois modelos biopolíticos. Ao mesmo tempo que a modernidade abre um novo momento da biopolítica, em que as fronteiras entre *biós* e *zoé* se tornam indetermináveis, sobretudo após o colapso da triângulo Estado-nacional, território e nascimento, por isso mesmo, mais e mais, será requerida a velha estrutura da soberania para decidir sobre aquelas fronteiras. O racismo, o discurso eugenista, com suas teorias sobre a degenerescência, as teorias da hereditariedade, tudo isso apenas conferirá uma roupagem pseudo-científica ao que desde sempre é político: a decisão soberana sobre a vida nua. Que, no nazismo, essa vida nua que se tratava de matar para conservar a vida política do Povo tenha sido identificada a certas categorias biológicas, isso não deve nos levar a perder de vista seu caráter eminentemente político. Daí, a advertência de Agamben: “Esse conceito [vida nua] — que se apresenta hoje sob as vestes de uma noção científica — é, na realidade, um conceito político secularizado” (AGAMBEN, 2015, p. 17).

De fato, esperamos a esta altura ter tornado claro que a vida nua a qual se refere Agamben, não obstante algumas passagens pareçam sugerir outra coisa, não deve ser compreendida como um substrato biológico ou como uma natureza substancial anterior às qualificações que sobre ela se depositariam. Quanto a isso, a biopolítica agambentiana está bastante longe do paradigma imunitário de Esposito, que, como vimos anteriormente, parece atribuir à vida um estatuto substancial irrecusável. Em *Estado de exceção*, Agamben

claramente veta a possibilidade de um tal estatuto à vida:

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. *A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que pré-existe a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino* (AGAMBEN, 2004, p. 132, grifos nossos).

Isso porque o interesse da leitura agambentiana do pensamento ocidental está em perceber que, no lugar das grandes continuidades, das passagens de transcendência em transcendência, existem os cortes, as descontinuidades, as *cesuras*, essa palavra tão cara ao léxico do filósofo italiano. Não seria equivocado dizer que, longe de ser um autor que recusaria a ênfase foucaultiana nas rupturas históricas em nome de uma história de longa duração, dos gregos à contemporaneidade, a filosofia de Agamben é sensível à maneira como as cesuras criam formas de vida⁴⁹. Daí sua insistência na exceção, na anomia, no princípio da soberania: “A questão crucial, nas análises de Agamben da ‘origem’ da política, não é a passagem de uma natureza originária na lei, mas principalmente o princípio que fratura a comunidade política entre lei e anomia: a exceção soberana” (McLOUGHLIN, 2010).

Com Agamben, a relação entre bio e tanatopolítica, na modernidade, que havia sido entrevista por Foucault e por Esposito como uma relação de subsunção da segunda na primeira, passam a ser pensadas a partir de uma nova estrutura topológica que é a da exceção. De fato, é apenas porque existe uma zona vazia, anômica, que um poder sobre a vida torna-se, moebianamente, por assim dizer, um poder sobre a morte, e a decisão de fazer viver indistingue-se da decisão de fazer morrer. Nesse centro vazio, no qual impera a decisão soberana, habita uma vida cindida consigo mesma, separada da sua forma, que nem é

⁴⁹ Agamben procura definir seu conceito de “forma-de-vida” no primeiro texto que compõe a coletânea *Meios sem fim*. Diz o filósofo: “Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida — a vida humana — em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente *potência*. (...) a vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida” (AGAMBEN, 2015, p. 13-14; 16).

propriamente vida, nem propriamente morte: são os mortos-vivos que habitavam os campos de concentração Nazi, aos quais vão se juntar outro grupo: os desaparecidos. Agamben, desse modo, aprofunda o que Foucault apenas sinaliza em um momento tardio da sua trajetória intelectual: que a tanatopolítica é o anverso da biopolítica.

Contudo, se Agamben aprofunda as relações entre bio e tanatopolítica ao mostrar que na contemporaneidade cabe ao soberano decidir a todo momento sobre as vidas dignas de serem vividas e aquelas que podem ser mortas sem que se cometa homicídio, isto é, sobre *bios* e a vida nua, restam alguns limites que é oportuno explicitar.

Primeiramente, acerca deste momento da experiência intelectual agambentiana que selecionamos para analisar no presente capítulo, a soberania constitui o paradigma geral de inteligibilidade dos processos tanatopolíticos. Se, de fato, não é possível compreender grande parte das relações entre morte e poder omitindo o papel essencial que exerce a soberania, é preciso, porém, insistir na advertência várias vezes repetida por Foucault de que uma forma de poder não substitui completamente as outras, mas mantém com elas complexas e multiformes interações⁵⁰. A partir disso, diz Lemke,

Agamben descarta o fato de que as intervenções biopolíticas de maneira alguma estão limitadas ao processo de oposição entre existência biológica e política. Ao invés de simplesmente exterminar a “vida nua” ou permitir que ela seja morta impunemente, essas intervenções a subordinam ao imperativo “bioeconômico” de maximização do valor cujo objetivo é aprimorar chances de sobrevivência e qualidade de vida. Em outras palavras, Agamben falha em reconhecer que a biopolítica é essencialmente uma política econômica da vida. Suas análises permanecem sobre o feitiço do poder soberano e cegas para todos os mecanismos que operam no exterior da lei (LEMKE, 2011, p. 60).

⁵⁰ Seguindo essa advertência de Foucault, Dean afirma: “(...) government, understood as the conduct of conduct, is one zone or field of contemporary power relations. To understand those relations we need to take into account heterogenous powers such as those of sovereignty and biopolitics. The exercise of power in contemporary liberal democracies entails matters of life and death as much as ones of the direction of conduct, of obligation as much as rights, as decisions on the fostering or abandonment of life, on the right to kill without committing homicide, as well as of the shaping of freedom and the exercise of choice. Nevertheless, having distinguished this heterogenous field of power, there are key thresholds that are crossed in which these distinctions begin to collapse. Sovereign violence, its symbols and its threat, is woven into the most mundane forms of government. The unemployed, for example, are to transform themselves into active job-seekers or participate in welfare programs under the sanction of the removal of the sustenance of life. In contemporary genetic politics and ethics, too, we enter thresholds where it becomes unclear whether we are in the presence of the powers to foster life or the right to take it. The biopolitical, the sovereign, the governmental, begin to enter into zones of indistinction” (DEAN, 2002, p. 127).

Essas observações de Lemke precisam ser corrigidas em um ponto: se, como insistentemente vimos ao longo deste capítulo, Agamben faz da sua crítica às formas de captura da vida pelo poder um setor avançado da crítica à metafísica ocidental, como se toda decisão soberana sobre a vida e a morte devesse em última instância ser vista como uma decisão sobre as relações entre o Ser e o sentido, então não é justo dizer que o filósofo italiano permaneceu excessivamente preso a um modelo jurídico para compreender a biopolítica. Só se pode afirmar algo dessa natureza se se perde de vista que, para Agamben, as relações entre o *nomos* e a vida tem a estrutura das relações entre *phoné* e *lógos*, tal como pensadas pela metafísica clássica. Feita tal ressalva, Lemke acerta ao criticar Agamben não dar atenção para as relações entre biopolítica e a governamentalidade liberal e neoliberal⁵¹, explicitadas nos cursos de Foucault do final dos anos 1970, nos quais o filósofo francês está interessado sobretudo na forma como o poder se exerce estimulando processos vitais, estabelecendo fluxos, gerindo fenômenos biológicos de larga escala.

Do mesmo modo, o filósofo italiano não consegue escapar da centralidade que a injunção soberana de *fazer morrer* ocupa na sua análise da tanatopolítica. Ora, segundo vimos mais acima, quando da nossa análise da tanatopolítica foucaultiana, a morte também pode ser capturada pelo governo visando a outros objetivos que o assassinato da vida nua. É isso o que se passa no caso da vala de Perus e nas situações em que o poder intervém para administrar os sepultamentos e os velórios, definir que mortes são lembradas e quais outras serão esquecidas, determinar a quem é autorizado o luto, com a finalidade de impactar sobre o modo como as subjetividades se relacionam com a própria morte e com a morte dos outros. Talvez por isso, a reflexão agambentiana se detém na afirmação da matabilidade do *homo sacer*, sem explorar as questões que emergiriam a partir daí: como são mortos os *homini sacri*? O que é feito com

⁵¹ Infelizmente, nesta pesquisa, não conseguiremos avançar nossas análises até *O reino e a glória*, o segundo volume de *Homo Sacer II*, em que certamente encontraríamos preciosas indicações sobre a maneira como o filósofo italiano compreende as relações entre tanatopolítica e governamentalidade. A esse respeito, vale destacar que na abertura de *O reino e a glória*, Agamben assim define o propósito desse livro: “Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento. A sombra que a interrogação teórica do presente projeta sobre o passado alcança aqui, de fato, muito além dos limites cronológicos que Foucault atribuiu à sua genealogia, os primeiros séculos da teologia cristã, que viram a primeira e incerta elaboração da doutrina trinitária na forma de uma *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 9). No capítulo terceiro desta Tese, voltaremos a alguns temas abordados por Agamben em *O Reino e a Glória*.

seus corpos? Há alguma forma de poder que se ocupa dos *homini sacri* mortos? É possível o luto dessas vidas indignas de serem vividas?

Em suma, as teorias biopolíticas de matriz foucaultiana só conseguem fornecer explicações parciais para o problema colocado pela vala de Perus, explicações que alcançam a sua beirada e se detém, mudas, diante da escuridão em que jazem milhares de corpos desconhecidos, desaparecidos, que foram produzidos por uma forma de poder ainda sem nome.

5. Os limites geopolíticos da biopolítica

Após termos analisado, nas páginas precedentes, as continuidades e as rupturas entre três modelos teóricos biopolíticos, explicitando, com isso, suas contribuições para a reflexão filosófica sobre as relações do poder com a morte, pretendemos, nesta seção, apresentar algumas das principais críticas que lhes foram dirigidas por pesquisadores alinhados com as tradições pós-coloniais ou descoloniais⁵². A grosso modo, tais críticas visam a destacar os limites geopolíticos da biopolítica, uma vez que, apenas em poucas ocasiões, Foucault, Agamben e Esposito estenderam suas contundentes análises da biopolítica em suas relações com a tanatopolítica para além das fronteiras da Europa, principalmente em direção às realidades coloniais. O saldo desse tipo de crivo crítico nos interessa na medida em que, a partir disso, poderemos mais claramente mostrar o que no fenômeno de desaparecimento descrito no primeiro capítulo aporta contribuições para o aprofundamento das pesquisas sobre

⁵² Tomamos de GIGENA (2012) as definições de pensamento pós-colonial e descolonial. O primeiro se constitui ao longo de um processo que vai das lutas anticoloniais na África até a produção intelectual dos anos 1980, em que se destacam autores como Said, Bhabha, Spivak e outros. Apesar da diversidade de perspectivas teóricas, “o comum denominador é que consideram as experiências de lutas anticoloniais como instâncias performativas tanto do sujeito colonizado quanto do colonizador” (GIGENA, p. 11-12, n.1). A tradição descolonial, por sua vez, está ligada a autores que se reivindicam herdeiros de correntes de pensamento surgidas principalmente na América Latina da década de 1960, tais como a teologia, a filosofia e a sociologia da libertação, a teoria da dependência, os debates latino-americanos sobre modernidade/pós-modernidade, a teoria feminista latino-americana, o grupo de estudos subalternos criado nos Estados Unidos etc. “Todos distinguem entre o colonialismo — sistema de dominação político-administrativo correspondente a determinados períodos históricos e lugares concretos onde se exerceu domínio imperial — e a colonialidade — estrutura de domínio subjacente ao controle exercido durante a colonização espanhola e lusitana na América, que permanece e se estende, em múltiplas dimensões e regiões, uma vez acabada essa. E se diferenciam da anterior perspectiva [da pós-colonial] porque teorizam a partir do marco de problematização aberto por essa última [pela colonialidade]. Todos os seus referentes questionam a ‘eurocentricidade’, isto é, as históricas conexões entre poder, conhecimento e distribuição territorial que estabeleceram a Europa como centro” (GIGENA, p. 12, n. 2).

a morte, o poder e a política.

Quanto a Foucault, ao estudar a função charneira do racismo de Estado na articulação entre poder de vida e poder de morte na modernidade, o filósofo francês, como vimos, chega a mencionar *en passant* que "o racismo vai se desenvolver *primo*, com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador" (FOUCAULT, 1997, p. 229). Não foram poucos os comentadores que apontaram criticamente para a posição secundária que as colônias assumem na genealogia foucaultiana. Sobre as questões do colonialismo e do racismo, Ann Laura Stoller diz que o curso *É preciso defender a sociedade* destaca muitos impulsos contraditórios na pesquisa foucaultiana: "um foco no racismo e uma elisão dele, uma historiografia tão fechada na Europa e nas suas formações discursivas que o genocídio colonial e as narrativas sobre ele somente poderiam ser derivadas das dinâmicas internas dos estados Europeus" (STOLER, 1995, p. 59), e conclui, referindo-se à passagem que acabamos de citar:

aqui, a colonização emerge como central para as análises foucaultianas do racismo, mas não da forma como poderíamos esperar. O discurso racial se consolida não em razão dos empreendimentos imperiais da Europa na Ásia, África e América Latina, mas por causa das conquistas internas e das invasões nas fronteiras da própria Europa. O racismo não é baseado na confrontação de raças estrangeiras, mas na bifurcação na fábrica social européia (STOLER, 1995, p. 60).

Nessa mesma linha, para Mezzadra "é indiscutível que a Europa e o Ocidente (a começar pela França) sempre representaram objetos exclusivos da sua [de Foucault] reflexão e da pesquisa histórica e teórica que ele conduzia" (MEZZADRA, S.d., p. 353). Exclusividade geográficas que não deixa de surpreender quando a encontramos em um pensador que nunca cessou de identificar o espaço, as localizações, as topografias como um campo privilegiado de inscrição do poder. Por isso, Gayatri Spivak, ao mesmo tempo que reconhece o brilhantismo foucaultiano para teorizar as relações entre espaço e poder, ressalta que "(...) não há, nas premissas do seu trabalho, qualquer traço da consciência de proceder à reinscrição topográfica do imperialismo. Ele está inteiramente preso na versão restrita do Ocidente que essa topografia produziu: dessa maneira, ele contribui para solidificar seus efeitos" (SPIVAK, 1988, p. 290).

Dentre os marxistas, a crítica ao filósofo francês torna-se ainda mais radical nas palavras de Domenico Losurdo: "o colonialismo e a ideologia colonial estão amplamente

ausentes na história do mundo moderno e contemporâneo reconstruída pelo filósofo francês” (LOSURDO, 2011, p. 228). O historiador italiano observa que não se encontra em Foucault nenhuma palavra sobre o *apartheid* sul-africano ou sobre o corte racial das leis impostas pelas metrópoles em várias experiências coloniais, como fora denunciado pelo líder vietnamita Ho Chi Minh.

Outra crítica à Foucault que devemos mencionar foi endereçada por alguém cujo conhecimento da obra do filósofo francês é inquestionável: trata-se de Gérard Lebrun. Perguntando se o poder disciplinar foucaultiano não depreciaria rápido demais a matriz ordem/obediência, Lebrun afirma:

É preciso situar a tese de Foucault dentro dos seus devidos limites: o homem condicionado, adestrado pelos poderes, é o privilegiado europeu. Não é o colonizado, não é o proletário do Terceiro Mundo (assim como não era o proletário europeu do Século XIX). Estes, o poder não pensa sequer em domesticar: domina-os (...) (LEBRUN, 1995, p. 21-22).

Agamben será, também, alvo de críticas semelhantes. É importante não esquecer que o filósofo italiano localiza a gênese moderna dos campos nos espaços criados pela guerra colonial para submeter toda uma parcela da população à exceção soberana:

Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos Espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os bôeres; o que importa, aqui, é que, em ambos os casos, se trata da extensão a uma inteira população civil de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial (AGAMBEN, 2015, p. 41-42; 2002, p. 173).

Porém, as considerações do autor de *Homo Sacer* sobre a política colonial pouco avançam para além dessas linhas, aparecendo, pontualmente, em outros momentos da sua obra. Se isso acontece, é porque o filósofo italiano claramente diz não estar interessado nos detalhes historiográficos, mas na estrutura jurídico-política dos *campos* modernos: “Isso nos levará a olhar para o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos” (AGAMBEN, 2015, p. 41). De

fato, mais importante do que reconstruir os eventos presentes e passados nos quais podemos identificar o campo é expor a própria lógica da exceção e a estrutura metafísica que o caracterizam mais intimamente.

Tal decisão metodológica de Agamben suscitou reações contundentes vindas de teóricos identificados com a perspectiva da crítica ao colonialismo. Walter Mignolo, por exemplo, constata uma oclusão da herança colonial nas teorias do filósofo italiano:

As reflexões de Agamben são importantes, mas tardias, regionais e limitadas. Partir dos refugiados da segunda guerra mundial e do holocausto significa ignorar os quatrocentos anos de história moderna/colonial em que o refugiados e o holocausto nazi são somente um momento mais na larga cadeia de descartabilidade da vida humana. (...) Assim, a “vida nua” que “descobriu” Agamben, e que tanto entusiasmou a mentalidade branca da Europa ocidental e dos Estados Unidos, é tardiamente o que os índios e os negros já sabiam desde o século XVI (MIGNOLO, 2007, p. 13-14).

Prolongando as críticas de Mignolo, Oto e Quintana (2010) entendem que a teoria agambentiana não apenas desconsidera o legado colonial, como também desistoriciza a biopolítica, pois a compreende como o desdobramento de um mesmo processo que se estenderia de Aristóteles ao Nazismo, sem nenhuma referência a realidades extra-européias (OTO; QUINTANA, 2010, p. 59). Assim, continuam os autores, a genealogia que pretende realizar Agamben acaba por rebater e se fixar sobre uma ontologia⁵³:

(...) a "desistoricização" que apontávamos inicialmente talvez seja o resultado da passagem analítica a uma estrutura metafísica que se esgota em si mesma, isto é, que se que imanentiza e só se refere de modo derivado a certos acontecimentos

⁵³ Essa crítica, contudo, não é restrita ao campo das teorias críticas anticoloniais. Encontramo-la, por exemplo, em Lemke: “Agamben usa um quase-ontológico conceito de biopolítica, de tal forma que sua noção de vida permanece curiosamente estática e ahistórica. (...) A tentativa de Agamben de corrigir e retificar Foucault também abandona o insight central desse último, a saber, que a biopolítica é um fenômeno histórico que não pode ser separado do desenvolvimento dos estados modernos, da emergência das ciências humanas e da formação das relações capitalistas de produção. Sem a necessária inserção do projeto biopolítico em um contexto sociohistórico, a 'vida nua' se torna uma abstração cujas complexas condições de emergência permanecem tão obscuras quanto suas implicações políticas. Agamben tende a apagar a diferença histórica entre antiguidade e presente, assim como as diferenças entre a Idade Média e a modernidade. Não somente ele recusa a questão do que a biopolítica tem a ver com uma economia política da vida; ele também suprime a importância que o gênero tem para a sua linha de investigação. Ele não examina em que medida a produção da 'vida nua' é também um projeto patriarcal, que codifica a diferença de gênero por meio de um estrito e dicotômico partilha entre a natureza e a política” (LEMKE, 2011, p. 62-63).

históricos — em outras palavras, o esforço teórico de Agamben desoculta a “ontologização” da Europa e sua crise como um destino metafísico (OTO; QUINTA, 2010, p. 60).

Portanto, para esses autores, justamente o que antes havíamos assinalado como a contribuição propriamente agambentiana para a crítica biopolítica, a saber, o diagnóstico de que as relações entre norma e vida devem ser compreendidas a partir da forma como metafísica clássica pensa as relações entre Ser e sentido, constitui o núcleo metafísico do pensamento de Agamben, que o impede de compreender a singularidade dos contextos extra-europeus.

Em suma, não foram poucos os estudiosos contemporâneos da biopolítica que identificaram principalmente nas obras de Foucault e Agamben esse limite teórico que se confunde com os contornos geográficos e políticos da Europa central. Contudo, e em consequência dessa identificação, tem sido crescente o número de pesquisas que se dedicam a ultrapassar aqueles limiares, confrontando a reflexão biopolítica foucaultiana e agambentiana com outros contextos e produzindo, assim, novos problemas e questões. Naquelas pesquisas, a morte, mais do que a vida, ocupará um lugar privilegiado, produzindo como efeito um deslocamento temático das grandes tecnologias de poder-saber visando à gestão dos indivíduos e das populações para as práticas de produção da morte. Constitui-se, assim, um amplo programa de pesquisa em torno da necropolítica, conceito forjado pelos trabalhos do filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe.

6. Necropolítica e a gestão da morte em Achille Mbembe

A obra de Achille Mbembe inscreve-se na prolífica tradição biopolítica herdeira de Foucault, Esposito e Agamben. Mas, é a esse último que Mbembe atribui papel privilegiado na interpretação de um setor fundamental do pensamento político contemporâneo: “então, se poderia argumentar que durante os últimos dez anos vários trabalhos sobre as perguntas sobre a soberania e o estado de exceção têm sido em certa medida um comentário sobre Agamben e, através de Agamben, um comentário sobre Foucault, Arendt e alguns outros” (MBEMBE, 2012, p. 132).

Uma das contribuições de Mbembe para essa tradição biopolítica consiste no

desenvolvimento do conceito de *necropolítica* ou *necropoder*. Aparentemente, a criação desse conceito parece supérflua, na medida em que as três teorias biopolíticas que analisamos acima partilhavam da ideia de que, na contemporaneidade, biopolítica e tanatopolítica estavam de alguma forma relacionadas. Então, por que cunhar o termo *necropolítica*? Respondamos a essa pergunta com outra pergunta, do próprio Mbembe:

É a noção de biopoder suficiente para explicar as maneiras contemporâneas pelas quais o político, sob a égide da guerra, da resistência, ou da luta contra o terror, transforma a morte do inimigo no seu objetivo primário e absoluto? [...] Imaginando a política como uma forma de guerra, devemos nos perguntar: qual o lugar da vida, da morte e do corpo humano (particularmente do corpo mutilado)? Como tais categorias são inscritas na ordem do poder? (2003, p.12).

Para Mbembe, o biopoder não é capaz de conferir inteligibilidade às situações nas quais as práticas institucionais, as tecnologias de governo, atuam de forma a controlar a morte e as formas de morrer. Assim, o ganho teórico trazido pelo conceito de *necropolítica* está no fato de que ele põe em relevo *a morte como tecnologia de governo*. Aqui, torna-se importante retomar algumas elaborações de Foucault a respeito da relação entre tecnologia, governo e Estado, já introduzidas anteriormente, que nos servirão para explicitar o projeto intelectual de Mbembe.

As pesquisas sobre a governamentalidade levaram Foucault a questionar uma concepção de Estado que o compreende tanto como uma realidade *a priori*, estável e unificada, da qual emanaria todo o poder e que seria a fonte da autoridade num determinado território, quanto como um epifenômeno ideológico, mera ficção produzida a partir de práticas hegemônicas. Assumindo uma posição metodológico-teórica que, por vezes, é chamada de “nominalista” (VEYNE, 1978), as pesquisas foucaultianas procuraram, de um lado, subverter as alegações de universalidade, mostrando sua singularidade historicamente determinada, e, de outro, expor genealogicamente as conexões, as tensões, os jogos de força, que, em um dado momento, e sob determinadas condições, possibilitaram a emergência do que, em seguida, aparecerá como dotado de evidência, generalidade e necessidade. No que diz respeito ao Estado, esse nominalismo conduzirá o filósofo a afirmar que

(...) o Estado não tem essência. O Estado não é um universal, o Estado não é, em si mesmo, uma fonte autônoma de poder. O Estado não é outra coisa que o efeito, a

imagem, o recorte móvel de uma perpétua estatização ou de perpétuas estatizações, de transações incessantes, que modificam, que deslocam, que viram do avesso, que fazem deslizar insidiosamente, pouco importa, as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre os poderes locais, a autoridade central, etc. Em suma, o Estado não tem entranhas, sabe-se bem, não simplesmente porque não teria sentimentos, nem bons nem maus, mas ele não tem entranhas no sentido que ele não tem interior. O Estado não é outra coisa que o efeito móvel de um regime de governamentalidade múltiplas (FOUCAULT, 2004, p. 79).

A “desubstancialização” do Estado implica concebê-lo como um efeito contingente, metaestável, mas real, de uma processualidade permanente que Foucault nomeia *estatização*. Isso exige deslocar o foco da análise das instituições ou do soberano para o conjunto de práticas, técnicas e ações, bem como para a maneira como essas são refletidas e racionalizadas; para os conflitos, os jogos de força entre atores diversos, a tensão entre projetos de Estado polimorfos. Assim, conclui Lemke,

No lugar de tomar as instituições como o ponto de partida, ela foca nas tecnologias que são materializadas e estabilizadas em configurações institucionais. Ao invés de atribuir as transformações políticas às políticas de um Estado autônomo, uma analítica do governo rastreia tais transformações em termos de novas tecnologias e de formas de conhecimento (...) (LEMKE, 2017, p. 43-44).

Voltando à Mbembe, seu conceito de necropolítica permite pensar que em certos contextos o Estado foi efeito e, ao mesmo tempo, instrumento de um conjunto de práticas e saberes que visavam à produção e à administração da morte.

Por isso, para identificar os limites explicativos da noção de biopoder face aos problemas colocados por Mbembe é preciso levar às últimas consequências a aposta foucaultiana no Estado como resultado e *locus* de governamentalidades múltiplas, histórica e geograficamente situadas. O historiador camaronês não apenas olha para outros contextos, como traça uma genealogia das modernas formas de poder que se nutrem mais diretamente do colonialismo e do imperialismo. Não é por acaso, então, que o historiador africano diz que o termo *necropolítica* emerge face às consequências do 11 de setembro norte-americano e da propagação de um novo imperialismo, justificado, dessa vez, pelo discurso do risco e da insegurança generalizados.

O termo ‘necropolítica’, usei-o, pela primeira vez, em um artigo que foi publicado em *Public Culture*, em 2003, uma publicação estadunidense. Havia escrito o artigo imediatamente depois do 11/9, *enquanto os Estados Unidos e seus aliados desencadeavam a guerra contra o terror que logo resultaria em formas renovadas de ocupação militar de terras distantes e em sua maioria não-ocidentais, assim como o que eu chamaria a "planetarização" da contra-insurgência, uma técnica que se aperfeiçoou durante as guerras de resistência anticoloniais, sobretudo do Vietnã e da Argélia*. Antes de 11/09, vários acadêmicos e pensadores buscavam novos vocabulários e tentavam aproveitar novos recursos críticos com o objetivo de dar conta do que deveríamos chamar ‘as depredações da globalização neoliberal’, as formas de violência que implicam, inclusive, a privatização da esfera pública, o fortalecimento do estado e, mais ainda, sua reestruturação econômica e política pelo capital global (MBEMBE, 2012, p. 131, grifos nossos).

É essencial enfatizarmos que essas “formas renovadas de ocupação militar de terras distantes”, a maioria não-ocidentais, por parte dos Estados Unidos e dos aliados americanos, Mbembe as pensa em continuidade com as técnicas desenvolvidas nas guerras contrarrevolucionárias na Argélia e no Vietnã, das quais trataremos amplamente no capítulo seguintes. Tais guerras seriam a expressão de um processo que vem tomando amplitude global, a *planetarização da contra-insurgência*, e para designá-lo, o teórico africano cunha a expressão necropolítica.

Em termos muito próximos aos de Agamben, Mbembe situa o conceito de necropolítica no cruzamento da soberania com a normalização do estado de exceção e com a gestão do risco. É assim que o próprio historiador, em uma conferência intitulada *Necropolítica, uma revisão crítica*, nove anos após a publicação do artigo em *Public Culture*, avalia o emprego que fez daquele conceito — emprego, por sinal, contigente, fugaz, mas cujas reverberações no pensamento latino-americano, africano e do leste-europeu ainda não cessaram de produzir consequências:

Em minha forma de usar o termo necropolítica — e o usei uma única vez e segui adiante. Não o empreguei novamente até me me pediram para falar dele aqui, e não estarei seguro se o usarei após terminar este seminário, mas o usei para referir-me a três coisas. Primeiro, referir-me àqueles contextos em que o que comumente tomamos como o estado de exceção se tornou o normal ou, ao menos, já não é a exceção. A exceção se tornou o normal. E tais situações não pertencem exclusivamente ao momento pós 9/11. A genealogia é muito mais profunda.

Podemos rastrear tais situações para trás, até onde queiramos. Esse foi o primeiro. Segundo, o usava para referir-me àquelas figuras da soberania cujo projeto central é a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e das populações julgados como descartáveis ou supérfluos. E também o usei para referir-me, como o terceiro elemento, àquelas figuras da soberania nas quais o poder, o governo, se referem ou apelam de maneira contínua à emergência e a uma noção ficcionalizada ou fantasmática de inimigo. Tudo isso como uma forma de acabar com qualquer ideia de proibir a matança ou a matança generalizada. Que por estar ameaçados, podemos matar sem distinção a quem julgemos como nosso inimigo. Assim que o termo, pelo menos na forma que eu o manejava, se refere fundamentalmente a esse tipo de política em que a política se entende como o trabalho da morte na produção de um mundo em que se acaba com o limite da morte (MBEMBE, 2012, p. 135-136).

A pesquisa genealógica que realiza Mbembe faz com que ele recue em alguns séculos aquela que Agamben apresentava ao tratar da origem dos *campos*. Antes dos campos nazistas, antes até mesmo das colônias oitocentistas, o historiador camaronês encontra como antecedente dessa mesma estrutura político-jurídica da exceção as colônias Européias do século XVI e XVII, nas quais vigorava o *plantation*. Nos grandes latifúndios monocultores, o escravo aparecia como produto da máquina biopolítica, na medida em que ele resultava de um triplice processo de despojamento: de uma habitação, dos direitos sobre seu corpo e do seu estatuto político (MBEMBE, 2011, p.31-32). A vida escrava é, nesse sentido, uma forma de morte em vida (MBEMBE, 2011, p. 33), "dado que a vida do escravo é uma 'coisa' possuída por outra pessoa, *a existência do escravo é a sombra personificada*" (MBEMBE, 2011, p. 34, grifos nossos).

A genealogia mbembiana continua até alcançar as colônias que a Europa constitui na Ásia e na África a partir do grande Imperialismo do século XIX. Nelas, a crueldade e a violência que se encontravam fragmentadas e dispersas entre as mãos de latifundiários e capatazes durante o colonialismo quinhentista e seiscentista vão assumir uma nova configuração. "Observamos aqui as primeiras sínteses entre o massacre e a burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental" (MBEMBE, 2011, p. 36).

Para Mbembe, no imaginário europeu, as colônias e as vidas coloniais representavam *o outro* da Europa. Enquanto no Velho Continente, como extensamente analisou Foucault em

Segurança, território e população, estava se consolidando a ideia de uma *razão de Estado*⁵⁴, em que esse se tornava uma unidade garantida, internamente, pela polícia, e, externamente, por um aparelho diplomático-militar, as colônias estão para além dessa razão, fora das fronteiras da racionalidade que fundava o pensamento político moderno. Por isso, para governá-las, pode-se suspender as leis, fazer da polícia a própria forma de uma política que não conhece mais distinções entre guerra e paz, ordem e caos:

No mesmo contexto, as colônias são parecidas com as fronteiras. São habitadas por ‘selvagens’. As colônias não se organizam sob a forma estatal; não geraram um mundo humano. Seu exército não forma uma entidade distintiva e suas guerras não se dão entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente enquanto inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não-combatentes, ou bem entre “inimigos” e “criminosos”. Em resumo, as colônias são zonas em que a guerra e a desordem, as figuras internas e externas do político, se tocam ou se alternam umas com as outras. Como tais, as colônias são o lugar por excelência em que os controles e as garantias da ordem judicial podem ser suspensas, em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização” (MBEMBE, 2011, p. 39).

Nesses territórios para além da racionalidade política do mundo Europeu, os selvagens, na visão dos colonizadores, eram vidas entregues às necessidades e às determinações que a natureza lhes impunha e, por isso, estrangeiras [*aliens*], nos muitos sentidos que essa palavra comporta: estranhas e, ao mesmo tempo, ameaçadoras. No bojo das análises de Arendt sobre o Imperialismo europeu, Mbembe cita esta passagem da filósofa:

[a natureza é] em toda a sua majestade, a única e toda poderosa realidade — em comparação, [os selvagens] pareciam ser espectros irrealis, fantasmais. [Os selvagens são] por assim dizer, seres humanos ‘naturais’ que careciam do específico caráter humano, da realidade especificamente humana, de forma tal que, quando os homens

⁵⁴ Para Foucault, com a razão de Estado, esse se torna, a um só tempo, princípio de inteligibilidade de um conjunto de instituições e de realidades já existentes, como o rei, o território, os habitantes, que passam a ser concebidos como *elementos* constitutivos de um Estado; além disso, continua o filósofo francês, “(...) o Estado funciona nessa razão política como um objetivo, isto é, como o que deve ser obtido ao termo de intervenções ativas, dessa razão, dessa racionalidade. O Estado é o que deve estar ao cabo da operação de racionalização da arte de governar. É a integridade do Estado, é o acabamento do Estado, é o fortalecimento do Estado, é seu restabelecimento, se ele foi comprometido ou se alguma revolução o perturbou ou nele suspendeu, por um momento, a força e os efeitos específicos, é tudo isso que deve ser obtido pela intervenção da razão de Estado” (FOUCAULT, 2004, 294-295).

européus matavam, de certo modo não eram conscientes de ter cometido um crime (ARENDT apud MBEMBE, 2011, p. 40).

Não há morte verdadeira quando o que se mata são espectros, fantasmas. O não reconhecimento da morte desses “selvagens”, que os Europeus encontravam nas suas colônias, se repetirá em outros contextos e, como veremos adiante, impulsionará também o funcionamento dos dispositivos desaparecedores.

Essa lógica do estado de exceção que as colônias antigas, tanto dos séculos XVI e XVII quanto dos séculos XIX e XX, criaram e consolidaram é o que pode explicar o que se passa contemporaneamente em contextos tais como a guerra do golfo, os conflitos entre Israel e Palestina e o *Apartheid* na África do Sul. Em todos esses casos, o teórico camaronês destaca as especificidades das intervenções das tecnologias necropolíticas, que as tornam, na visão de Gigena, irredutíveis, ainda que articuláveis, com as formas de efetivação do biopoder:

(...) o exercício da violência e do terror — a necropolítica — não é a contraparte da biopolítica — o constituinte do biopoder para assegurar a *homeostasis populacional*, que se exerce através do racismo de Estado —, como sugeria Foucault e que se aprofundaram na tanatopolítica (Agamben). O *necropoder* é, mais propriamente, uma tecnologia política diferenciada que tem por fim o *massacre populacional*, e, além disso, é uma tecnologia que ultrapassa os limites da estatalidade (GIGENA, 2012, p. 23-24).

Analisemos com vagar cada um desses dois elementos que caracterizaram a especificidade das tecnologias necropolíticas.

Primeiramente, por meio do conceito de necropolítica, Mbembe procura captar algo que não fora suficientemente explicitado pelas teorias biopolíticas foucaultianas e agambentianas: a criação de paisagens mortíferas (*deathscapes*), nas quais o poder intervém sobre o território visando a “mortalmente incapacitar política, econômica e estruturalmente setores inteiros da população” (GRZINIC, 2009). Exemplo maior desse processo foi a divisão do território sul-africano pelo governo racista do *Apartheid* entre um setor exclusivamente reservado aos brancos e áreas de uso restrito dos negros, chamadas *townships*, nas quais não havia infra-estrutura básica de saneamento ou serviços públicos. Evidentemente, essa distribuição espacial da população não implicava, apenas, limitações de ordem econômica, dentre as quais a restrição ao comércio negro em áreas exclusivas dos brancos, mas, também,

impunha a divisão e hierarquização entre categorias sociais distintas, na base da qual estavam aqueles cuja cidadania — ou, mesmo, a própria humanidade — era negada. Como observa o sociólogo africano, “o espaço era, portanto, a matéria prima da soberania e da violência que ela carrega consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona entre a subjetividade e a objetividade” (MBEMBE, 2003, p. 26). E completa: “Nesse caso, soberania significa a capacidade para definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (MBEMBE, 2003, p. 27).

Contudo, se, como vimos, a intervenção sobre o espaço é um traço característico da necropolítica desde a época colonial, as formas específicas que assumirá tal intervenção apresentarão aspectos diferentes na contemporaneidade. Essas se tornam mais evidentes no caso da ocupação israelense de Gaza e da Cisjordânia, pois, para Mbembe, “a forma mais bem acabada do necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina” (MBEMBE, 2003, p. 27).

Baseado no caso palestino, o sociólogo africano destaca as características maiores do necropoder. Primeiramente, a política de fragmentação territorial com o consequente isolamento e multiplicação de assentamentos. Mbembe se apoia, principalmente, no estudo de Eyal Weizman⁵⁵ sobre o papel político da arquitetura e da urbanização nos processos de ocupação israelense dos territórios palestinos, particularmente da Cisjordânia. Para dar conta da particularidade desses processos, Weizman cunha o conceito de *políticas da verticalidade*, com o qual se trata de mostrar a forma como o poder israelense segmenta em diferentes estratos todas as três dimensões do espaço palestino, criando uma rede de intrincados e móveis limites no céu, na superfície do território e no seu subsolo. Nessas circunstâncias, afirma Mbembe, “a ocupação colonial não está somente relacionada ao controle, à vigilância e à separação, ela também é equivalente à exclusão. É uma *ocupação fragmentada*, na linha do urbanismo fragmentado da modernidade tardia (enclaves suburbanos e condomínios fechados⁵⁶)” (MBEMBE, 2003, p. 28).

⁵⁵ O texto completo de Weizman pode ser acessado em: https://www.opendemocracy.net/ecology-politics/verticality/article_801.jsp. Último acesso: 03 de novembro de 2015.

⁵⁶ Nesse sentido, um caminho interessante a ser aprofundada nesta pesquisa consiste em pensar a lógica do condomínio, com seus efeitos psicogênicos, tão bem estudados por Christian Dunker (2015), nas suas relações com a necropolítica. Refiro-me à DUNKER, Christian I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

A fragmentação dos territórios e a verticalização do espaço a ser controlado, que vai das profundezas do subsolo ao ápice dos céus, proliferam os campos de conflito e violência. Em todas as dimensões do espaço, há um setor estratégico que precisa ser dominado, conquistado do outro que o ocupa.

Soma-se à multiplicação dos conflitos o recurso a táticas similares às utilizadas nos cercos medievais, mas adaptadas à nova rede de territórios fragmentados e isolados. Essas táticas impõem a sabotagem da infra-estrutura urbana e social do inimigo, com a apropriação dos seus recursos naturais, como minérios, água, produtos agrícolas, petróleo etc. Novamente, são as agudas análises de Weizman que trazem o material empírico para as conclusões mbembianas sobre as tecnologias necropolíticas:

O cerco [a Gaza] é um exercício de controle populacional gigante e sem paralelos. Ele procura isolar a faixa do mundo externo e gradualmente aumentar o sofrimento coletivo reduzindo a circulação de todas as provisões para a manutenção da vida. As agências israelenses de inteligência monitoram os efeitos do cerco e afirmam estar aptas para calibrar a privação a um nível que é difícil o suficiente para a população civil rejeitar o Hamas, mas tal que não caia abaixo das chamadas ‘linhas vermelhas’, o que ‘levaria a faixa a uma crise humanitária’. O suplemento de comida, calculado em calorias, foi gradualmente reduzido ao nível mínimo humanitário da ONU de 2100 calorias por adulto (menos para mulheres e crianças). O influxo de eletricidade, petróleo e concreto foi também gradualmente abaixado em níveis que colocam a vida em um quase completa imobilização, devastando sistemas infra-estruturais, hospitais, a economia e as instituições civis (WEIZMAN, 2017, posição 117)

Nas palavras de Mbembe, trata-se de uma *guerra infra-estrutural* (MBEMBE, 2003, p. 29). Em relação à concepção foucaultiana de biopolítica, as diferenças não poderiam ser mais claras: enquanto, para o filósofo francês, os mecanismos de poder intervêm sobre o espaço para controlar os fluxos, as circulações, antecipar os acontecimentos, regular as epidemias, visando à maximização da vida da população, nas experiências coloniais contemporâneas, como apresenta Mbembe, o controle do território, ainda que não exclua formas biopolíticas e disciplinares de dominação, leva à produção de condições mortíferas para a população local, muitas das quais com efeitos prolongados, tornando-a absolutamente

submetida ao conquistador⁵⁷. Nesse sentido, o *necropoder* toma a forma de uma gestão do sofrimento populacional por meio da administração de condições mortíferas. Isso é o que deixa claro o exemplo da guerra de Kosovo:

Em Kosovo, a “degradação” das capacidades Sérvias tomou a forma de uma guerra infra-estrutural que mirou e destruiu pontes, ferrovias, rodovias, redes de comunicação, depósito de armazenamento de petróleo, centrais termelétricas, estações elétricas e centros de tratamento de água. Como pode ser depreendido, a execução de tal estratégia militar, especialmente quando combinada com a imposição de sanções, resulta na destruição do sistema de suporte à vida do inimigo (MBEMBE, 2003, p. 30-31).

Além de uma tecnologia voltada para o massacre populacional, outra importante característica da necropolítica, mencionada acima por Gigena, é a alienação do direito de matar do Estado para um conjunto heteróclito de grupos armados locais, milícias, formações paramilitares, empresas privadas de segurança, de forma que “a própria coerção se tornou uma *commodities*” (MBEMBE, 2003, p. 32). É por essa razão que Mbembe nota a existência, na contemporaneidade, de uma verdadeira “economia política da violência” (MBEMBE, 2012, p. 137)⁵⁸, relacionada com a formação de um mercado e, ao mesmo tempo, de uma rede

⁵⁷ A destruição das condições infra-estruturais de sobrevivência seria uma estratégia militar privilegiada pelas guerras “limpas”, “tecnológicas”, da atualidade, como bem mostrou Paulo Arantes ao comentar os efeitos da nova doutrina bélica que animou as intervenções no Iraque e, depois, na Sérvia: “[a nova doutrina bélica apregoava] Que o arsenal *high-tech* reverteria finalmente a vocação para os massacres civis que desabrochava nas grandes guerras do século XX; nove fora danos colaterais, pela primeira vez as perdas não-militares seriam ínfimas. Em suma, guerra segura para quase todos. Não foi bem isso o que as população concernidas experimentaram e estão padecendo até hoje, mas o real significado da palavra de ordem aliada: *bomb now, die later*. Quer dizer, não é preciso matar as pessoas, basta provocar o colapso de suas condições de vida. E assim foi feito (e estou citando): a destruição sistemática da infra-estrutura (eletricidade, abastecimento, água, saneamento etc) não caracterizaria bem um bombardeio cirúrgico, mas o que um médico norte-americano chamou de ‘neurocirúrgico’: com a precisão alardeada, as bombas inteligentes arrancaram o cérebro que permite a uma população sobreviver. As sanções, como o nome indica, fariam o resto do serviço, sem falar no rastro radioativo de bombas de urânio empobrecidos, na devastação ecológica etc. Já na guerra cosmopolita seguinte, inverteu-se o raciocínio estratégico, embora à procura do mesmo resultado: os bombardeios com grafite, por exemplo, visavam apagar o sistema elétrico da Sérvia, mas sem destruir sua infra-estrutura de base. Tanto num caso como no outro, comenta Paul Virilio, ‘a eliminação que se busca é sempre a da vida, da vitalidade energética do adversário’. Em sua opinião, o modelo de contaminação viral e de irradiação atômica ou cibernética é patente, ‘já não se trata tanto de fazer explodir uma estrutura, mas de neutralizar a infra-estrutura do inimigo, criando em seu meio e à sua volta a pane e o pânico pela interrupção vital de toda atividade coerente e coordenada’” (ARANTES, 2007, p. 61-62).

⁵⁸ A relação entre necropolítica e capitalismo tal como realizada pelos narcotraficantes mexicanos foi objeto do estudo de VALENCIA, Sayak. *Capitalismo Gore*. [s.l.]: Editorial Melusina, 2010.

de “serviços” associados à produção da morte em todas as escalas. De fato, quando a relação entre soberania e território se caracteriza por processos de fragmentação e isolamento de áreas, apenas forças capazes de se mover rapidamente, numa estratégia de guerra *nômade*, podem dar conta das exigências contemporâneas de dominação.

Em relação à Foucault e Agamben, Mbembe avança no sentido de procurar definir com maior precisão as formas pelas quais a morte se tornou objeto da política contemporânea. Tal movimento teórico só foi possível porque Mbembe deslocou o centro de gravidade das suas investigações da Europa para os contextos coloniais, imperiais e neo-coloniais, relegados a um segundo plano pelos teóricos da biopolítica, que sempre funcionaram como laboratórios privilegiados para a configuração de formas de governo posteriormente aplicadas em outros contextos. Além disso, Mbembe expõe formas de intervenção sobre a morte que alarga o sentido de soberania, incluindo aí estratégias de gestão da morte por meio de intervenções armadas, do recurso a tecnologias de controle, da apropriação de recursos naturais e sociais de um determinado local. Pode-se aprofundar, assim, o que já fora sublinhado por outros teóricos da biopolítica, isto é, o fato de que na modernidade o poder soberano se generaliza e se dissemina, deslocando-se das figuras estatais que no Antigo Regime o encarnavam para se identificar com o médico, o policial, o juiz, mas também com o narcotraficante, o miliciano, o mercenário etc.

Finalmente, vale sublinhar nas análises de Mbembe a sensibilidade para um aspecto da necropolítica que poderíamos chamar de economia-política da morte⁵⁹ — aspecto que, em relação à biopolítica, foi explicitado por Foucault, mas quase que inteiramente negligenciado no caso de Agamben. Com essa expressão referimo-nos à ideia de que o poder de matar tornou-se uma *commodities* que o Estado negocia com grupos particulares. Ora, podemos ampliar o diagnóstico do teórico africano de forma a abarcar sob ele a transformação de outras dimensões da morte em mercadoria, tais como aquelas às quais já nos referimos anteriormente, a saber: o sepultamento, a administração dos rituais fúnebres, a distribuição dos cuidados médicos a pacientes terminais, o que levou à criação de empresas especializadas nesse setor do mercado.

São muitas as contribuições de Mbembe para esta pesquisa, principalmente porque nos fez perceber a especificidade do modo de funcionamento do poder nas regiões periféricas do capitalismo global, iluminando aspectos do caso da vala clandestina de Perus que permaneciam opacos para a interpretação biopolítica de matriz européia.

Contudo, o caso da vala de Perus colocava-nos em contato com certo exercício da necropolítica diferente em alguma medida do que Mbembe identificava nas situações históricas que alimentavam sua reflexão. Por um lado, essa diferença pode ser atribuída ao caráter particular da ditadura brasileira, principalmente a sua insistência em manter o semblante de um governo normal, ancorando no pleno funcionamento das suas instituições e na autonomia dos poderes, o que exigia criar estratégias de invisibilização da barbárie, como o recurso recorrente ao desaparecimento; em outras palavras, no Brasil, ao contrário do que se

⁵⁹ Paulo Arantes expõe uma outra dimensão dessa economia-política apreendida nas intervenções necropolíticas sobre as condições infraestruturais de produção e reprodução de um determinado povo, ao insistir que “Seria, então, contemporânea a guerra pós-moderna, fragmentada, flexível, desdobrando-se em conflitos descentralizados de baixa intensidade, regionalizados, terceirizados, por assim dizer, protagonizados por fatias de exércitos nacionais, mercenários, paramilitares etc., enfim uma economia de guerra escorada por esquemas de financiamento heterodoxos e igualmente flexíveis. Nessas condições, segundo dizem, a guerra parece agravar as tendências econômicas que contribuíram para a sua eclosão, gerando novas razões (geralmente as mesmas) para se continuar a guerra, de tal sorte que já não é possível distinguir a economia de guerra de economia de tempos de paz: vão se consolidando assim zonas formalmente em paz nas quais, todavia, grassam a violência e a criminalidade” (ARANTES, 2007, p. 50). Na sequência, é apontada uma nova consequência da relação entre economia e necropolítica: “para assegurar o suprimento a preços baixos de energia fóssil para as economias centrais, quer dizer, para assegurar a matriz energética da riqueza de algumas nações, é preciso desmantelar as estruturas sociais produtivas das fontes supridoras. É que o capitalismo movido a energia fóssil — sempre segundo Altvater — é um regime da exportação da entropia, gerando o caos para produzir a própria ordem, a rigor uma (des)ordem, já que os Estados da metade ordenada (pós-histórica) do mundo alimentam a ‘caotização’ da outra metade (histórica)” (ARANTES, 2007, p. 67-68).

passava nos grandes latifúndios coloniais ou nos conflitos resultantes do novo colonialismo do século XXI, a exceção precisava, e continua a precisar, do discurso da normalidade⁶⁰. Infelizmente, explorar essa hipótese extrapolaria muito o escopo da presente tese.

Mas, existem ao menos dois outros elementos trazidos pelo caso da vala de Perus que não se encontram contemplados na descrição mbembiana das tecnologias necropolíticas: primeiramente, o fato de que a vala apresenta uma situação paradigmática a respeito de como a necropolítica não se detém apenas na produção da morte ou na maximização de condições mortíferas para certas populações, mas se ocupa, inclusive, dos eventos *post-mortem*, do que sucederá com os cadáveres, com seus nomes, com a lembrança que esses poderiam despertar nos que ficam. Isso começará a ficar mais explícito no próximo capítulo, no qual, seguindo a orientação metodológica de Mbembe, voltaremos nosso olhar para as guerras coloniais francesas na África do século XX e para os mecanismos de gestão dos cadáveres no Brasil, com o objetivo de compreender a montagem dos dispositivos de desaparecimento durante a ditadura brasileira, dentre os quais a vala clandestina de Perus..

Além disso, e este é o segundo elemento para o qual queremos chamar a atenção, o funcionamento dos dispositivos desaparecedores implicava o bloqueio dos rituais fúnebres, o controle dos funerais e das cerimônias públicas de exéquias, a gestão da circulação do luto. Portanto, tais dispositivos são capazes de lançar luz sobre os pontos de articulação entre necropoder e subjetividade, que não foram explorados por Mbembe. Com isso, trata-se de dizer que a necropolítica busca definir as condições de possibilidade das condutas dos sujeitos seja por meio do medo, seja recorrendo a mecanismos de dessubjetivação e melancolização. Por essa razão, propomos desenvolver no último capítulo algumas linhas de investigação do que doravante chamaremos de *necrogovernamentalidade*.

⁶⁰ Sobre essa especificidade da exceção brasileira, diz Safatle: “Levemos em conta uma das características mais decisivas da ditadura brasileira: sua legalidade aparente ou, para ser mais preciso, sua capacidade de reduzir a legalidade à dimensão da aparência. Tínhamos eleições com direito a partido de oposição, editoras que publicavam livros de Marx, Lenin, Celso Furtado, músicas de protesto, governo que assinava tratados internacionais contra a tortura, mas, no fundo, sabíamos que tudo isto estava submetido à decisão arbitrária de um poder soberano que se colocava fora do ordenamento jurídico. Quando era conveniente, as regras eleitorais eram modificadas, os livros apreendidos, as músicas censuradas, alguém desaparecia, em suma, a lei era suspensa. Uma ditadura que se servia da legalidade para transformar seu poder soberano de suspender a lei, de designar terroristas, de assassinar opositores, em um arbítrio absolutamente traumático. Pois neste tipo de situação, nunca se sabe quando se está fora da lei, já que o próprio poder faz questão de mostrar que pode embaralhar, a qualquer momento, direito e ausência de direito, dentro e fora da lei. O que nos demonstra como a verdadeira função da ditadura brasileira era gerir a generalização de uma situação de anomia que ele mesmo alimentava” (SAFATLE, 2010, p. 251).

Capítulo 3

Os dispositivos desaparecedores

No capítulo anterior, procuramos mostrar a irredutibilidade do caso da vala clandestina de Perus às interpretações biopolíticas de Foucault, para quem a exclusão da morte da esfera da política e do poder a partir do século XVIII impôs àquela uma existência condicionada às expectativas de maximização da vida dos indivíduos e das populações. Contudo, uma leitura atenta dos textos foucaultianos nos mostrou que tais interpretações contrastavam com algumas afirmações marginais do próprio filósofo francês, nas quais se abria a possibilidade de pensar uma nova topologia das relações entre poder de vida e poder de morte. A reversibilidade de biopolítica em tanatopolítica foi o fio condutor do projeto *Homo Sacer*, de Agamben. Tratava-se, para o filósofo italiano, de mostrar que a transformação da exceção em paradigma da política contemporânea tornava móvel o limiar entre a vida e a morte, exigindo a cada momento a decisão soberana sobre quais vidas merecem viver e quais outras estão abandonadas, isto é, capturadas porque excluídas da esfera do reconhecimento político. A *vida nua* revela-se, então, como fundamento da política, não no sentido tradicional de que um estado anômico supostamente primeiro chama a exigência normativa do poder, mas pelo fato de que ela é o correlato necessário do exercício da soberania.

A partir de Agamben, foi possível uma primeira aproximação teórica do enigma colocado pela vala de Perus, pois as centenas de corpos ocultados naquela sepultura clandestina podiam ser pensados como corpos de vidas excluídas do campo de significação política e que, por isso, foram condenadas ao desaparecimento. Porém, a tanatopolítica agambentiana levava-nos apenas às bordas da vala. Se a reversibilidade entre bio e tanatopolítica suscitada pelo paradigma da excessão podia explicar a produção das *vidas nuas matáveis*, ela não dava conta dos mecanismos que passavam a operar durante e após a morte ou, mais tecnicamente, sobre os momentos *peri e post-mortem*. Em outras palavras, permanecia sem respostas a própria existência de uma vala ilegal que serviu de depósito para ossadas sem identificação, fato que apontava para a existência de relações entre morte e poder para além da decisão soberana sobre as vidas nuas e, portanto, matáveis.

Mobilizados por essas questões, íamos ao encontro da necropolítica de Mbembe. Para o sociólogo camaronês, nas colônias, antigas e contemporâneas, o poder se exerce sobre o espaço visando subjugar as populações por meio da administração de condições mortíferas e da gestão do seu sofrimento. Nesses casos, o fortalecimento do poder colonizador ou imperialista depende do enfraquecimento da vida dos colonizados, da disseminação da morte

em larga escala, do recurso à violência, aos assassinatos, aos desaparecimentos. Por isso, uma necropolítica irredutível à biopolítica e ao seu anverso tanatopolítico. Evidentemente, Mbembe, leitor astuto de Foucault e Agamben, admite que naqueles territórios periféricos — que, aliás, podem ser enclaves ou guetos no interior das grandes metrópoles dos países centrais — outras formas de poder coexistem com a necropolítica, mas isso não o impede de chamar a atenção para os mecanismos por meio dos quais o poder capturava a morte e os processos necróticos como seus objetos.

Imporia graves limitações às elaborações de Mbembe, no entanto, quem entendesse que tais mecanismos necropolíticos são exclusivamente estatais. Informado pela analítica da governamentalidade foucaultiana, o teórico camaronês não compactua com a ideia de que o poder é uma propriedade do Estado ou daqueles que ocupam posições de comando; ao contrário, para ele, assim como para Foucault, os organismos de Estado são tanto efeito quanto causa da composição de micropoderes infra-estatais. Sendo assim, os mecanismos necropolíticos existem tanto vinculados ao Estado, quanto independentes ou mesmo contra ele, como acontece, por exemplo, em situações nas quais um determinado território é disputado por guerrilhas locais em conflito com o governo central.

Todas essas elaborações mbembianas forneceram a nossa pesquisa novas chaves de compreensão do caso da vala clandestina de Perus. Pensada como um dispositivo necropolítico, a vala é resultado e, ao mesmo tempo, instrumento tático de poderes que buscavam, por meio da gestão da morte, amplificar o seu domínio. Porém, se, por um lado, o caso da vala é esclarecido pelo conceito de necropolítica, por outro lado o campo dos estudos necropolíticos pode ser complementado a partir da análise daquele caso e dos dispositivos de desaparecimento, dentre os quais ele se inscreve. A partir de tal análise, realizada neste capítulo, pretendemos mostrar que a necropolítica não se reduz à produção da morte e à administração de fatores que favorecem a morte, mas envolve, também, a gestão dos cadáveres, dos rituais fúnebres, dos sepultamentos. Por isso, retomando o que foi dito na introdução deste trabalho, enfatizamos que *o caso da vala clandestina de Perus pode ser tomado como um paradigma, isto é, como um modelo de inteligibilidade da economia contemporânea de poder. Isso porque ele é um fenômeno histórico específico, ocorrendo em espaço e tempo determinados, e, simultaneamente, funciona como condição de criação e de inteligibilidade de um certo campo de problemas relativos ao poder na contemporaneidade,*

sobretudo às relações entre o poder e a morte. Em outras palavras, os dispositivos desaparecedores, aos quais pertence a vala de Perus, podem lançar luz sobre aspectos ainda não tematizados do funcionamento do necropoder.

1. Por que dispositivo?

Não é raro que o desaparecimento — assim como a tortura, a guerra psicológica, as execuções sumárias etc — seja designado como uma técnica⁶¹. Mas, se é verdade que é necessário dominar certos procedimentos para que uma desapareção seja bem sucedida, por outro lado, como pretendemos mostrar ao longo deste capítulo, a desapareção de pessoas envolve um conjunto de outros elementos que a tornam mais complexa do que uma técnica. Quanto a isso, o caso da vala clandestina de Perus foi suficiente para nos mostrar a intrincada trama de instituições, documentos, atores políticos, saberes, de que ela é tanto o efeito quanto a causa.

Por essa razão, para alcançar outros planos de análise, uma investigação sobre o desaparecimento deve ir além, embora não possa prescindir, da apresentação minuciosa das formas como ele foi empregado e dos instrumentos utilizados para a sua execução. Como, então, designar os processos de desaparecimento enfatizando a sua inerente complexidade? A solução teórica que encontramos para essa questão consistiu em empregar o conceito

⁶¹ Vide, por exemplo, o título do livro de Fábio Alves Araújo, *Das técnicas de fazer desaparecer corpos* (2014).

foucaultiano de *dispositivo*⁶², cuja definição⁶³ não parece ter preocupado o próprio Foucault. É possível, no entanto, apresentar alguns dos seus aspectos principais recorrendo à única vez que o filósofo francês se dedicou a explicar esse conceito⁶⁴.

Primeiramente, diz Foucault que o dispositivo é uma rede mutável e heterogênea, "(...) comportando discursos, instituições, projetos arquiteturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais,

⁶² Vale sublinhar que, para além de Foucault, o pensamento francês da segunda metade do século XX transformou o dispositivo em um conceito filosófico central. Para nos restringirmos aos casos mais destacados, lembremos que tal conceito ocupa uma posição privilegiada na análise da economia libidinal em *Des dispositifs pulsionnels* [1973], de Lyotard. Deleuze e Guattari, em *Anti Oedipe* [1972], também lançam mão da noção dispositivo para fundamentarem uma via alternativa ao edipianismo psicanalítico. No campo marxista, o dispositivo é uma categoria crítica importante para Althusser.

⁶³ Não é nossa intenção tomarmos parte nos debates que envolvem a determinação da origem do termo dispositivo em Foucault — questão que, por si mesma, parece não ser a mais adequada tratando-se de um filósofo que preferia as pesquisas genealógicas às investigações sobre as origens. Às elaborações teóricas que buscaram na ideia de religião positiva do jovem Hegel (Agamben) ou no problema da episteme (Judith Revel) as fontes profundas do conceito foucaultiano de dispositivo, acrescentemos mais uma referência a esse imbroglío: uma certa matriz da filosofia francesa da técnica, da qual o orientador de História da Loucura, Georges Canguilhem, era um dos expoentes ao lado de Merleau-Ponty, Ruyer, Simondon. Não obstante as diferenças que separaram ora mais ora menos esses autores, eles tem em comum uma reflexão sobre a técnica que se inscreve na trilha aberta pela filosofia de Bergson, o primeiro, de acordo com Canguilhem, a ter desenvolvido a compreensão de que a técnica prolonga funções vitais necessárias para a sobrevivência do organismo no seu meio. Assim, Bergson é “um dos raros filósofos franceses, senão o único, que considerava a invenção mecânica como uma função biológica, um aspecto da organização da matéria pela vida. A *Évolution créatrice* é, em alguma medida, um tratado de organologia geral” (CANGUILHEM, 1975, p. 125, n. 58).

Ora, a filosofia canguilhemeana baseia-se na interpretação bergsoniana da gênese vital da técnica para colocar em questão o pensamento mecanicista, que pressupõe a distinção rígida entre o organismo e a máquina, entre o vivente e a tecnologia. Em passagens célebres da conferência *Máquina e organismo*, Canguilhem desmonta a concepção segundo a qual o organismo vivo poderia ser explicado a partir do modelo do autômato, entendido, na tradição mecanicista, como um conjunto de partes isoladas, exteriores umas às outras, cujo funcionamento seria inteiramente determinado por leis físicas. Como procuramos mostrar na nossa dissertação de mestrado, para Canguilhem, no bojo da organologia geral de Bergson, é justamente o contrário que deve ser afirmado: a vida fornece o padrão de inteligibilidade das tecnologias, isso porque os objetos técnicos não são capazes de explicar o processo de sua construção, as normas que orientam seu funcionamento, as finalidades a que sua operação se endereça. Em suma, as tecnologias só podem ser devidamente compreendidas quando relacionadas àquilo que lhes fornece seu substrato normativo, que, na filosofia canguilhemeana, é a vida.

O que Foucault retém dessa tradição que tanto marcou sua formação é fundamentalmente a ideia de que a técnica ou o mecanismo pressupõe alguma forma de normatividade. Isso quer dizer que a técnica, qualquer que seja ela, não é um simples instrumento ou algo que funciona como um meio em vista de fins que lhe são exteriores; ao contrário, ela é, ao mesmo tempo, efeito e produtora de formas de vida.

⁶⁴ Trata-se de *Leu jeu de Michel Foucault* (1977), entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, Ornicar? In: FOUCAULT, 2001b, p. 298 - 329.

filantrópicas, em suma: tanto o dito quanto o não dito, eis os elementos do dispositivo” (FOUCAULT, 2001b, p. 299).

Nessa rede, eis o segundo aspecto destacado por Foucault, os fios que a tecem podem estabelecer entre si nós variáveis, criando, assim, novas conexões ou desfazendo as já existentes. Assim, a uma lei pode se conectar uma instituição e um discurso científico, por exemplo, ou a esse último podem se vincular projetos arquitetônicos e tecnologias variadas. Foucault ilustra essa segunda característica do dispositivo com outra situação:

Tal discurso pode aparecer tanto como programa de uma instituição, quanto, ao contrário, como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática, que, ela, resta muda, ou funcionar como reinterpretação segunda dessa prática, dando a ela acesso a um campo novo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, existe como que um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem, eles também, ser muito diferentes (FOUCAULT, 2001b, p. 299).

Finalmente, o dispositivo é, a cada momento histórico, a resposta a um imperativo de urgência. Assim, “o dispositivo tem uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2001b, p. 299). Não é possível compreendê-lo adequadamente, portanto, se o abstraímos das relações de poder nos quais ele está inscrito.

Contudo, a realização dessa função estratégica não é estática e unívoca, pois não só as urgências se transformam, mas o próprio dispositivo não é capaz de dominar todos os seus efeitos. Aqui, Foucault leva a meta-estabilidade inerente ao dispositivo para o campo das suas produções: “já que cada efeito, positivo e negativo, desejado ou não desejado, vem entrar em ressonância ou em contradição com os outros, e pede a uma retomada, a um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem aqui e ali” (FOUCAULT, 2001b, p. 299). Assim, se por um lado há sempre um processo de “sobredeterminação funcional” do dispositivo, por outro lado isso exige um perpétuo “processo de realização estratégica”, isto é, de recomposição do dispositivo de modo a capturar estrategicamente os efeitos residuais da sua própria ação. À guisa de exemplo, o filósofo retoma nessas passagens algo que ele já havia explorado em *Vigiar e Punir*: a constituição de um meio delinquente profissional como umas das consequências do dispositivo prisional. Ora, o que se observa a partir da primeira metade do século XIX, é a reutilização desse efeito impensado da prisão em um novo objetivo

estratégico (FOUCAULT, 2001b, p. 300; FOUCAULT, 2012, p. 231-236); surge, assim, a “delinquência útil” (FOUCAULT, 2002, p. 232), que funciona, por exemplo, como um novo e eficaz instrumento de controle social:

A delinquência, com os agentes ocultos que proporciona mas também com a quadriculagem geral que autoriza, constitui em meio de vigilância perpétua da população: um aparelho que permite controlar, através dos próprios delinquentes, todo o campo social. A delinquência funciona como um observatório político. Os estatísticos e os sociólogos dela se utilizaram, por sua vez, bem depois dos policiais (FOUCAULT, 2002, p. 233-234).

Essas características fazem do dispositivo ao mesmo tempo algo que inclui e ultrapassa o sentido comum de técnica. Se, como vimos, os mecanismos, as tecnologias podem constituir um dispositivo, esse último envolve outros elementos e cumpre uma função estratégica, assume um certo lugar no jogo de forças que o fizeram surgir, que o atravessam, que ele sustenta, mas que também o modificam. Mais do que um meio, uma certa competência ou um instrumento, o dispositivo, nas belas e precisas palavras de Deleuze (2016, p. 363), é uma multiplicidade, no qual operam certos processos em devir, e que procura resolver uma determinada situação de urgência, produzindo, assim, novos e imprevistos efeitos que atuam, transformando, o próprio dispositivo.

Assim, não nos parece despropositado afirmar que são dispositivos os mecanismos de desaparecimento consolidados pelas ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX. Aliás, quanto a isso não somos os únicos. Nossa inspiração vem do já mencionado estudo de Christian Dür: *El dispositivo de la desaparición* [s.d.], assim como das sugestões de Gabriel Gatti (2008) e de Pilar Calveiro (2013), que, apesar de utilizarem o conceito de dispositivo, não se importam com justificá-lo. Procuraremos, neste capítulo, fazer a genealogia do dispositivo desaparecedor mostrando a sua relação com a necropolítica no Brasil.

2. A identificação como não-identificado

Comecemos, então, do começo, ou melhor, situemo-nos antes do novo tempo do Brasil que a ampla frente empresarial-militar inaugura em 1964⁶⁵. Guia-nos nesta etapa, a bela pesquisa de Letícia Ferreira *Dos autos da cova rasa* (2009), fruto da análise de 62 fichas de cadáveres não-identificados, produzidas no Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro, entre 1942 e 1960. No livro, Ferreira sustenta a contra intuitiva tese de que os corpos não-identificados são *identificados*, isto é, são burocraticamente produzidos e certificados como tais por um conjunto de instituições, práticas e relações sociais que atribuem a eles um nome genérico, uma *identidade civil post-mortem* (2009, p. 65): “Desconhecido”, “Fulano de Tal”, “Um homem não-identificado”, “Uma mulher”, “Maria 1”, “João 1”, só para ficarmos com alguns exemplos da criatividade dos organismos brasileiros de perícia⁶⁶.

A atribuição desses nomes consiste na primeira característica do que a autora identifica como a *lógica de classificação dos não-identificados*. A segunda dessas características, indissociável da anterior, refere-se à frouxidão e inexatidão dos procedimentos classificatórios, pois, se por um lado, a *identificação* singularizava o morto e a sua morte, por outro lado, a atribuição de epítetos ou designações genéricas para os corpos situava-os numa categoria muito vaga para individualizá-los.

O terceiro elemento da lógica classificatória dos cadáveres não-identificados é a combinação entre repetição de informações e proliferação de lacunas ou espaços não preenchidos nos documentos gerados ao longo do processo de gestão cadavérica, desde o recolhimento do corpo até as etapas posteriores ao seu sepultamento, quando novos papéis continuavam sendo produzidos a respeito do corpo. Entre esses documentos, reunidos nos

⁶⁵ Para uma excelente análise sobre a ruptura instaurada na história brasileira com o Golpe de 1964, remetemos o leitor para o artigo de Paulo Arantes, cujo título sintetiza a tese: “1964, o ano que não terminou” (ARANTES, 2010).

⁶⁶ Mas, o rol dos nomes encontrados na pesquisa de Ferreira é ainda maior e mais disparatado, quase como se estivéssemos diante de um texto borgeano: “Os nomes que encontrei com maior frequências nas *fichas* foram: ‘Não-identificado’, ‘Feto’, ‘Um feto’, ‘Recém-nascido’, ‘Um recém-nascido’, ‘Um menino’, ‘Uma criança’, ‘Um menor’, ‘Um homem’, ‘Uma mulher’, ‘Homem’, ‘Um homem desconhecido’, ‘Uma mulher desconhecida’, ‘Um homem completamente desconhecido’, ‘Mulher desconhecida’, ‘Desconhecido’, ‘Uma desconhecida’, ‘Um homem não-identificado’ e ‘Fulano de Tal’. Apelidos avulsos e composições de prenomes e vulgos ou prenomes e a palavra ‘Tal’ também apareceram em muitas *fichas*. Exemplos destas designações são ‘João de Tal’, ‘Maria de Tal’, ‘Júlia de Tal’, ‘Vulgo Bahiano’, ‘Orlando de Tal, vulgo Treme Terra’, ‘Pernambuco’ e ‘Jecatatu’. (...) Diversas *fichas* apresentam, em documentos variados, nomes também diversos atribuídos ao mesmo corpo. (...). Além disto, em algumas *fichas* específicas que explorarei no terceiro capítulo, alguns destes nomes genéricos aparecem justapostos a nomes próprios completos. Neste sentido, encontrei *fichas* que se referiam a um corpo tanto como ‘Desconhecido’, quanto como ‘Mário Corrêa’; ou tanto como ‘Não-identificado’, quanto como ‘Daniel Antas’” (FERREIRA, 2009, p. 73).

arquivos consultados por Ferreira, a pesquisadora observou também informações avulsas em algumas *fichas*, tais como a profissão ou o endereço do morto *não-identificado*, que, estranhamente, poderiam levar ao seu reconhecimento⁶⁷. Mas, não levavam — como, ainda, não levam. De fato, nota a antropóloga, há uma economia de esforços por parte dos agentes de Estado e dos demais funcionários das instituições e dos organismos que atuam no processo de identificação. O pouco investimento dispensado por esses atores na ativa procura pela identidade do corpo se manifesta na interrupção abrupta e arbitrária da produção de documentos⁶⁸, na desorganização e descuido com os papéis, no uso recorrente de abreviaturas e siglas, o que também evidencia, para Ferreira, outro problema que, até hoje, continua a bloquear a resolução de casos de desaparecimento: “a descrença, por parte dos profissionais envolvidos, numa possível utilidade dos documentos que produziam e

⁶⁷ É importante distinguir *reconhecimento* e *identificação*, ainda que, em certos contextos, como nos pesquisados por Letícia, esse último termo seja empregado algumas vezes com um sentido próximo ao primeiro. Diz a autora: “Em suma, de acordo com as *fichas* nota-se que um corpo ‘identificado’ poderia ser tanto um corpo que tivera suas impressões digitais tomadas, o que não necessariamente significava ter nome próprio, quanto um corpo do qual se sabia, por exame datiloscópico ou reconhecimento, o nome próprio. ‘Reconhecido’, por sua vez, era um corpo do qual se sabia o nome próprio porque uma pessoa interessada dirigira-se ao IML-RJ afirmando conhecê-lo” (FERREIRA, 2009, p. 63).

⁶⁸ Diante de cadáveres que possuem informações minimamente individualizadores, como nacionalidade, profissão, alcunha, endereço, mas que permanecem identificados como não-identificados, e que constituem o grupo que Ferreira designa como “Corpos Conhecidos”, observa-se que “a sobreposição do que se sabe e registra sobre estes corpos pelo que deles se desconhece deixa clara a característica geral da classificação dos *não-identificados* como trajetórias burocráticas interrompidas” (FERREIRA, 2009, p. 127). Um dos exemplos destacados pela pesquisadora é o cadáver de uma mulher, removido do leito da Estrada de Ferro no começo da noite de 04 de julho de 1948. Para além de incompatibilidades entre as informações sobre o caso constantes nos documentos oficiais produzidos desde o momento da remoção do corpo, o que merece destaque é o fato de que os policiais que o encontraram sabiam que se tratava de “uma empregada doméstica de cerca de 23 anos de idade, moradora do bairro do Bonsucesso” (FERREIRA, 2009, p. 131). Ora, por qual razão o conhecimento dessas informações não possibilitou o reconhecimento desse cadáver? O que faz com que a trajetória burocrática de identificação dessa empregada fosse interrompida? Essas questões tornam-se ainda mais prementes, para dizer o mínimo antes de cruzar o limiar do non-sense, no caso de outra categoria criada por Ferreira a partir das fichas analisadas na sua pesquisa: a dos “Corpos Identificados”. Nesse caso, seja por meio do exame datiloscópico ou do reconhecimento por terceiros, o nome próprio do morto é conhecido, o que contradiz explicitamente a classificação como *não-identificados*, que se mantém em suas fichas.

⁶⁹ Sobre a descrença dos policiais quanto à eficácia do seu trabalho na localização de um desaparecido, ver outro trabalho da mesma Letícia Ferreira, cujo título já sugere a que veio: FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. “Apenas preencher papel”: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 39-68, Apr. 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Feb. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000100002>.

arquivavam” (FERREIRA, 2009, p. 76)⁶⁹, inclusive pela suspeita de que esses papéis jamais serão posteriormente solicitados por uma pessoa ou instituição (FERREIRA, 2009, p. 115).

Mas, retomemos o que nos parece ser o elemento central desenterrado por Ferreira: referimo-nos à paradoxal relação entre visibilidade, invisibilidade e individualidade que resulta das interações sociais entre corpos, funcionários e instituições responsáveis pela burocracia da morte. Os *autos da cova rasa* realizam a necropsia de uma forma peculiar de funcionamento do poder, cujas diferenças em relação a uma das modalidades do biopoder, a saber, a disciplina, desde já podem ser percebidas.

A conclusão a que chega Foucault ao cabo das suas pesquisas sobre o nascimento da prisão — no singular mesmo, pois se trata de uma *forma* de poder que se espraia por todo o mundo ocidental desde o final do setecentos — era de que, no regime disciplinar, vivia-se uma *individualização descendente* (FOUCAULT, 2002, p. 160), pois, em uma ponta, ocorria a progressiva automatização e desindividualização do poder (FOUCAULT, 2002, p. 175), cujo modelo arquitetural é o *Panopticon* de Bentham, enquanto na outra ponta, na que estão aqueles sobre os quais o poder se exerce, “a disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 2002, p. 143). A disciplina é um poder de escrita (FOUCAULT, 2002, p. 157), pródigo de documentos, fichas, relatórios em que “cada um recebe como status sua própria individualidade, e onde está estatutariamente ligado aos traços, às medidas, aos desvios, às ‘notas’ que o caracterizam e fazem dele, de qualquer modo, um ‘caso’” (FOUCAULT, 2002, p. 160).

Nas guias de recolhimento de cadáver, laudos necroscópicos e atestados de óbito compilados nos arquivos referentes ao IML do Rio de Janeiro, Ferreira se depara com algo semelhante e, ao mesmo tempo, diferente do que havia observado Foucault: em primeiro lugar, se o poder da burocracia da morte continuava a produzir papéis, esses diziam respeito a cadáveres, e não a corpos vivos; eles eram efeitos de práticas necropolíticas ao invés de anatomopolíticas. Além disso, o que resultava dessa proliferação de papéis era a produção de

uma visibilidade invisibilizadora, pois dar uma designação genérica para um corpo, como já foi dito, tornava ainda mais difícil, quando não impossível, futuros esforços de reconhecimento do desaparecido, uma vez que sua individualidade, garantida, em nossas sociedades, também pela indexação do corpo a um prenome e sobrenome, dissipava-se em um nome qualquer, um nome do anonimato⁷⁰. “Não obstante, se corpos como ‘Um feto’ foram visibilizados no decurso de sua classificação, tal visibilização teve características bastante específicas. Não implicou sua individualização, o que se nota pelo uso de termos genéricos repetidos em diversas *fichas* (...)” (FERREIRA, 2009, p.114), por isso, conclui a antropóloga, pode-se “registrar corpos mantendo-os na mesma cova” (FERREIRA, 2009, p. 118).

Ao mesmo tempo, esse poder *desindividualizador* dos corpos mantém a si mesmo no anonimato típico das rotinas burocráticas do Estado. Ainda que os nomes, as assinaturas e os carimbos dos profissionais que atuam nas diversas etapas da administração da morte seja legível em cada uma das fichas analisadas por Ferreira,

Tais serviços, carimbos e assinaturas não remetem às pessoas que os conduziram e registraram, mas são investidos de validade por sua simples anotação, por funcionários oficiais, em folhas de papel igualmente oficiais. Este fato, segundo o autor [Herzfeld] dota de anonimato funcionários, literalmente nomeados para ocupar cargos em repartições que compõem quadros administrativos burocráticos. No caso da classificação dos *não identificados* do Instituto Médico-Legal, portanto, **o anonimato nomeado dos funcionários da repartição encontraria, na mesa de necropsia e no decurso de outros procedimentos variados, o anonimato ímpar dos corpos**, também nomeados, dos chamados indigentes (FERREIRA, 2009, p. 32-33, negritos nossos).

A desindividualização do poder resulta ainda de outro elemento característico das rotinas burocráticas, que Ferreira também constata nas fichas: a diluição da responsabilidade ao longo das muitas tarefas que compõem os processos administrativos da morte (FERREIRA, 2009, p. 142). Como cada funcionário faz uma pequena parcela de um trabalho cuja totalidade os transcenderia, a responsabilidade, sendo de todos, é de ninguém. Então, por que se preocupar em assinar de maneira legível uma guia de recolhimento de cadáver? E quais problemas acarretaria a ausência de um nome em outro documento?

⁷⁰ Em um caso analisado por Ferreira, o corpo não apenas recebe um nome qualquer, como tem esse nome trocado, assim como outros dados que permitiram seu reconhecimento, no curso das tramitações de papéis entre IML e Cartório de Registro Civil (FERREIRA, 2009).

Contudo, o problema no qual esbarra Ferreira não pode ser totalmente respondido a partir de uma concepção formalista da burocracia estatal. Se há rotinas e processos desindividualizados, anônimos no cotidiano das instituições brasileiras responsáveis pela gestão cadavérica, esses não operam da mesma forma e nem produzem iguais efeitos a depender do morto e da sua morte. Por isso, “a *identificação dos não-identificados* é um processo, entre muitos, que combina a igualdade formal de procedimentos burocráticos encarados como estatais à desigualdade difusa, factual e material de vidas e mortes encaradas como pessoais” (FERREIRA, 2009, p. 33).

Nas fichas guardadas nos arquivos frequentados pela antropóloga, uma e outra dessas partes do problema, a forma da burocracia e a materialidade dos corpos, se encontram de maneira complexa. No limite, essa distinção entre forma e matéria deva ser ela mesma superada. Como parece afirmar a pesquisadora, a determinação *não-identificado* é menos uma criação do que uma reprodução do Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro, que confirmava o estatuto de *desconhecido*⁷¹ que alguns mortos já portariam desde a vida. Assim, conclui Ferreira,

Haveria, na realidade, “indivíduos desconhecidos”, de cujos cadáveres poder-se-ia tomar as impressões digitais para fins de controle, mas que mesmo esta medida não os tiraria desta condição: eles seriam, por natureza, *homens desconhecidos*, e seus cadáveres seriam “cadáveres de indivíduos desconhecidos”. (...) **dever-se-ia reconhecer neles algo preexistente que os fariam, orgânica e ontologicamente, *homens desconhecidos*** (FERREIRA, 2009, p. 52, negritos nossos).

O local de recolhimento do corpo (linha férrea, terrenos baldios, cisternas, becos...), o contexto da morte (embriaguez, atropelamento por ônibus, afogamento na lama de um fosso, execução enquanto praticava assalto...), a ausência de familiares ou de pessoas próximas para realizar o reconhecimento, a raça, a profissão, a inexistência de documentos de identidade, esses e muitos outros fatores sustentavam a identificação de um morto como *não-identificado* (FERREIRA, 2009, p. 138): os cadáveres desconhecidos “eram, também, corpos situados

⁷¹ No seu clássico estudo sobre o nascimento da identificação civil no Brasil, Carrara observa que, no imaginário social dos anos 1930, esperava-se que a transparência social resultante da particularização dos seus indivíduos permitiria ao Estado banir as duas figuras que aterrorizam a sociedade com a ameaça da sua dissolução: o homem *desmemoriado* e o homem *desconhecido*, que, no limite, carrega em si o primeiro, na medida em que esse último é aquele “que não se conhece a si e nem se dá a conhecer aos outros” (CARRARA, 1984, 24).

num lugar social de pessoas *quaisquer* porque envoltas numa existência registrada como imprecisa, anônima, solitária e constituída de escassez e ausência: ausência de nome próprio e ausência de laço” (FERREIRA, 2009, p. 166). Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo, quando abordaremos os efeitos negrogovernamentais dos dispositivos desaparecedores.

Contudo, se essas mortes anônimas foram vidas imprecisas, inexistentes, se o propósito de identificação desses corpos apenas visava confirmar o seu estatuto de incógnitas, então por quais motivos era necessário preencher tantos papéis, a respeito dos quais, como dissemos anteriormente, desconfiava-se que seriam novamente procurados por quem quer que seja? Foi numa das fichas consultadas durante a sua pesquisa que Ferreira encontrou uma possível solução para tal pergunta: “Na margem superior da folha de rosto do auto de exame cadavérico de ‘Um desconhecido’, ao lado do brasão da República Federativa do Brasil, lia-se, em letras maiúsculas: ‘ENTROU EM ESTATÍSTICA’” (FERREIRA, 2009, p.150).

Sobre esse ponto, Foucault é preciso: vimos anteriormente que a gestão da população, inultrapassável objetivo de governo, está intrinsecamente vinculada à administração dos corpos, das causas das mortes, dos locais de circulação dos cadáveres, em suma, a uma série de elementos que transformam o fato da morte em um fenômeno populacional e, portanto, legível, predizível e calculável: a *mortalidade*.

Os esforços de identificação dos cadáveres anônimos que descreve Ferreira são um dos efeitos da fusão do saber médico com técnicas policiais na “scientia e doutrina da identificação” (CARRARA, 1984, p. 2), que assumia como seu objetivo maior promover a maximização da transparência social, a legibilidade total dos indivíduos e das populações, necessária para a defesa da sociedade contra tudo o que podia colocar em risco sua integridade e fazer instalar o *caos social*. Por essa razão, era preciso identificar os corpos desconhecidos como não-identificados, numerá-los, atribuir a eles uma existência ao menos burocrática:

Identificá-los como não-identificados garantia que eles não fossem ignorados por este tipo específico de saber, não só conferindo-lhes legibilidade, como também permitindo e justificando seu controle e administração. A ameaça e o perigo de suas existências *desconhecidas* estariam, com isso, ao menos registradas e arquivadas em conjuntos de papéis guardados em gavetas de arquivo (FERREIRA, 2009, p. 65).

Assim, as análises de Ferreira deixam ver que a gestão da mortalidade como um fenômeno estatístico relativo às populações ocorre associada com outras formas de intervenção do poder sobre os processos do morrer, desde o recolhimento do cadáver, passando pela perícia do corpo, pela confecção de documentação específicas até o sepultamento do morto.

Embora o recorte estabelecido por Ferreira abranja os arquivos do IML do Rio de Janeiro entre 1942 e 1960, não é despropositado afirmar que a *lógica de identificação dos corpos não-identificados* perpetua-se no tempo e cruze espaços, alcançando precisamente o período em que a vala clandestina de Perus é posta em funcionamento: 1976.

É possível dizer tal coisa com base no estudo de Hattori et al. (2016), que expõe parte dos resultados das pesquisas preliminares e *ante-mortem* realizadas pelo referido Grupo de Trabalho Perus. O estudo mapeou o caminho burocrático da morte no Estado de São Paulo a partir do levantamento sistemático e da análise de informações relativas a cadáveres “desconhecidos”⁷² encontradas em quatro conjuntos documentais: a) os registros de exames necroscópicos de 1971 a 1975; b) as declarações de óbito do mesmo período; c) os registros de entrada do cemitério Dom Bosco, de 1971 a 1980; d) os livros de fotografias de vítimas referentes ao período de 1971 a 1976.

As conclusões a que chegam os autores desse estudo são muito semelhantes às aquelas que sustentava Ferreira na sua pesquisa. Primeiramente, com base na análise dos laudos necroscópicos, Hattori et al. (2016) observa a mesma economia de esforços para a identificação dos corpos que já vimos no estudo anterior. No caso de São Paulo, os autores observam que corpos recolhidos na sua própria residência permaneciam, estranhamente, sem identificação. Além disso, a desarticulação entre as instituições responsáveis pela gestão cadavérica, como, por exemplo, as delegacias de polícia, os IMLs e os cemitérios dificultava a circulação de informações essenciais para o reconhecimento do corpo, o que explica tanto a discrepância na quantidade de registros arquivados entre as séries documentais (o número de laudos necroscópicos é muito menor do que o de declarações de óbito), quanto a existência de lacunas no preenchimento dos registros, em alguns dos quais, dizem os pesquisadores, estão ausente informações sobre o local de recolhimento do cadáver ou notícias sobre o histórico envolvendo a morte. Tal como a pesquisa de Ferreira, o estudo em São Paulo também

⁷² No levantamento feito por Hattori et al. (2016), entre 1971 e 1975, 2892 corpos de desconhecidos foram necropsiados pelos IMLs da cidade de São Paulo.

observou que "Existem diferentes formas de classificar ou nomear desconhecidos: por exemplo, por meio de apelidos ou como Maria de Tal, José de Tal, Ossada, desconhecido menor, nativiva desconhecida etc" (HATTORI et al., 2016, p. 17).

A atribuição de nomes genéricos a cadáveres, o mau preenchimento ou a ausência de informações em documentos, a desorganização dos arquivos, a perda de dados, tudo isso não apenas atesta e produz o anonimato de um corpo, mas, ao mesmo tempo, afirma Hattori et al., induz ao *desaparecimento administrativo* (HATTORI et al., 2016), isto é, a uma forma de desaparecimento decorrente das próprias rotinas burocráticas que envolvem o morto, as instituições que administram a morte e os seus funcionários:

Bastava, portanto, não copiar um número, passar a limpo de um outro modo, perder um papel, para que o caminho do corpo se desfizesse, para que as identidades individuais fossem suprimidas, para que a pessoa perdesse as evidências que permitiam sua rastreabilidade e localização, negando-se a possibilidade de ligar as informações obtidas a partir do corpo ou esqueleto à memória e à história de alguém (HATTORI et al., 2016, p. 5).

Esse processo burocrático responsável pelo desaparecimento de certos corpos contribuiu para o povoamento da vala de Perus com seus aproximadamente 1500 conjuntos esqueléticos, incluindo subadultos. Sendo assim, também os cadáveres de militantes políticos desaparecidos pela ditadura foram capturados por esses mecanismos necropolíticos. Por isso, é possível dizer que os centros de repressão se utilizaram da própria burocracia estatal (que envolve diferentes instituições e quase nenhum diálogo entre elas) para inserir as vítimas de desaparecimento forçado em um mecanismo pré-existente que desaparecia com pessoas dentro de um sistema, de modo direto ou indireto, consciente ou não, a partir da falta de preenchimento de dados, do não arquivamento e/ou da perda de informações ao longo do processo, o que temos denominado "desaparecimento pelas vias administrativas" (HATTORI et al., 2016, p. 5).

Convém nos determos por um momento nessa conclusão obtida a partir das análises de Ferreira (2009) e Hattori et al. (2016). O que descobrimos até aqui permite-nos ampliar a compreensão do modo de funcionamento da necropolítica, incluindo entre os mecanismos já descritos por Mbembe outros dispositivos de governo da morte, cujo objetivo era menos produzi-la do que gerir o que sucedia após sua ocorrência: o recolhimento do corpo, a perícia

legista, a inscrição da morte nos registros oficiais, o sepultamento do corpo. Uma rede de micropoderes administrativos no interior da qual se diluíam para mais eficientemente operarem as funções necropolíticas.

O passo a mais dado pela ditadura brasileira foi ter incluído os já existentes mecanismos burocráticos responsáveis por desaparecimentos administrativos, sobretudo da população pobre, no conjunto de tecnologias e discursos da guerra contrarrevolucionária, cujo modelo foi forjado alhures e importado pelos nossos militares. Essa combinação de processos antigos e novos visando ao desaparecimento pode justificar o fato de que “no caso brasileiro, a maioria das pessoas desaparecidas foram enterradas como indigentes, com nomes falsos ou em valas clandestinas e coletivas (...)” (BRASIL, 2014, p. 294).

3. As guerras contrarrevolucionárias e a sistematização do desaparecimento forçado

3.1. Antecedentes históricos dos mecanismos de desaparecimento forçado

Pressionada pela multiplicação de casos de desaparecimento forçado de pessoas, a Organização das Nações Unidas incluiu pela primeira vez esse crime no rol dos crimes contra a humanidade na Resolução 33/173, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 20 de dezembro de 1978 (PERRUSO, 2010, p. 18-19). Nesse documento, lê-se que o desaparecimento forçado

É a violação complexa de direitos fundamentais, alguns inderrogáveis, praticada por agentes públicos (geralmente os encarregados da segurança e/ou cumprimento das normas jurídicas), em que, de forma arbitrária, violenta e à margem da lei, detêm, encarceram e, não raras vezes, assassinam pessoas, não informando os fatos, o paradeiro da vítima ou a motivação da ação a quem de direito. Trata-se, desse modo, em qualquer situação ou circunstância, de um crime injustificável contra o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoais, composto mediante tortura ou tratamento, pena ou castigo cruéis, e apartado do devido processo legal. Acima da normalidade, tem suas conseqüências extrapoladas além da vítima principal, seja em relação à angústia e à dor intermitente do cônjuge, dos filhos, dos parentes e dos amigos, que as circunstâncias do desaparecimento causam, seja na insegurança coletiva gerada por esses crimes, já que os ofensores (diretos ou indiretos) aos direitos fundamentais implicados são justamente os encarregados de garanti-los na entidade estatal (apud PERRUSO, 2010, p. 19).

Após essa primeira declaração, muitas outras iniciativas foram promovidas no âmbito da legislação internacional para coibir a prática de desaparecimento forçado de pessoas, obrigando os Estados a localizarem e a identificarem os corpos das vítimas desaparecidas, a responsabilizarem juridicamente os agentes responsáveis por esses crimes e a colaborarem com outros Estados e organismos internacionais na busca por desaparecidos. Nesse sentido, merecem destaque a aprovação, em 1992, na Assembleia Geral da ONU, da *Declaração sobre a Proteção de Todas as Pessoas contra o Desaparecimento Forçado ou Involuntário*; o *Estatuto de Roma*, adotado em 1998, que, ao criar o Tribunal Penal Internacional, incluiu o desaparecimento forçado entre os crimes contra a humanidade que estão sob a competência desse organismo; e, mais recentemente, em 2006, a aprovação, também na ONU, da *Convenção Internacional para a Proteção de Todas as Pessoas contra os Desaparecimentos Forçados*. Ainda na esfera internacional, mas em âmbito continental, merece destaque a aprovação, na Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos, da *Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas*⁷³.

Não obstante a variedade dos documentos produzidos ao longo das últimas décadas por diferentes organismos internacionais, é possível extrair deles alguns traços comuns que definem o crime de desaparecimento forçado de pessoas (AMNISTÍA INTERNACIONAL, 1994, p. 91; PASCUAL, 2004, p. 62; BRASIL, 2014, p. 290-291): a) sequestro ou prisão extrajudicial; b) privação de liberdade em estabelecimento clandestino ou legal; c) participação de agentes do Estado ou de grupos políticos que agem com cumplicidade, tolerância ou aquiescência do Estado; d) a recusa formal, implícita ou explícita, do Estado em fornecer informações sobre a detenção, o paradeiro e a situação da vítima, seguido frequentemente da negação de que ela esteja sob custódia estatal e/ou da veiculação de

⁷³ Para um estudo detalhado acerca do tratamento dispensado pelo direito internacional ao crime de desaparecimento forçado de pessoas, bem como à posição do Estado brasileiro a respeito da matéria, remetemos o leitor a PERRUSO, Camila Akemi. *O desaparecimento forçado de pessoas no sistema interamericano de direitos humanos: direitos humanos e memória*. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito Internacional) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi: 10.11606/D.2.2010.tde-04012011-133617. Acesso em: 2017-12-04. Aliás, sobre a situação brasileira, a Comissão Nacional da Verdade é taxativa: “Nesse aspecto, o Brasil encontra-se em flagrante mora (e, portanto, ilegalidade) ao não haver tipificado a conduta do desaparecimento forçado em sua legislação penal, ainda que tenha se comprometido a isso ao ratificar tanto a Convenção da ONU como a da OEA sobre o tema, tendo sido, inclusive, condenado a fazê-lo por decisão da Corte IDH (Interamericana de Direitos Humanos) no Caso Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) vs. Brasil” (BRASIL, 2014, p. 293).

versões falsas sobre o fato; e) ocorrência de execução, morte sob tortura ou em razão de maus tratos; f) ocultamento do cadáver ou dos restos mortais da vítima. É importante ressaltar que os itens *e* e *f* não necessariamente estão presentes em todos os casos de desaparecimento.

Por tudo isso, o desaparecimento forçado de pessoas configura uma *violação múltipla, pluriofensiva ou complexa*, pois, ao retirar o indivíduo da proteção jurídica, inserindo-o numa zona de total anomia, como ficará mais claro na sequência, tal violação “ocasiona a transgressão de vários direitos protegidos pelos instrumentos internacionais — como o direito à liberdade e à integridade pessoal, o direito a não ser submetido à tortura, o direito à vida, o direito à proteção judicial” (BRASIL, 2014, p. 292).

Apesar da sua tipificação no âmbito do direito internacional como crime contra a humanidade somente se dar no final de década de 1970, o desaparecimento forçado de pessoas não é uma prática recente na história das guerras. Ao contrário, a ocultação de corpos de soldados mortos em combate levou a Conferência Internacional da Cruz Vermelha, em 1925, a determinar que placas de identificação deveriam obrigatoriamente compor os uniformes utilizados por militares (PERRUSO, 2010, p. 17-18).

Contudo, a história do desaparecimento sofreu uma inflexão fundamental na 2a. Guerra Mundial, quando se tornou explicitamente uma política de Estado (FINUCANE, 2010, p. 175) dirigida também contra a população civil. Um primeiro experimento nesse sentido ocorreu em 1940⁷⁴, resultado de uma ordem militar ditada por Hitler, que ficou conhecida como ‘balanço do terror’ (PADRÓS, 2005, p. 618). Tratava-se, por meio dela, de reprimir toda e qualquer reação contra soldados e autoridades nazistas por parte de resistentes dos territórios ocupados pelo *Reich*. A ordem determinava que, de acordo com a patente militar de um soldado nazista morto, um certo número de resistentes e civis também seriam executados. Como observa Padrós, “essa ordem implicava, na prática, a apreensão de reféns e a

⁷⁴ Padrós (2005) defende que, durante a guerra civil espanhola, os franquistas utilizaram maciçamente da prática de desaparecimento forçado na disputa contra os simpatizantes de República. “Desde o levante da direita espanhola e do início da guerra civil decorrente, em 1936, a Espanha foi sacudida por um conflito que teve, entre outras modalidades de violência, os ‘passeios’, ações em que simpatizantes de uma facção eram levados pelos partidários da outra para caminhadas, geralmente em horários noturnos, em lugares ermos, despovoados, e então eram executados” (PADRÓS, 2005, p. 615) e os seus corpos, sepultados clandestinamente em valas comuns. Ainda segundo o pesquisador, “A *Asociación para la recuperación de la memoria Histórica* levantou mais de 2 mil casos de desaparecimento de pessoas vítimas da repressão franquista entre os anos de 1936 e 1949. A denúncia e descoberta de valas comuns da Guerra Civil levaram, em 2002, o Grupo de Trabalho sobre Desaparições Forçadas, vinculado ao Alto Comissariado para os Direitos Humanos da ONU, a incluir a Espanha na lista de países que possuem desaparecidos” (PADRÓS, 2005, p. 616).

estruturação de um eficiente sistema de desinformação sobre os mesmos, tanto no que se referia ao lugar de detenção quanto às condições em que se encontravam” (PADRÓS, 2005, p. 618).

Mas, o marco normativo responsável por aquela inflexão na história do desaparecimento forçado é o decreto nazista “Noite e Neblina” (*Nacht und Nebel Erlass*), assinado em 17 de dezembro de 1941. O objetivo dessa normativa, como observa Finucane (2010, p. 176), era duplo: primeiramente, fazer com que um prisioneiro, a respeito do qual não se tinha absoluta certeza de que seria condenado à morte por um tribunal militar, fosse subtraído da proteção da lei e desaparecesse sem qualquer informação a respeito do seu paradeiro; secundamente, produzir intimidação e gerar ansiedade na família do desaparecido e, depois, em toda a comunidade, uma vez que o destino do indivíduo tornava-se permanentemente incerto. Segundo Manvell, a política nazista de desaparecimento operava da seguinte forma:

[...] quaisquer pessoas a quem as autoridades julgassem perigosas para a segurança alemã, independente da nacionalidade, podia ser presa e desaparecer “na noite e no nevoeiro”, de modo que não pudesse haver qualquer tipo de julgamento ou inquirição capaz de despertar sentimentos locais. [...] A prisão, quando feita pela *Gestapo*, ocorria repentinamente e quase sempre a horas mortas. O prisioneiro era arrastado de casa, jogado dentro de um veículo e rapidamente levado para local ignorado. Nenhuma súplica dos membros da sua família ou de quem quer que intercedesse em seu benefício faria com que se conseguisse descobrir o que acontecera com ele, ou mesmo seu paradeiro. Se fosse julgado, ele o seria na Alemanha, e acabaria recebendo o tratamento dispensado aos prisioneiros da *Gestapo*. Na verdade, se não fosse sumariamente executado, não seria mais que um número, definhando no fundo de uma cela da *Gestapo*, sujeito a interrogatório intermitente e à tortura, ou então condenado a morrer devagar num campo de concentração. [...] Nenhuma autoridade, na França ou no país de origem do prisioneiro, qualquer que fosse ele, admitia conhecer alguma coisa a respeito do que lhe tivesse acontecido. Nem a autoridade civil nem a militar era responsável (MANVELL apud PADRÓS, 2005, p. 624).

As poucas investigações sobre a política nazista de desaparecimento nos impedem de retrair com maior embasamento o percurso que a fez migrar do seu *locus* embrionário para

as guerras coloniais do século XX⁷⁵. Contudo, é certo que essas recuperarão e desenvolverão a prática nazista de desaparecimento com o apoio político de Estados democráticos, que não apenas faziam vistas grossas para as denúncias sobre o desaparecimento de pessoas, como também explicitamente recomendavam seu uso nestas zonas de exceção permanente na periferia do mundo capitalista.

3.2. Um novo tipo de guerra: “a guerra revolucionária”

A genealogia do que chamamos de dispositivo de desaparecimento, tal como o encontramos nas ditaduras da América Latina, deve retroceder até o momento em que novas tecnologias de guerra começam a ser elaboradas para fazer face a um novo tipo de conflito, totalmente distinto dos padrões tradicionais de combates armados, hegemônicos até a década de 1950.

Foi em meio aos arrozais e inúmeras planícies alagadas, cortadas por canais e cercadas de bambus, da Indochina francesa — que abrangia a Conchinchina, Anam, Tonkín, Camboja e, mais tarde, Laos — que os colonizadores se defrontaram pela primeira vez com uma guerra para a qual eles não estavam militarmente preparados: tratava-se de uma guerra sem fronte, sem linhas de batalha, sem um exército precisamente definível. De fato, o Viet Minh⁷⁶, como ficou conhecida a força militar popular vietnamita que se organizava sob o comando do general Giap para a independência do Vietnã, prescindia das táticas tradicionais de batalha. Se eles não criaram as novas técnicas de guerra, já utilizadas pontualmente em outros contextos, certamente foram os combatentes da Indochina que “(...) as transformaram em um utensílio de impressionante eficácia, integrando-o num programa político e militar coerente, que se inspira essencialmente na experiência comunista chinesa” (ROBIN, 2008, p. 22).

Em linhas gerais, a técnica de combate empregada pelos combatentes do Viet Minh durante o enfrentamento com o exército francês, mais numeroso e melhor equipado,

⁷⁵ Em pesquisa realizada no dia 08 de agosto de 2017 nos arquivos do Museu Yad Vashem, em Israel, constatamos que, dos 78 registros que apareciam quando se buscava pelo termo “*night and fog*”, nenhum deles correspondia a algum estudo ou trabalho aprofundado sobre a prática de desaparecimento executada pelo *Reich* nazista. Evidentemente, pesquisas mais exaustivas merecem ser feitas nesse e em outros arquivos internacionais para que se consiga determinar com precisão a magnitude da produção acadêmica referente à *Noite e neblina*, contudo não deixa de chamar a atenção o fato de que, em um dos mais importantes arquivos do mundo sobre a *Shoá*, não existam estudos específicos sobre o tema.

⁷⁶ Viet Minh é a “contração de Viet Nam Doc Lap Dong Minh Hoi — Liga pela Independência do Vietnã” (DUARTE-PLON, 2016, p. 40).

procurava aproveitar-se da própria topografia do terreno da Indochina para conquistar vantagem sobre o colonizador. Camuflados na paisagem, escondidos pela noite, imiscuídos entre a população local, movendo-se sob a terra ou entre os bambus, ocultando minas e armadilhas nas estradas e vias de deslocamento, o Viet Minh *desaparece* para combater os franceses mais eficazmente.

Não foram poucos os militares franceses que desenvolveram teorias para tentar compreender e reverter o que estava se passando na Indochina com as tropas colonizadoras. Dentre esses pensadores militares, merece destaque o coronel Charles Lacheroy, autor de um texto fundador das novas tecnologias de combate: *Uma arma do Viet Minh, as hierarquias paralelas*. Nessa conferência, muitas vezes pronunciadas para diferentes plateias militares, verdadeira cartilha de vários chefes de Estados-maiores, Lacheroy utiliza, pela primeira vez, o termo *guerra revolucionária* (ROBIN, 2008, p. 38) para se referir ao tipo de tática empregada na Indochina pelo exército de libertação.

Para o coronel, o problema número um, que precisa ser respondido à altura se se quer ganhar a “contrarrevolução”, é o controle e o uso da população civil como instrumento e meio para a guerra. Como os franceses viram no caso da Indochina, milhares de habitantes da região, incluindo mulheres e crianças, participaram direta ou indiretamente da luta contra os colonizadores, seja atuando nos campos de batalha, seja protegendo, cuidando, alimentando ou transportando os guerrilheiros. As causas de tamanha adesão popular eram atribuídas, por Lacheroy, a uma forma de organização política, social e militar, as *hierarquias paralelas*⁷⁷, na

⁷⁷ Com a palavra, Lacheroy: "Tout cela tient par le biais d'un système de prise en main des populations auquel nul ne peut échapper. C'est le système communiste à l'état pur. Dans ce système, on ne peut être que militaire ou civil. Si on est un civil, on vit dans une société où il y a des vieux, des adultes, des jeunes et on est cultivateur, fonctionnaire, etc. Le Viêt-Minh impose comme cela son contrôle à tous les moments de la vie, comme il impose aussi sa main mise sur le plan territorial : comme chez nous, toute personne vit dans un canton, une commune, un groupe de maisons. À chaque fois, l'individu est repéré car à chaque niveau il y a un responsable du Viêt-Minh. Il y a donc deux hiérarchies complètes qui se superposent. C'est comme le système de la comptabilité double que l'on pratiquait autrefois. Tout individu est comptabilisé ainsi deux fois, au sein de ces deux hiérarchies qui montent de manière parallèle et qui théoriquement sont indépendantes l'une de l'autre. En réalité, elles s'espionnent mutuellement. Enfin, il existe une troisième hiérarchie, la hiérarchie communiste, peu nombreuse dans la mesure où elle ne représente jamais plus de 10 % de la population, mais est présente partout. Pour celui qui est communiste, il sait que ne plus l'être, c'est signer son arrêt de mort. Voilà quel était cet enchaînement des êtres humains qui finissent par être convaincus que ce système est quelque chose de tout à fait naturel et sur lequel ils ne s'interrogent même pas. Dès cet instant, je me suis dit que je venais de trouver la raison qui expliquait pourquoi nous n'avions pas gagné et je me suis demandé ce que nous pouvions faire" (apud VILLATOUX, Marie-Catherine; Paul, 2012, p.3).

qual propaganda ideológica, coerção violenta e vigilância recíproca se misturavam, formando grandes redes de controle lideradas pelo partido comunista.

Assim, a velha caracterização do militar inimigo através dos símbolos que esse portava no seu corpo — a farda, a bandeira, os distintivos — perde qualquer relevância diante de um novo tipo de exército que se indistingue da população civil. Começa a se forjar um conceito central das Doutrinas de Segurança Nacional, nas quais se baseiam as ditaduras latino-americanas: o *inimigo interno*.

A indistinção entre amigo e inimigo no interior de um mesmo território exigia uma reação contrarrevolucionária inédita, capaz de empregar novas técnicas militares, mesmo que, para isso, fosse necessário chocar a “consciência humana” e as legislações de guerra. Como diz o próprio Lacheroy,

(...) é preciso saber o que se quer: no domínio *militar puro*, quando um dos adversários toma a iniciativa de usar uma *arma nova mais ou menos proibida pela regulamentação internacional*, o outro adversário não se contenta de discursar sobre seu aspecto desleal ou mesmo *revoltante para a consciência humana* (...) Não se faz uma guerra revolucionária com um exército desagrupado [*endivisionée*], não se faz uma guerra revolucionária com uma *administração do tempo de paz*, *não se faz uma guerra revolucionária com o Código Napoleônico* (apud ROBIN, 2008, p. 40, grifos da autora).

A conclusão que Lacheroy deixa a seus leitores é a de que uma guerra revolucionária se faz apenas quando os princípios morais e as legislações são suspensas, criando o que, no capítulo anterior, analisamos detalhadamente: o estado de exceção, que dá carta branca para que as Forças Armadas, na França ou alhures, utilizem os remédios que forem necessários para garantir a vitória. Elevada à conteúdo obrigatório do programa oficial de formação da Escola Superior de Guerra da França, em 1954, as teses de Lacheroy não esperaram muito tempo para produzir seus efeitos.

De fato, foi ainda na Indochina que o comando francês tentou aplicar as primeiras técnicas da nova guerra contra a revolução. Para fazer face ao poder de mobilização dos guerrilheiros, os militares franceses se dedicaram à “guerra psicológica”, que incluía tanto a contra-propaganda e a difusão de informações visando a combater o discurso do Ho Chi Min, quanto ações no plano social, tais como construção de escolas, campanhas de vacinação, cujo

objetivo era mitigar as insatisfações populares, enfraquecendo a adesão ao Viet Minh. Ao mesmo tempo, para otimizar o controle sobre o território, buscou-se disseminar as tropas francesas pela Indochina, dividindo-a em zonas, subzonas, pequenas áreas etc, procedimento que será aprimorado na Guerra da Argélia por outro importante teórico da contrarrevolução, Roger Trinquier, ficando conhecido como "técnica do quadriculamento"⁷⁸. Em algumas dessas áreas, os militares colonizadores reaplicaram o método medieval da fortificação de vilas, com o intuito de defender setores da população da incidência e da coação dos guerrilheiros. Porém, somada a essas técnicas, uma série de outras práticas, bem mais ofensivas e aterrorizantes, foi utilizada pelos franceses. Fieis aos ensinamentos de Lacheroy e de outros ideólogos militares, que insistiam na excepcionalidade das ações em razão da gravidade dos métodos usados na guerra revolucionária, os comandantes gálicos estimulavam a criação de grupos especiais aos quais era atribuído suficiente autonomia para que aplicassem todos os meios necessários para a consecução do objetivo final: a dissolução da revolta colonial. Com esse espírito, foram praticadas torturas, execuções sumárias, esquartejamentos e, inclusive, alguns desaparecimentos⁷⁹, embora estejamos ainda a um passo da sistematização dessa prática, que se dará somente na guerra da Argélia.

Apesar da mudança tática dos franceses, o Viet Minh saiu vitorioso da guerra, na batalha histórica de Dien Bien Phu, ao cabo da qual o Vietnã se liberta da presença francesa⁸⁰ — embora, na sequência, a região se torne palco de uma nova guerra, dessa vez contra os Estados Unidos. A derrota na Indochina abriu uma ferida ainda não cicatrizada em setores

⁷⁸ Na Argélia, esta técnica deu origem aos “dispositivos de proteção urbana” ou DPU. “Com o DPU, Trinquier desenvolve um sistema de quadriculamento urbano que também se tornará uma referência para os futuros ditadores. O princípio: Alger e sua periferia são divididas em setores, sub-setores, ilhotas e grupos de casas. Na ponta da cadeia, cada casa é numerada sobre o mapa e com pincel sobre a fachada. (...) A cada nível — quarteirão, ilhota, grupo de casas e casa — é designado um chefe, encarregado de anotar os movimentos da população pela qual ele tem responsabilidade, todo indivíduo recenseado tendo um número de matrícula individual” (ROBIN, 2008, p. 111).

⁷⁹ Sobre os desaparecimentos praticados na Indochina, Robin observa que “(...) em um livro publicado em 1988, o sargento da Legião Henryk Szarek testemunha a utilização de uma técnica de desaparecimento, ancestral dos “camarões Bigeard”, da Argélia: uma tarde de 1951, enquanto ele fazia a guarda sobre a ponte Doumer, na entrada de Hanoi, ele vê um Jeep passar e parar no meio da ponte, apesar da interdição. Na manhã seguinte, ele descobre que cadáveres carregados com peso foram jogados no rio Vermelho” (ROBIN, 2008, p. 55).

⁸⁰ “Com os acordos de Genebra, assinados em julho de 1954, os franceses se retiram da Indochina, dando origem ao Vietnã, que nascia dividido em duas entidades, um país comunista, ao Norte, criado nove anos antes por Ho Chi Minh, e outro não comunista, ao Sul” (DUARTE-PLON, 2016, p. 127-128).

importantes das Forças Armadas francesas, obrigando seus ideólogos a elaborar novas técnicas de guerra, melhor adaptadas a um novo tipo de inimigo.

3.3. A guerra da Argélia e a oficialização da exceção contrarrevolucionária

Desde a década de 1940, impulsionados pela experiência insurrecional da Indochina, nacionalistas argelinos vinham realizando sublevações civis e ações armadas contra, principalmente, representantes do governo e da elite européia estabelecida na Argélia, em cujas mãos se concentravam dois terços das terras férteis do país, bancos, minas, empresas marítimas, serviços públicos e a totalidade da produção vinícola, principal fonte de recursos econômicos (SALAZAR, 2014, p. 24). A situação se agravou ainda mais na década de 1950, culminando com a fundação da Frente de Libertação Nacional (FLN) e do seu braço armado, o Exército de Libertação Nacional (ELN), que tinham como objetivo a restauração do Estado Argelino, democrático e social, fundado sobre os princípios islâmicos. Em setembro de 1956, ocorre o primeiro atentado na capital Argel, desencadeando uma violenta reação da metrópole francesa.

De fato, os militares gálicos, muitos recém-saídos da dura derrota na Indochina, interpretavam o que estava se passando na sua última colônia, a Argélia, com as lentes que Lacheroy havia forjado alguns anos antes: tratava-se, novamente, de uma guerra revolucionária, promovida sob os auspícios do comunismo internacional, com o objetivo não apenas de libertar o país da sua ligação colonial com a França, mas, também, de ampliar a zona de influência mundial do comunismo. Mais uma vez, os inimigos últimos a ser combatidos eram a URSS e a China. Feito o diagnóstico, a terapêutica se apresentava imediatamente: “(...) reconquista militar do terreno, retomada do controle sobre a população e a destruição da ‘OPA’, a organização política e administrativa da FLN, um termo inventado pelo Estado-maior da Argélia para designar as estruturas clandestinas que sustentavam a implantação de rebeldes na população (...)” (ROBIN, 2008, p. 70).

Para tanto, fazia-se necessário aplicar novos “procedimentos técnicos”, como dizia, em um documento oficial, o general Lorillot, comandante do décimo Regimento Militar. Desde a guerra da Indochina, as altas patentes francesas não cessaram de fazer apelo ao “ineditismo” e ao “invencionismo” técnico como única resposta possível diante de um cenário de guerra absolutamente incompatível com os ensinamentos tradicionais que haviam recebido

durante seus anos de formação. Contudo, como observa Robin, sob o clamor pela novidade tática o que se deve ouvir é menos uma conclamação à criatividade do que uma demanda de *oficialização* de práticas bastante conhecidas e mesmo já utilizadas em outros momentos, porém clandestinamente: “(...) quando eles falam em ‘inovações’, os oficiais tentam justificar *a posteriori* técnicas militares que eles sabem condenadas pelas leis da guerra, mas as quais eles pensam ser indispensáveis no quadro de uma ação contrarrevolucionária” (ROBIN, 2008, p. 73-74).

Para oficializar o que proibiam as normativas em vigor, era preciso caminhar rumo a uma legislação de exceção, segundo os ensinamentos de Lacheroy. No caso da guerra da Argélia, e, também, das ditaduras latino-americanas, o caráter particular dos conflitos tornava ainda mais difícil justificar a aplicação de novas técnicas de combate: se os militares franceses consideravam que a situação na Argélia era verdadeiramente uma guerra, do ponto de vista oficial, no entanto, tratava-se mais precisamente de um conflito interno à própria França — ainda que entre a metrópole e uma região colonial — e, por isso, os procedimentos do direito comum permaneceriam aplicáveis. Contra essa interpretação, importantes setores das Forças Armadas gálicas iniciaram uma campanha no sentido de pressionar as autoridades francesas a reconhecer a necessidade de legislações excepcionais, que não impedissem, mas facilitassem o recurso a medidas também excepcionais. Em uma palavra, o estado de exceção era requerido para que técnicas ilegais pudessem ser utilizadas normalmente no espaço anômico criado como efeito da suspensão do ordenamento jurídico.

A exigência geral dessas campanhas era a redução do controle parlamentar e judiciário sobre as ações militares, centralizando nas autoridades castrenses todas as decisões concernentes à guerra. Em tal processo, porém, é importante sublinhar um paradoxo repleto de consequências: a unificação do poder nas mãos das instituições militares era correlata da sua descentralização entre generais, coronéis, capitães, tenentes e, inclusive, suboficiais, cada qual possuindo plena autonomia no interior das suas zonas operacionais, criadas a partir do quadriculamento do território argelino. Assim, desde as altas patentes até os mais baixos graus da hierarquia militar, todos assumem, em um dado momento, sobre um determinado território, o poder de decidir a respeito da prisão e da liberdade, da morte e da vida, de qualquer indivíduo. A simbiose entre o soberano e os militares, de que falava Agamben (2002, p. 128), não poderia ser mais explicitamente reconhecida do que nestes depoimentos: o primeiro, de

Paul Aussaresses, de quem teremos mais notícias adiante: “como não se podia erradicar o terrorismo urbano pelas vias policiais e judiciárias ordinárias, demandava-se aos paraquedistas substituir tanto os policiais quanto os juízes” (ROBIN, 2008, p. 94); o segundo, do general Jacques Pâris de Bollardière, ex-Legião estrangeira, crítico das barbáries praticadas pela França na Argélia: “o exército, pouco a pouco, conquistou um após o outro todos os instrumentos do poder, aí compreendido o judiciário, e se tornou um verdadeiro Estado no Estado” (ROBIN, 2008, p. 95).

Assim, cada soldado era uma hipóstase de juiz, policial, militar, legislador..., em suma, do próprio Estado. Enquanto tal, cabia a ele, e apenas a ele, decidir sobre os limiares da lei, sobre a sua aplicação ou suspensão, sobre o estado normal ou sobre o estado de exceção. É no quadro da função soberana conquistada pelos militares franceses na Argélia que se pode compreender a ação dos *esquadrões da morte* comandados pelo já nomeado Paul Aussaresses. Esses esquadrões reuniam grupos de soldados que se encarregavam dos prisioneiros após seus interrogatórios. Um dos destinos dados aos corpos era o *desaparecimento*. O comandante Aussaresses é preciso quando questionado se a técnica de desaparecimento foi inaugurada durante a Batalha de Argel: “Sim! Não era possível fazer um processo judiciário para todas as pessoas que se prendia. Durante os seis meses da Batalha de Argel, prendeu-se 24.000 pessoas” (ROBIN, 2008, p. 107), das quais, calcula o militar, cerca de 3.000 desapareceram (ROBIN, 2008, p. 107). Na sequência, veremos que esse também foi um dos argumentos utilizados pelos ditadores brasileiros — e também argentinos — para explicar a prática do desaparecimento.

A cifra de desaparecidos, assim como o aprimoramento de métodos para a ocultação dos corpos, mesmo que, não poucas vezes, esses fossem devolvidos pelo mar⁸¹, levam-nos a pensar que o desaparecimento de pessoas não foi um evento contingente nas guerras contrarrevolucionárias da segunda metade do século XX. Ao contrário, o desaparecimento foi um verdadeiro dispositivo indissociável de outras formas sistemáticas de repressão, como a tortura, a execução sumária e a guerra psicológica. Sobre essa última, é importante relembrar que, desde Lacheroy e outros ideólogos militares, as ações psicológicas eram vistas como parte essencial das modalidades de intervenção nas guerras contrarrevolucionárias, a tal ponto

⁸¹ Esses corpos, arremessados ao mar presos em calços de concreto, foram encontrados muitas vezes nas praias Argelinas. Tornaram-se conhecidos pelo epíteto que receberam: os camarões Bigeard, em referência ao general francês.

que se inaugurou, em 1955, na Argélia, um centro de formação específico dedicado ao ensino de técnicas de guerra psicológica aos militares de todas as patentes⁸². Além disso, durante a guerra da Argélia, foram criados os *5es. bureaux*, que, ao lado dos outros quatro tradicionais que compunham o Estado-maior, eram especialmente responsáveis por colocar em ação armas psicológicas no combate aos revolucionários. Dentre essas técnicas, ensinou-se não apenas a produzir contra-informação e propaganda política — usando, para isso, desenhos animados, cartazes e panfletos —, a investir na adesão popular à metrópole por meio de ações de assistência social e de saúde, mas, também, a induzir medo e terror na população por diversos meios, tais como a exposição pública de cadáveres, como as realizadas pelo coronel Argoud, e o desaparecimento forçado de guerrilheiros e civis. Nesse sentido, concordamos amplamente com Robin, para quem:

A dissimulação maciça de cadáveres, que evoca hoje os “desaparecidos” da Argentina ou da “segunda guerra da Argélia” (desde 1992), é uma característica da batalha de Argel durante a qual os militares franceses inauguram um método considerado, da mesma forma que a tortura, uma arma da guerra contrarrevolucionária. Para além do aspecto “prático” que consiste em se livrar de cadáveres incômodos, a técnica do “desaparecimento forçado” visa também, e talvez principalmente, a aterrorizar as populações, e, assim, a submetê-las: “longe de ser uma casualidade, o desaparecimento de cadáveres das pessoas presas e torturadas manifesta a repressão racionalizada colocada em prática pelos paraquedistas em seus centros de detenção e de interrogatório, comenta Raphaëlle Blanche. Ela acrescenta uma violência simbólica à palheta de todos os gestos violentos que a precederam”. *À exemplo das exposições de cadáver, tão caras ao coronel Argoud, o desaparecimento não representa uma falha do sistema, mas, mais propriamente, um elemento do dispositivo organizado no quadro da guerra antisubversiva, cujo o objetivo é “impedir a mobilização de grupos e frear a ação coletiva” pelo medo assim destilado nas pessoas próximas da vítima e, por capilaridade, em faixas mais amplas da população* (ROBIN, 2008, p. 108, grifos nossos).

⁸² Trata-se do Centro de Instrução de Pacificação e da Contra-guerrilha (CIPCG), no qual Lacheroy frequentemente ministrava cursos. No CIPCG, onde transitaram um certo número de oficiais estrangeiros vindos se formar na ‘doutrina francesa’, explica-se, assim, que a ‘guerra na Argélia é uma guerra revolucionária’, título de um programa de formação que precisa as modalidades de ‘conduta da guerra revolucionária na Argélia’: ‘- ação psicológica; - guerra psicológica; - destruição de grupos armados; - destruição da infra-estrutura rebelde: a inteligência política; a investigação; a ação policial, a guerra contra o terrorismo’” (ROBIN, 2008, p. 72).

Se, como vimos, o desaparecimento já fora utilizado anteriormente, sobretudo no Nazismo, com as guerras contrarrevolucionárias ele se converte em um dispositivo aprovado, recomendado e legitimado teórica e praticamente pelas autoridades militares e civis de metrópoles reconhecidas como *democráticas*. Assim, vale para o desaparecimento o que o *Livro branco do exército na Argélia*⁸³ diz a respeito da tortura: é a primeira vez que “ela é aceita como um método de guerra, recomendada pelos chefes militares e aprovada pelos responsáveis políticos” (apud ROBIN, 2008, p. 120). Ou, nas palavras de outro importante militar francês, o general Robert Bentesque, um dos primeiros a chegar na Argélia, na década de 1950, para ensinar a guerra contrarrevolucionária: “(...) de fato, graças à Argélia, os franceses codificaram a guerra subversiva colocando palavras sobre coisas que já existiam” (apud ROBIN, 2008, p. 207).

3.4. A política da guerra contrarrevolucionária: a ditadura como tática de combate

Não bastam novas técnicas, a guerra revolucionária se enfrenta também com uma nova organização do governo, que já vimos se esboçar por ocasião das campanhas pela centralização do poder na mão dos militares como condição *sine qua non* para a vitória sobre os subversivos.

Desde os anos 1950, a questão relativa ao papel político das Forças Armadas no cenário internacional dominado pela polarização engendrada a partir do início da Guerra Fria foi um tema maior para importantes teóricos militares franceses, que elaboraram um verdadeiro saber organizacional do Estado, necessário para enfrentar um inimigo que está disseminado em todos os locais, misturado com toda a gente. Além dos já mencionados Lacheroy e Trinquier, destaca-se Jacques Hogard, a quem se deve a formulação mais elaborada do modelo ditatorial requerido pela doutrina da guerra revolucionária:

A conduta da luta contra a revolução somente pode se conceber como a aplicação de uma tática verdadeiramente “geral” (no sentido cívico-militar e não mais

⁸³ Trata-se de uma publicação de dezembro de 2001, no qual 521 oficiais generais que serviram na Argélia respondem ao que eles chamam de “campanha contra o exército”, orquestrada por jornais como *Le Monde* e *L'Humanité*, acusados pelos oficiais de apoiarem a propaganda comunista contra a França. O *Livro branco* elogia a missão civilizadora francesa na Argélia e os esforços metropolitanos para preservar a área colonial. Sobre isso, ver ROBIN, 2008, p. 119-120.

“interexércitos”), combinando em todos os níveis os meios de toda natureza, políticos, psicológicos, administrativos, judiciários e policiais, econômicos, culturais e militares, em vista de conservar (ou de reconquistar) o apoio popular ao governo legal e simultaneamente de destruir o aparelho e as forças armadas revolucionárias. (...) A única solução verdadeiramente satisfatória consiste na designação de um Chefe e de um apenas. Pouco importa que ele seja civil ou militar. Mas, é essencial que ele tenha plena consciência da natureza total da luta, que ele conheça seu adversário, que ele disponha de todos os meios necessários e que ele saiba se servir deles. (...) A unidade do comando exige a unidade da doutrina (...) e a unificação da organização da informação (HOGARD apud ROBIN, 2008, p. 141-142).

Com tais palavras, declara-se a *guerra total*, isto é, todas as esferas da vida social, da política aos afetos, da economia à cultura, tornam-se meios para a realização da guerra contra os inimigos internos do Estado, imiscuídos entre a população. Por isso, é justificado que a autoridade militar, preferencialmente, torne-se soberana, podendo dispor a seu bel prazer da vida e da morte dos cidadãos. Em suma: *para conduzir uma guerra total, é preciso um Estado total e militar*. Por isso, padre Comblin, no seu importantíssimo estudo sobre as Doutrinas de Segurança Nacional, *A ideologia da segurança nacional* (1979), insiste que “a ideia base é que não há diferença de natureza entre o civil e o militar. A guerra total atua de modo que tudo passe a ser militar, tudo passe a ser objetivo estratégico” (1979, p. 51).

As proposições de Hogard deixam ver a posição que a política é convocada a ocupar no contexto da guerra contrarrevolucionária: aquela é absorvida por essa, convertendo-se numa tática de guerra. Comblin (1979) remonta a origem dessa concepção de guerra total, tal como foi incorporada pelos teóricos das ditaduras latino-americanas, ao general alemão Erich Ludendorff, para quem a derrota da Alemanha, na Primeira Guerra Mundial, foi resultado da falta de energia e de coesão do povo alemão, que deixou sem retaguarda o exército nos campos de batalha. Daí porque, para o general, a guerra deve ser um ato total da nação, envolvendo todos e tudo, cujo objetivo é a *sobrevivência* do país; a guerra deve dirigir a política e todas as demais atividades da vida social. Durante a Guerra Fria, os Estados Unidos aprofundaram os esforços de totalização da guerra fomentando o processo de fusão entre o aparato militar e os demais setores da sociedade. Novamente, é Comblin quem descreve as etapas desse processo:

A primeira etapa foi a criação do Conselho de Segurança Nacional e, com ele, de uma burocracia nova, que unifica a diplomacia e a guerra, as atividades do Departamento de Estado e do Departamento de Defesa, uma burocracia civil-militar. A segunda etapa foi a integração de grandes setores da economia até o ponto de formar o que já Eisenhower assinalava em seu discurso de despedida como um grande perigo para a sociedade Norte-americana, o complexo industrial-militar. Em seguida, apareceu uma integração ainda mais vasta: o complexo militar-industrial-universitário, e logo o complexo militar-industrial-universitário-sindicalista (COMBLIN, 1979, p. 51-52).

Nessa identificação da sobrevivência com a finalidade última da guerra e, portanto, da política, explicita-se o caráter profundamente *biopolítico* da teoria da guerra total, que, como observa Comblin, está embasada, desde Ludendorff, em considerações de teor metafísico sobre a vida, a raça e a nação: “a guerra é a expressão suprema da vontade de vida da raça” (LUDENDORFF apud COMBLIN, 1979, p. 36). Ouve-se claramente na frase do militar alemão ecos do racismo biológico, que, segundo Foucault, legitimava o recurso a um poder de *fazer morrer*, pois o extermínio dos elementos antígenos garantiria a sobrevivência da nação e da sua raça. Afirmações dessa natureza, *mutatis mutandis*, encontraremos também nas teorias elaboradas por importantes ideólogos das ditaduras latino-americanas.

3.5. A exportação da doutrina francesa da guerra revolucionária

A Escola Superior de Guerra, de Paris (ESG), foi o grande centro responsável pela transnacionalização da doutrina francesa durante a década de 1950. Segundo dados colhidos por Gabriel Periès, e retomados por Robin, no período entre 1951 e 1962, 16,8% dos estagiários da ESG eram estrangeiros, dos quais 45,05% provinham da América Latina, com o Brasil ocupando a primeira posição entre os países que mais enviaram militares para realizar cursos naquela instituição (24,4% dos latino-americanos da ESG eram brasileiros) (ROBIN, 2008. p. 168-169).

Além do estudo *in loco*, as teorias e as técnicas francesas sobre a guerra revolucionária chegaram à América Latina trazidas por militares gálicos que desembarcaram no Novo Mundo seja cumprindo missões oficiais, realizadas a pedido dos governos locais, seja ilegalmente — esse é o caso de militares desertores ligados à OAS, uma organização paramilitar, nacionalista e de extrema direita, criada no início da década de 1960, que utilizava as

mesmas técnicas dos revolucionários argelinos para lutar contra a independência do país e contra a política externa do general De Gaulle (ROBIN, 2008, p.185). Alguns partidários da OAS fugiram para a Argentina com o apoio de setores conservadores da Igreja Católica e de políticos argentinos (ROBIN, 2008, p. 192). Certamente, aqueles partidários, muitos deles ex-militares, levaram na bagagem, além da experiência agrícola que os tornava interessantes para os propósitos do governo argentino de desenvolver a agricultura do país, os métodos de tortura, execução e desaparecimento maciçamente praticados pela OAS e por suas ramificações, como os Comandos Deltas⁸⁴.

Foi nesse contexto de intercâmbios militares entre América Latina e França que se organizou, em 1961, na cidade de Buenos Aires, o primeiro “curso interamericano de guerra contrarrevolucionária”, reunindo 37 oficiais provenientes de 14 países da América, com exceção de Cuba e do Haiti. Além das técnicas da guerra contrarrevolucionária, no bojo do ensino francês foi transmitida também a teoria da organização política ditatorial, que, como vimos anteriormente, preconiza a ditadura como único meio de se levar a cabo uma guerra total.

Para além de contar com o ensino diretamente ministrado por militares franceses instalados na América Latina, sobretudo na Argentina e no Brasil⁸⁵, a guerra contrarrevolucionária também chega às ditaduras latino-americanas por meio de uma triangulação com os Estados Unidos, onde se incorpora à Doutrina de Segurança Nacional (DNS), criada em 1947, pelo governo Truman, como um novo instrumento ideológico para o avanço imperialista norte-americano sobre a Europa (COMBLIN, 1979, p. 112).

Contudo, a partir da década de 1960, quando John F. Kennedy assume a presidência dos EUA, a DSN passará por profundas transformações, distanciando-se de uma estratégia de defesa que previa um ataque da URSS aos norte-americanos e aos seus aliados europeus.

⁸⁴ Os Comandos Delta eram braços operacionais especiais da OAS, encarregados de praticar ações terroristas como execuções sumárias, frequentemente com a exposição do cadáver em locais públicos, atentados etc. Sobre esses Comandos, recomendamos: ROBIN, 2008, p. 187-190).

⁸⁵ Esse contato mais direto com o ensino dos franceses será um dos fatores responsáveis pela reduzida participação de militares desses dois países nos cursos ministrados na Escola das Américas, por exemplo. Segundo informações dessa instituição analisadas por Robin, até 1994, “cerca de 60.000 oficiais latino-americanos haviam seguido cursos desde sua criação em 1946, dos quais 8.679 colombianos, 4.049 bolivianos, 2.405 chilenos, 6.693 nicaraguenses, 6.676 salvadorenhos, 3.691 hondurenhos, 1.676 guatemaltecos, 355 *brasileiros* e 931 *argentinos*” (ROBIN, 2008, p. 272, grifos nossos). Além do fato a que aludimos há pouco, outro elemento que explica a pouca participação de oficiais da Argentina e do Brasil na Escola das Américas é a criação de um centro local de treinamento, a Escola de Manaus, sobre a qual voltaremos a falar.

Kennedy e seus assessores entendiam que a possibilidade de um conflito direto entre as duas superpotências era remota sobretudo em razão do risco de que tal confronto escalasse rapidamente para uma guerra nuclear — é importante lembrar que, em 1953, os russos anunciam sua primeira bomba atômica (COMBLIN, 1979, p. 38), forçando a política externa norte-americana a adotar posturas mais diplomáticas para com o governo soviético. De acordo com os ideólogos da Casa Branca, os novos capítulos da Guerra Fria se passariam alhures, nas lutas por independência das colônias ou na sublevação, no chamado Terceiro Mundo, de grupos armados insuflados pelo comunismo internacional e motivados pelo exemplo da Revolução Cubana.

A grande ameaça à segurança do chamado mundo livre, aquele pelo qual os Aliados, capitaneados por Washington, tanto diziam lutar, não viria mais do exterior, na forma de uma invasão soviética à América; o perigo, agora, passou para dentro das fronteiras dos Estados, ele pode brotar a qualquer momento nos lugares mais inesperados e se alastrar qual praga. A doutrina McNamara insistia que a segurança dos Estados Unidos e a de todo mundo livre era responsabilidade coletiva dos países, especialmente daqueles que formavam o Terceiro Mundo, uma vez que, como haviam mostrado as guerras da Argélia e da Indochina, bem como Cuba e Guatemala, eles constituíam solo fértil para irrupções internas de movimentos revolucionários contaminados pelo comunismo.

Por isso, uma nova DSN deveria ser capaz de assumir os desafios desse momento da Guerra Fria, criando novas tecnologias para o enfrentamento de guerrilhas urbanas e revoluções civis.

Ora, nessa matéria, bem sabiam os EUA, a expertise era da França. Um dos principais instrutores franceses nas importantes escolas militares de Fort Benning (na Georgia) e, depois, Fort Bragg (na Carolina do Norte), foi o mesmo Paul Aussaresses, que, alguns anos antes, vimos isso há pouco, atuara em várias das “missões especiais” na Argélia, comandando esquadrões da morte e de desaparecimento. Em entrevista à Monique-Marie Robin, o coronel Carl Bernard, que ajudou a organizar os cursos de Aussaresses em Fort Bragg, revela o conteúdo das aulas:

— (...) Ele nos explicou que na guerra revolucionária o inimigo é a população e que para ganhar é preciso ter um bom serviço de informação, capaz de identificar, depois destruir, a infra-estrutura política e administrativa do adversário. Essa infra-estrutura

repousa sobre células de três homens, compartimentados e ligados à cabeça do movimento por uma estrutura piramidal. Para destruir essas células, é preciso encontrar quais são seus contatos na população. Há muitas maneiras de realizar isso: primeiro, tenta-se a persuasão, depois, se ela não funciona, utiliza-se a ameaça, isso depende também do nível de preparação das pessoas apreendidas...

— Aussaresses falou para vocês da tortura?

— Sim, ele nos explicou para que serve a tortura (...) (ROBIN, 2008, p. 252).

E, provavelmente, deve também ter falado aos militares de Fort Bragg sobre as técnicas de desaparecimento praticadas na Argélia. Os elementos essenciais das teorias francesas sobre a guerra contrarrevolucionária são mencionadas por Bernard neste resumo do programa das aulas de Aussaresses: o conceito de inimigo interno, as estruturas paralelas, a necessidade de controle populacional, a primazia da informação, a guerra ideológica e, evidentemente, os “métodos não convencionais” (ROBIN, 2008, p. 252).

Essas ideias e técnicas, somadas à defesa da organização ditatorial do Estado e à teoria de que a guerra contrarrevolucionária é uma guerra total, que se luta em todas as esferas da vida social, foram exportadas pelos EUA para os países da América Latina como parte do programa de defesa capitaneado pelos norte-americanos para evitar a expansão do comunismo no Terceiro Mundo. Ao invés da intervenção direta das Forças Armadas dos EUA nos países latino-americanos — opção que fora descartada por Nixon após os efeitos colaterais da mal fadada intervenção no Vietnã —, tratava-se, agora, de disseminar a nova DSN para militares, políticos e empresários dessas nações, para que eles soubessem quem são os novos inimigos da ordem e como se deveria combatê-los⁸⁶.

Com o objetivo de dispensar formações segundo o modelo do DSN, foram criadas escolas de treinamento militar como a Escola das Américas⁸⁷ e o Centro de Treinamento de

⁸⁶ Por isso, Comblin distinguirá dois momentos do programa de defesa implementado pelos EUA visando à América Latina: “De 1945 a 1961, a estratégia consiste num programa de defesa continental contra uma possível invasão russa vinda do Atlântico; a partir de 1961 a estratégia é orientada contra uma invasão interna: os programas de Kennedy são responsáveis por essa brusca mudança. Em 1961, os programas de assistência militar mudaram: em vez de armamentos pesados e de material naval ou aero-naval com vistas a lutar contra eventuais submarinos russos, etc., passam a ser enviados apenas materiais leves, destinados à guerra de guerrilha” (COMBLIN, 1979, p. 83, n. 16).

⁸⁷ “Criada em 1946 na zona do canal do Panamá, sede do Comando sul do exército americano, a escola se transferirá para Fort Benning em 1985, depois será fechada em 2000 após uma campanha de opinião denunciando a implicação da ‘escola de assassinos’ nas guerras sujas que sangraram o hemisfério sul nos anos 1970 e 1980” (ROBIN, 2008, p. 267).

Manaus⁸⁸, nas quais milhares de soldados latino-americanos foram treinados nas técnicas e nas concepções de guerra contrarrevolucionária que haviam sido forjadas na França e reelaboradas nos EUA.

Contudo, essa fusão entre as tecnologias francesas e a doutrina norte-americana da segurança nacional tem ainda outras implicações para as experiências ditatoriais latino-americanas. Se, por um lado, a DSN incorporou os ensinamentos práticos e teóricos dos franceses, que, antes dos EUA, estavam atentos às transformações pelas quais passava a guerra tradicional, por outro lado, os norte-americanos incluíram na doutrina da guerra contrarrevolucionária francesa uma agenda político-econômica absolutamente afinada com os interesses capitalistas estadunidenses.

4. Brasil: um laboratório do desaparecimento

Quando o troço virou guerra, guerra mesmo, é que as coisas mudaram. Porque a gente também foi aprender fora, alguma coisa. Aí os perfis das prisões daqui mudaram; a forma de contato com os presos mudou; surgiu a necessidade de aparelhos; porque — isso foi uma grande lição que eu aprendi — o que causa maior pavor não é você matar a pessoa. É você fazer ela desaparecer. O destino fica incerto. O seu destino como...fica incerto. O que aconteceu, o que irá acontecer comigo? Eu vou morrer? Não vou morrer? Entendeu? O pavor é muito maior com o desaparecimento do que com a morte. A morte, não, você vê o cadáver do cara, o cara ali, acabou, acabou. Não tem mais...mais o que pensar nele. O meu destino, se eu falhar, vai ser esse. Já quando você desaparece — isso é ensinamento estrangeiro — quando você desaparece, você causa um impacto muito mais violento no grupo. Cadê o fulano? Não sei, ninguém viu, ninguém sabe. Como? O cara sumiu como? (Depoimento à Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro, em 18 de fevereiro de 2014. Arquivo CNV, 00092.002760/2014-83 apud BRASIL, 2014, p. 500)

O depoimento acima foi dado por um dos poucos militares brasileiros que depuseram perante Comissões da Verdade: trata-se do coronel da reservax Paulo Malhães, ex-agente da inteligência do Exército. Nessa fala, fica patente que o desaparecimento, aprendido dos

⁸⁸ A Escola de Manaus ou o Centro de Instrução de Guerra na Selva foi criado em Manaus, em 1964, por um decreto do primeiro ditador brasileiro, o Marechal Castelo Branco. Se o ensino ministrado nesse centro baseava-se na doutrina norte-americana de Segurança Nacional, que fora introduzida no Brasil por assessores americanos vindos para fundar a Escola Superior de Guerra, em Brasília, a Escola de Manaus também recebeu forte influência das teorias francesas da guerra contrarrevolucionária, como fica patente na decisão de convidar como professor o general Paul Aussaresses.

"estrangeiros", tornou-se preponderante em um dado momento da ditadura brasileira, visando, também, disseminar o pavor entre as organizações de oposição ao governo ditatorial e o medo pela sociedade.

Segundo dados da Comissão Nacional da Verdade, "durante a ditadura militar, entre 1964 e 1985, 243 pessoas foram vítimas de desaparecimento forçado, ou seja, mais da metade das 434 vítimas fatais da ditadura (...)” (BRASIL, 2014, p. 500) — é bom sublinhar que o total de desaparecidos por motivações políticas durante esse período da história do Brasil é certamente maior, segundo diversos movimentos sociais e levando em conta os próprios fatos apontados no segundo volume do relatório final da CNV⁸⁹.

Como sugere Malhães, a prática do desaparecimento forçado predominou a partir do início da década de 1970, particularmente no primeiro quinquênio da década:

Em 1971 ocorreram 22 casos de morte e 30 de desaparecimento forçado, tendência que se manteve até 1975. (...) Os anos que registram o maior número de casos de desaparecimento são 1973, com 54 vítimas, e 1974, com 53 casos. Nos anos seguintes, de 1975 a 1979, as principais organizações da esquerda armada estavam desarticuladas, e os órgãos repressores focaram sua ação no Partido Comunista Brasileiro, que, apesar de contrário à luta armada⁹⁰, teve 12 militantes desaparecidos entre 1974 e 1975. Os cinco últimos casos de desaparecimentos políticos ocorreram em 1980, e há ainda oito vítimas das quais não existe informação segura sobre o ano em que aconteceram os fatos (BRASIL, 2014, p. 502).

O que motivou o uso recorrente do desaparecimento forçado a partir desse momento foi menos a súbita irrupção de uma “guerra mesmo”, pois, para o bloco empresarial-militar nunca se tratou de outra coisa que de uma verdadeira guerra contrarrevolucionária, para usarmos a designação cunhada pelos franceses, mas a repercussão de denúncias sobre casos

⁸⁹ Entre os 243 desaparecidos listados pela CNV, não se encontram, por exemplo, camponeses e índios que morreram em decorrência de conflitos por terra, vítimas de esquadrões da morte, entre outros grupos sociais sobre os quais incidiu a ditadura brasileira, como revela o próprio relatório da CNV no seu segundo volume.

⁹⁰ Esse argumento não era suficiente para debelar a ação das forças de repressão, que viam no PCB a fonte dos ideias revolucionários. “O Partidão era contra a luta armada. Defendia a volta das liberdades democráticas e a política de frente ampla com a oposição legal agrupada no MDB. Mas o DOI pensava diferente. ‘O PCB era a base de todo o terrorismo. De lá haviam saído Marighella, Joaquim Câmara Ferreira e outros. O Comitê Central era importante acabar, pois ele é que organizava o partido, que era ilegal’, disse o tenente Antônio, oficial do Exército que trabalhou quase 20 anos na Subseção de Análise do DOI” (GODOY, 2014, p. 403-404).

de tortura e execuções que forçaram a modificação das práticas repressivas. Essa modificação foi sintetizada na bela expressão de Marcelo Godoy: “do teatro ao desaparecimento”:

As encenações teatrais de tiroteios para justificar assassinatos cederiam lugar ao silencioso desaparecimento de opositores marcados para morrer. Foi em 30 de novembro de 1973 a última vez em que os agentes simularam um confronto armado para tornar crível a morte de guerrilheiros que haviam sido presos, torturados e assassinados horas antes em um centro de detenção clandestina da investigação⁹¹. Depois deles, ninguém mais assassinado fora do DOI apareceu. O sumiço passou a ser a regra. Tudo virou segredo (GODOY, 2014, p. 391).

A predominância do desaparecimento sobre outras práticas repressivas também é explicitada por presos políticos que, em 1975, assinaram a “Carta ao presidente do Conselho da Ordem dos Advogados do Brasil”, documento que passou para a história conhecido como “Bagulhão”⁹²:

(...) O uso do expediente de procurar encobrir o assassinato de opositores ao regime com ‘tiroteios’, ‘atropelamentos’, ‘tentativas de fuga’, ‘suicídios’, predominou até o ano de 1973. Desde então preponderou a prática dos ‘desaparecimentos’ de presos políticos (...). Na verdade, os repetidos comunicados oficiais sobre a morte de presos políticos em ‘tiroteios’ etc. não estavam sendo mais convincentes (...) (apud BRASIL, 2014, p. 501).

Tratava-se de um processo semelhante ao ocorrido na Argentina, uma vez que lá também as práticas explícitas de execução estavam sob a mira de diferentes setores da opinião pública e de organismos internacionais. De fato, nem a Igreja — que condenara Franco, em 1975, pela decisão de fuzilar membros do ETA⁹³ —, nem os governos europeus, nem mesmo

⁹¹ Godoy refere-se à encenação da execução dos guerrilheiros Antônio Carlos Bicalho Lana, o Bruno, e da sua companheira, Sônia Maria de Moraes Angel Jones. Após serem sequestrados por agentes de Estado, levados para um centro clandestino de detenção, o Sítio 31 de março, no bairro do Cipó, na Zona Sul de São Paulo, torturados e executados, os agentes precisavam mascarar a execução sumária do casal. “Os corpos foram colocados nos porta-malas de carros e levados até a zona sul. Ali ocorreu o teatro simulando a perseguição e o tiroteio. Uma outra tenente da PM, amiga de Neuza, encenou o papel de Sônia enquanto um outro agente fez o de Bruno” (GODOY, 2014, p. 398).

⁹² COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO (CEV) “RUBENS PAIVA”. “Bagulhão”: A voz dos presos políticos contra os torturadores. São Paulo, 2014

⁹³ A sigla se refere à organização nacionalista armada basca “Pátria Basca e Liberdade”, que há décadas luta pela independência da região do País Basco. Durante a ditadura franquista, o ETA foi um importante grupo de oposição ao regime de exceção.

os EUA, que voltavam a ser governados por um democrata, James Carter, sustentavam que a guerra contra a subversão pudesse ser feita utilizando métodos ilegais. Daí, o problema face ao qual se viu Videla assim que tomou o poder na Argentina:

Suponhamos que eram sete mil ou oito mil as pessoas que deveriam morrer para ganhar a guerra; não podíamos fuzilá-las. Como iríamos fuzilar toda essa gente? A justiça espanhola havia condenado à morte três membros do ETA, uma decisão que Franco apoiou apesar dos protestos de boa parte do mundo: só se pôde executar o primeiro, e isso porque era Franco, ainda que em uma Europa que estava girando para o socialismo. Também havia o rancor mundial que havia provocado a repressão de [o general Augusto] Pinochet no Chile (...) (VIDELA apud REATO, 2012, p. 44).

Entregar esses milhares de “inimigos internos” para a justiça comum também não era o caso, pois, da mesma forma como justificavam os militares franceses na Argélia, isso apenas sobrecarregaria os tribunais, que não trabalhariam no tempo exigido pela guerra. Além disso, na Argentina, os militares não confiavam na possibilidade da justiça condenar guerrilheiros, pois, alguns anos antes do Golpe de 1976, militantes condenados foram anistiados por um novo governo e, tão logo adquiriram a liberdade, vingaram-se daqueles que os julgaram, produzindo uma espécie de trauma no poder judiciário (REATO, 2012, p. 44).

Então, como solucionar o problema dos guerrilheiros que não poderiam nem ser fuzilados, nem entregues à justiça? Os militares argentinos optaram por sistematizar e generalizar uma prática já conhecida⁹⁴: o desaparecimento forçado.

Contudo, no Brasil, o recurso às técnicas de desaparecimento visava também a um outro objetivo: institucionalizar o modelo político autoritário, o que significava, dentre outras coisas, controlar a violência repressiva, ou melhor, controlar sua publicização, para, então,

⁹⁴ Dizemos já existente, porque, como temos insistido, o desaparecimento, assim como outras técnicas utilizadas na guerra contrarrevolucionária, não foi uma invenção dos militares franceses, americanos ou latino-americanos. No caso da Argentina, o desaparecimento não foi praticado apenas por grupos para-militares, como o AAA, encarregados de combater a guerrilha nos momentos imediatamente anteriores ao Golpe de 1976, mas sua existência remonta, pelo menos, ao século XIX (CALVEIRO, 2013, p. 28). Contudo, admitir essa longa genealogia do desaparecimento não quer dizer sugerir que as ditaduras simplesmente o repetiram tal e qual era praticado outrora. Por isso, insiste Pilar Calveiro, sobre o Processo ditatorial argentino: “Não obstante, o Processo também não deve ser entendido como uma simples continuação ou como uma repetição em grande escala das práticas então vigentes. Representou, pelo contrário, uma nova configuração, imprescindível para a institucionalização que lhe seguiu e que atualmente é vigente. Nem mais do mesmo, nem um monstro que a sociedade engendrou inexplicavelmente. É um filho legítimo, porém incômodo, que revela uma face desagradável e exhibe as vergonhas da família em tom desafiante (...)” (CALVEIRO, 2013, p. 28).

garantir a legitimação do governo e um processo de abertura política liberalizante — ainda que não democrática, a médio e longo prazos — regida pela batuta dos que deram o golpe. Em suma, a adoção do desaparecimento como técnica predominante de enfrentamento aos movimentos identificados como revolucionários fazia parte de um pacote mais amplo de medidas tomadas principalmente no início do governo Geisel (1974-1979), cujas motivações são expostas por Napolitano:

O controle da direita militar e da repressão se insere na estratégia, sem dúvida, de preparar terreno para institucionalizar o regime, economizando a violência direta e abrindo novas possibilidades de legitimação institucional. A politização dessas forças do “porão” se relaciona mais ao jogo sucessório do que a uma real força de pressão dos quartéis (NAPOLITANO, 2014, p. 235).

A necessidade imperativa de “normalizar a excessão” exigia acalmar as tensões entre o governo ditatorial e setores influentes da sociedade, principalmente a Igreja Católica. As críticas eclesásticas à ditadura tornaram-se ainda mais contundentes em 1973⁹⁵, por conta do assassinato do estudante de Geologia da USP, Alexandre Vanucchi Leme, nas dependências do DOI-Codi, em São Paulo. Em sua memória, o recém criado Cardeal, o Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, celebrou missa na Catedral da Sé, no dia 30 de março de 1973, véspera das comemorações pelo aniversário dos 9 anos do golpe. Além disso, em fevereiro de 1973, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil escolheu os 25 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos como tema da sua XIII Assembleia Geral.

Ao lado da Igreja, outras organizações passaram a se aproximar da causa dos direitos humanos, ampliando o coro dos críticos ao regime ditatorial. Tal é o caso da Ordem dos Advogados do Brasil, que assume claramente o lado da oposição à ditadura dedicando sua V Conferência Nacional, em 1974, ao tema “O advogado e os direitos do homem”.

Mesmo grupos simpatizantes ao Golpe e avessos ao “comunismo” ficavam sensibilizados com as crescentes denúncias envolvendo a participação de militares em casos de tortura e execuções sumárias.

⁹⁵ É importante lembrar, porém, que, antes da morte de Vanucchi Leme, “a repressão entrara em choque contra o clero diretamente, tanto no caso dos frades dominicanos presos e torturados durante a caçada à Marighella quanto no assassinato do padre Henrique Pereira Neto, assessor de Dom Helder Camara, arcebispo de Olinda e Recife e símbolo da Igreja progressista nos anos 1960 e 1970” (NAPOLITANO, 2014, p. 244).

Tudo isso exigia uma nova economia do poder ditatorial: tornava-se premente invisibilizar a sua face repressiva, ao mesmo tempo em que se garantia abertura de canais de diálogo seletivo com a sociedade civil — isto é, sobre pautas determinadas e com grupos específicos. A distensão do regime rumo a uma “democracia relativa”, nos termos de Geisel, não poderia prescindir “de instrumentos excepcionais” para a manutenção da ordem, todavia esses precisavam desaparecer juntamente com as suas vítimas.

É no interior dessa nova economia do poder que se consolida a montagem dos dispositivos de desaparecimento no Brasil. Mais uma vez, é importante ressaltar que eles resultam não apenas da apropriação do ensino estrangeiro, que havia implementado e testado tecnologias de desaparecimento nas guerras coloniais, mas soube conjugá-los com estruturas já existentes, como aquelas expostas nas pesquisas de Ferreira (2009) e Hattori et al. (2016), criando uma ampla articulação institucional em torno do desaparecimento forçado. Tal articulação aparece claramente a partir da análise do *modus operandi* do desaparecimento.

Essa análise tem sido bastante prejudicada em decorrência da dificuldade de acesso aos arquivos militares e do silêncio dos responsáveis pelo desaparecimento de pessoas. Dos poucos agentes de Estado que contribuíram para o esclarecimento de violações de direitos humanos ocorridos na ditadura brasileira, destacam-se os depoimentos de três que mais detalharam alguns dos métodos e técnicas utilizados para fazer desaparecer corpos na ditadura (SÃO PAULO, 2015, p. 336): o já mencionado Paulo Malhães, Cláudio Guerra e Marival Chaves. Evidentemente, como pondera o próprio relatório da CNV, é necessário tomar suas declarações com cautela, posto que podem estar baseadas em estratégias de contrainformação (BRASIL, 2014, p. 518), mas isso não impede que se extraia delas material capaz de esclarecer as formas de desaparecer utilizadas pelos agentes da ditadura.

A articulação institucional para a produção do desaparecimento tinha como principal eixo organizador o Exército, embora as outras armas também mantivessem seus próprios centros de repressão e de inteligência, como o Centro de Informações da Marinha (Cenimar) e o Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica (Cisa).

A pedra angular desse sistema institucional responsável pelo desaparecimento foi a criação, em julho de 1969, da Operação Bandeirante (Oban), uma agência de repressão,

financiada por empresários, daqui e de alhures,⁹⁶ e firmemente apoiada por políticos bandeirantes, que funcionava em São Paulo, nas dependências da 36ª Delegacia, localizada na rua Tutóia. Esse órgão possuía um estatuto particular, pois, ao mesmo tempo que respondia ao Centro de Informações do Exército (CIE), situava-se fora de hierarquia militar, gozando de certa autonomia para centralizar e coordenar ações conjuntas entre diferentes organismos de segurança. Graças a essa particularidade, a Oban estava ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, ocupando uma posição soberana, no sentido que Agamben empresta de Schmitt, que permitia aos agentes dessa instituição encobrir ações ilegais sob o manto do sigilo:

Subordinada à 2a. Seção do estado-maior das grandes unidades, essa célula repressiva era uma anomalia na estrutura militar convencional. Na originalidade e na autonomia, assemelhava-se ao dispositivo montado pelo general Massu em Argel. Num desvio doutrinário, essa unidade de centralização das atividades repressivas operava sob a coordenação do Centro de Informações do Exército, órgão do gabinete do ministro (GASPARI, 2002, p. 60-61).

A referência de Gaspari ao comandante militar de Argel, General Massu, não pode passar em branco, pois ela explicita a presença do ensino francês no modelo de guerra

⁹⁶ A colaboração do capital à ditadura não se limitou à sustentação política ao golpe de 1964, mas alcançou também o bolso dos empresários, patrocinadores da reestruturação da Polícia do Exército em São Paulo e da montagem do sistema repressivo na capital paulista: “A reestruturação da PE paulista e a *Operação Bandeirante* foram socorridas por uma ‘caixinha’ a que compareceu o empresariado paulista. A banca achegou-se no segundo semestre de 1969, reunida com Delfim num almoço no palacete do clube São Paulo, velha casa da dona Viridiana Prado. O encontro foi organizado por Gastão Vidigal, dono do Mercantil de São Paulo e uma espécie de paradigma do gênero. Sentaram-se à mesa cerca de quinze pessoas. Representavam os grandes bancos brasileiros. Delfim explicou que as Forças Armadas não tinham equipamento nem verbas para enfrentar a subversão. Precisava de bastante dinheiro. Vidigal fixou a contribuição em algo como 500 mil cruzeiros da época, equivalentes a 110 mil dólares. Para evitar pechinchas, passou a palavra aos colegas lembrando que cobriria qualquer diferença. Não foi necessário. Sacou parte Semelhante à dos demais. “Dei dinheiro para o combate ao terrorismo. Éramos nós ou eles”, argumentaria Vidigal, anos mais tarde.

Na Federação das Indústrias de São Paulo, convidavam-se empresários para reuniões em cujo término se passava o quepe. A Ford e a Volkswagen forneciam os carros, a Ultragás emprestava caminhões, e a Supergel abastecia a carceragem da rua Tutóia com refeições congeladas. Segundo Paulo Egydio Martins, que em 1974 assumiria o governo de São Paulo, “aquela época, levando-se em conta o clima, pode-se afirmar que todos os grandes grupos comerciais e industriais do estado contribuíram para o início da Oban” (GASPARI, 2002, p. 62).

Os livros contábeis de empresas nacionais e internacionais estão começando a ser abertos pelos que se interessam pelo patrocínio empresarial à ditadura brasileira. Dentro da ainda restrita produção bibliográfica na área, citamos: MONTELEONE, Joana; SEREZA, Haroldo Ceravolo; SION, Vítor; AMORIM, Felipe; MACHADO, Rodolfo. *À espera da verdade*: empresários, juristas e elite transnacional, história de civis que fizeram a ditadura militar. São Paulo: Alameda, 2016.

contrarrevolucionária que os militares adotaram no Brasil. Em janeiro de 1957, o governo francês atribui a Massu poderes de polícia para coibir a ascensão dos movimentos pela independência da Argélia⁹⁷. Essa decisão do Palácio de Eliseu foi interpretada, corretamente, pelos militares como uma passagem de bastão no governo da segurança na colônia africana. Dotado das atribuições policiais, os militares tinham uma vantagem a mais: “o exército está habilitado a exercê-las *fora de todo o quadro legal (...)*” (ROBIN, 2008, p. 95). É nesse contexto que o general Paris de la Bollardière pronuncia esta frase que voltamos a citar: “o exército, pouco a pouco, conquistou um após o outro todos os instrumentos do poder, aí compreendido o judiciário, e se tornou um verdadeiro Estado no Estado” (ROBIN, 2008, p. 95).

No Brasil, a concentração dos poderes de segurança nas mãos do Exército, cujo ponto de partida foi a Operação Bandeirante, estabelece-se definitivamente em 1970, num documento assinado pelo então ministro Orlando Geisel, intitulado *Diretriz de Segurança Interna*, posteriormente consolidado por Medici por meio da criação do Sistema de Segurança Interna, que submetia todos os órgãos da administração pública nacional à coordenação do comando unificado da repressão política, bem entendido, ao Exército. Desse processo nascem, em 1970, com o propósito de aperfeiçoar e ampliar a atuação da Oban paulista de forma a abarcar outras regiões do Brasil, os Destacamentos de Operações de Informações (DOI), que atuavam como organismos operacionais dos Centros de Operações de Defesa Interna (Codi). Assim, instalaram-se os DOI-Codi de São Paulo, do Rio de Janeiro, do Recife, de Brasília, de Curitiba, de Belo Horizonte, de Salvador, de Belém e de Fortaleza (GASPARI, 2002, p. 179-180). Sobre o funcionamento desse órgão, afirma a CPI Perus:

Em cada jurisdição territorial, os Codi detinham o comando efetivo sobre todos os organismos de segurança existentes na área, tanto das Forças Armadas como dos policiais estaduais e federais. (...) Tinham atribuição de garantir a coordenação e a execução do planejamento das medidas de ‘Defesa Interna’, nos diversos escalões do Comando, e de viabilizar a ação conjugada da Marinha, Aeronáutica, SNI, Polícia

⁹⁷ Massu está encarregado, portanto, “de instituir zonas onde a permanência é regulamentada ou proibida; determinar a prisão domiciliar, vigiada ou não, de toda pessoa cuja actividade se revele perigosa para a segurança ou para a ordem pública; regulamentar as reuniões públicas, salas de espetáculo, bares; prescrever a declaração, ordenar a reconsideração e preceder à busca e à prisão de armas, munições e explosivos; ordenar e autorizar a apreensão à domicílio de dia e de noite; fixar as reparações e impor, a título de reparação dos danos causados a bens públicos e privados, àqueles que tiverem aportado qualquer ajuda à rebelião” (apud ROBIN, 2008, p. 95)

Federal, Polícia Civil e Polícia Militar. O comando das ações ficava a cargo dos DOI. Os DOI-Codi contavam com dotações orçamentárias regulares, o que permitia uma ação repressiva muito mais aparelhada (apud BRASIL, 2010, p. 106).

A criação dos DOI-Codi fomentou o aparecimento de centros secundários de repressão e informação a eles vinculados. Essa estrutura de cooperação funcionava em instalações oficiais formadas por delegacias, quartéis, presídios, auditorias militares, secretarias de segurança ou Departamentos de Ordem Política e Social (Dops), da Polícia Civil.

No caso de São Paulo, a Comissão Parlamentar criada para investigar o caso da vala clandestina de Perus revelou que as prisões extrajudiciais e informações extraídas — na maioria das vezes sob tortura — pelo DOI-Codi eram formalizadas, ganhando aspecto oficial no Departamento de Ordem Política e Social (Dops/São Paulo), que, em 1975, passou a ser designado como Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS/SP). Embora também coubesse aos DOI-Codi prender e obter informações necessárias para o desmantelamento dos movimentos de oposição ao regime ditatorial, “era no Dops que os depoimentos obtidos no DOI-Codi eram oficializados e que, eventualmente, a prisão era assumida com a comunicação das autoridades judiciais e a suspensão da incomunicabilidade do preso” (CPI PERUS apud BRASIL, 2010, p. 108). O caráter oficial do Deops/SP não impediu que oito pessoas desapareçam nesse local, entre 29 de junho de 1969 e 20 de outubro de 1973, de acordo com a CNV (BRASIL, 2014, p. 549).

Finalmente, finalizando a composição dessa organização institucional desaparecedora, encontram-se os centros clandestinos, os tais “equipamentos” a que se referia Malhães na citação com que abrimos esta seção, ponto máximo do processo de invisibilização do próprio poder desaparecedor. Evidentemente, como ressalva Elio Gaspari referindo-se ao aparelho de Petrópolis,

Seria um erro chamá-la de clandestina. O comandante da PE [Polícia do Exército] sabia da sua existência. Em 1973, um general revelou a Geisel que havia outras instalações, no Alto da Boa Vista. Os “doutores” que nela operavam cumpriam escalas de serviço do Centro, dentro da sua hierarquia e de acordo com seu comando. Era um dispositivo complementar aos DOIS. Estes, com todas as suas anomalias, vinculavam-se à rotina administrativa do Exército. Já o aparelho dispunha de uma autonomia outorgada pela chefia (GASPARI, 2002, p. 378-379).

Essa autonomia conferia aos “equipamentos” uma existência sem lugar, verdadeiro espaço de exceção no qual os agentes da repressão, como veremos no próximo capítulo, decidiam sobre as leis. Uma listagem completa desses locais não é possível em razão do próprio estatuto de clandestinidade que os caracterizava; ainda assim, vale mencionar alguns deles para revelar a disseminação desses centros em várias regiões do País: no estado do Rio de Janeiro, existiram a Casa da Morte ou Casa de Petrópolis, a Casa de São Conrado e instalações no Alto da Boa Vista; no estado de São Paulo, cita-se a Fazenda 31 de março de 1964, na região de Pararlheiros, a Casa de Itapevi, uma fazenda na Rodovia Castello Branco, a casa no bairro do Ipiranga; em outros estados, há a casa dos Horrores, nos arredores de Fortaleza (CE), a Fazendinha, em Alagoinhas (BA), o Colégio Militar, em Belo Horizonte (MG), o subsolo do SNI, em Recife (PE), o centro de tortura, em Olinda (PE), a “Dopinha”, em Porto Alegre (RS), a Clínica Marumbi, em Curitiba (PR), as Granjas do Terror, em Campina Grande (PA), a Casa Azul, em Marabá (PA) ⁹⁸.

Sobre as técnicas usadas para o desaparecimento de corpos nesses locais, voltemos às declarações dos militares acima citados. O ex-coronel Paulo Malhões, em depoimento à Comissão Nacional da Verdade, confessa que os corpos de presos na Casa da Morte de Petrópolis eram descaracterizados e, depois, jogados em rios para que desaparecessem.

Paulo Malhões comentou as fases da ocultação dos cadáveres, iniciada com a descaracterização das vítimas. Segundo ele, a arcada dentária e as pontas dos dedos eram retiradas e o ventre era cortado para impedir que a produção de fezes durante a decomposição fizesse o corpo boiar. (...) Em seguida, eram colocados em sacos impermeáveis com pedras, e lançados em um rio que, no caso de Rubens Paiva⁹⁹, estaria localizado na região serrana do Rio de Janeiro. Segundo disse, havia um “estudo de anatomia” que levava em conta o inchaço dos corpos para estabelecer o peso que teria de ser acrescentado ao saco, para que o corpo não viesse à tona, fosse desviado para as margens ou depositado no fundo do rio, e seguisse a correnteza e desaparecesse (BRASIL, 2014, p. 519).

Técnicas semelhantes teriam sido empregadas, segundo o mesmo depoente, por ocasião da chamada “Operação Limpeza”, cujo objetivo seria apagar os vestígios do

⁹⁸ Para uma descrição de cada um desses equipamentos, remeto o leitor ao livro *Habeas corpus: que se apresente o corpo* (BRASIL, 2010, p. 110-111) e ao relatório da CNV (BRASIL, 2014, p. 792-829).

⁹⁹ Sobre o caso Rubens Paiva, remetemos o leitor ao último volume do relatório da Comissão Nacional da Verdade: BRASIL, 2014, p. 519-528.

extermínio dos militantes que atuavam na região do Araguaia¹⁰⁰. Também nesse caso, após a exumação dos corpos e a sua descaracterização — que consistia, de acordo com Malhões, em quebrar os dentes e retirar as impressões digitais dos dedos para que não pudessem ser identificados —, os cadáveres do Araguaia foram colocados em sacos e lançados no rio Araguaia.

Outra técnica de desaparecimento utilizado pela ditadura foi exposta pelo ex-delegado da Polícia Civil do Estado do Espírito Santo, Cláudio Antônio Guerra¹⁰¹, em depoimento à Comissão Nacional da Verdade. Segundo Guerra, ele teria levado corpos de desaparecidos da ditadura, executados ou na Casa da Morte de Petrópolis ou no quartel da Polícia do Exército, localizado na rua Barão de Mesquita¹⁰², na capital carioca, para serem incinerados no forno da usina Cambahyba, na cidade de Campos de Goytacazes, no Estado do Rio de Janeiro, que pertencia ao ex-vice-governador do Rio de Janeiro, Eli Ribeiro. A prática da incineração, de acordo com o depoente, teria começado a partir de 1974 ou 1975:

(...) Nesse período aí, 74, 75, na mudança da política americana, começou uma pressão muito grande em cima daqui do governo por causa do desaparecimento de corpos. Precisava. Os coronéis que estavam no comando do país (...). Eles eram os coronéis. Queriam um meio de desaparecer mesmo. Então foi dada essa ideia de se incinerar os corpos porque aquilo: “Ah, cortou em pedaços, jogou em tal lugar”. Houve essas práticas. Não estou dizendo que não houve, houve. Agora de 75 para cá foi mudado o sistema. Era incinerado. (BRASIL, 2014, p. 520).

Ainda sobre as técnicas de desaparecimento, o ex-sargento Marival Chaves, também em depoimento à CNV, afirma que o esquartejamento dos corpos com a dispersão das suas partes seria bastante utilizada pelos agentes da ditadura, inclusive na Casa da Morte de Petrópolis:

¹⁰⁰ A respeito da guerrilha do Araguaia, há vasta bibliografia. Recomendamos: BRASIL, 2014, v. 1., p. 679-725; NOSSA, Leonêncio. *Mata! O major Curió e as guerrilhas no Araguaia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012; MORAIS, Thaís; SILVA, Eumano. *Operação Araguaia: os arquivos secretos da guerrilha*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

¹⁰¹ No depoimento à CNV, Guerra reafirma denúncias já feitas para os jornalistas Rogério Medeiros e Marcelo Netto em *Memórias de uma guerra suja*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

¹⁰² Nesse quartel, foi instalado o DOI-Codi do Rio de Janeiro.

Marival Chaves Dias do Canto: Porque quando eu falo de esquartejamento [...]. E aí quem me falou foi uma pessoa que já passou por aqui e que nada falou [...]. Que eu sei que nada falou, que é o senhor Magno, ou Magro, como é o nome dele, meu Deus? Que era um dos carcereiros da Casa de Petrópolis, não vem ao caso agora, eu não estou me recordando do nome, mas eu já falei muito sobre ele. Por isso, o que eu estou dizendo agora corrobora exatamente com o meu depoimento lá atrás. O cadáver para ser desaparecido, não é? Segundo esse nosso amigo aí. Eles inclusive, ele e mais dois outros, um chamado Pardal e outro chamado [...]. Fugiu o nome dele outra vez. Eles discutiam entre si quantas partes daria aquele cadáver.

CNV: Como se fosse um açougue?

Marival Chaves Dias do Canto: Como se fosse um açougue. Porque o corpo era completamente retalhado. (BRASIL, 2014, p. 522).

Mas, como dissemos mais acima, uma das especificidades que encontramos na ditadura brasileira foi complementar essas técnicas de desaparecimento, desenvolvidas no contexto das guerras coloniais, com processos de desaparecimento que transcorriam em organismos oficialmente responsáveis pela gestão da morte e frequentemente utilizados para desaparecer com milhares de pessoas sem qualquer envolvimento político, como testemunha o caso da vala clandestina de Perus. Assim, são recorrentes no período ditatorial situações nas quais ocorre

O sepultamento deliberado de militantes em valas clandestinas, como indigentes, por vezes com identificação, ou ainda com indicação errada de localização. Por vezes, há informações ou indicações sobre a sepultura, mas a localização é dificultada, seja porque os corpos foram levados para valas comuns, seja porque foram feitas modificações nas plantas dos cemitérios (BRASIL, 2014, p. 502).

A esse respeito, muitos casos poderiam ser lembrados. Fiquemos com um deles, que, não por acaso, liga-se ao cemitério de Perus: trata-se de Gélson Reicher e Alex de Paula Xavier Pereira, ambos militantes da Ação Libertadora Nacional (ALN). Eles foram executados por agentes da repressão em 1972. Porém, a versão da polícia, veiculada pela imprensa à época e, até recentemente, mantida pelas Forças Armadas, dizia se tratar de morte decorrente de resistência à prisão. Os laudos dos exames necroscópicos, do qual um dos signatários é o médico-legista Isaac Abramovitch¹⁰³, corroboram essa versão policial,

¹⁰³ Em depoimento à CPI de Perus, Abramovitch confirmou “que assumiu o compromisso de colaborar sem restrição com os órgãos de repressão política” (BRASIL, 2014, p. 513).

desconsiderando que os cadáveres apresentavam padrões de ferimentos compatíveis com situações de execução - como recentemente apontou a equipe pericial da CNV, as feridas na face e no esterno indicam que os atiradores se situavam em plano superior ao que estava posicionado Alex. Além disso, os laudos foram lavrados com os nomes falsos Emiliano Sessa e João Maria de Freitas, respectivamente, com os quais os dois militantes foram encaminhados para sepultamento como "indigentes" no Cemitério Dom Bosco, no bairro de Perus. Outra peça no mecanismo de desaparecimento de Gélson e Alex: a 2a. Auditoria Militar recebeu ofício do DOPS/SP comunicando a morte dos militantes bem como informando que os óbitos foram lavrados com aqueles nomes falsos. Contudo, o Juiz Auditor Nelson da Silva Machado Guimarães, de posse de documentos ilegais, e ciente da adulteração das informações, apenas declara a extinção de punibilidade em relação à Gélson e Alex, sem, contudo, avisar a família, determinar a retificação dos documentos e proceder com o indiciamento dos envolvidos¹⁰⁴.

Nesse caso, impõe-se também considerar o papel determinante do serviço funerário¹⁰⁵ no processo de desaparecimento dos corpos dos militantes. Segundo apurou a Comissão Municipal da Verdade da Prefeitura Municipal de São Paulo (CMV/PMSP),

há evidências irrefutáveis da cooperação da administração municipal, responsável legal pelos serviços funerários do município de São Paulo, com os órgãos da repressão, funcionários do IML, médicos legistas, oficiais do DOI-Codi e policiais civis e militares com o propósito de sonegar informações sobre os opositores políticos e desaparecer com os corpos enterrados nos cemitérios paulistanos (SÃO PAULO, 2016, p. 143).

Na capital paulista, três cemitérios foram usados para desaparecer com cadáveres de opositores políticos: o já referido Cemitério Dom Bosco, em Perus, o Cemitério de Vila

¹⁰⁴ “Em depoimento à CNV em 31 de julho de 2014, o juiz Nelson da Silva Machado Guimarães reconheceu que recebia atestados de óbito com nomes falsos de militantes políticos que estavam sendo processados à revelia e que, com bases neles, determinava a extinção da punibilidade por morte. O juiz admitiu que não ordenava a retificação dos atestados para corrigir a identificação das vítimas e tampouco prestava informações às famílias que, àquela altura, estavam à procura de seus parentes” (BRASIL, 2014, p. 506).

¹⁰⁵ “Lei Orgânica dos Municípios, de 1965, confirmou como atribuição do município dispor sobre o serviço funerário e cemitérios, encarregando-se da administração daqueles que fossem públicos e fiscalizando os pertencentes a associações religiosas. Até 1976, os cemitérios eram diretamente subordinados à Prefeitura de São Paulo, quando foram então transferidos para a responsabilidade do Serviço Funerário do Município” (SÃO PAULO, 2016, p. 43).

Formosa e o Cemitério de Campo Grande. Neles, informa a CMV/PMSP, entre 1969 e 1976, foram sepultados como desconhecidos 47 cadáveres de militantes, isto é, quase 60% do total de inumações de opositores da ditadura realizadas na capital paulista¹⁰⁶. Tal cifra expõe a frequência com que a repressão recorreu ao ocultamento de cadáveres como técnica privilegiada de desaparecimento. O mesmo aconteceu em outras regiões do Brasil, principalmente nos estados do Rio de Janeiro e de Pernambuco. O livro *Habeas corpus: que se apresente o corpo* (BRASIL, 2010) dá ideia da magnitude dessa prática no país apresentando a lista de cemitérios utilizados pela repressão, com o apoio dos IML e dos serviços funerários, para o desaparecimento de corpos: além dos três cemitérios municipais de São Paulo, há pouco citados, no Estado existem ainda o cemitério de Areia Branca, em Santos, e o Cemitério do distrito de Parelheiros; no Estado do Rio de Janeiro, são elencados os Cemitério de Ricardo de Albuquerque, Cemitério de Santa Cruz, Cemitério São Francisco Xavier, Cemitério de Inhaúma, Cemitério da Caucaia, na Ilha do Governador, e Cemitérios de Petrópolis e Itapaiva; no Estado de Pernambuco, os Cemitérios de Santo Amaro e da Várzea, ambos em Recife, e o Cemitério Dom Bosco, de Caruaru; no estado de Tocantins, antigo estado de Goiás, Cemitério de Natividade, Cemitério de Guaraí e Cemitério de Paraíso do Tocantins; no estado de Minas Gerais, o Cemitério Municipal de Juiz de Fora (BRASIL, 2010, p. 129 - 133).

5. O governo da morte

Voltando ao caso de São Paulo, é interessante sublinhar que a maior parte dos sepultamentos de presos políticos como cadáveres não identificados ocorreu entre 1969 e

¹⁰⁶ Segundo a CMV/PMSP, no município de São Paulo foram sepultados 79 corpos de militantes políticos durante a ditadura (SÃO PAULO, 2016, p. 141).

1973¹⁰⁷, portanto antes do período de preponderância da técnica de desaparecimento forçado no Brasil. Dessa incongruência de datas, duas hipóteses podem ser extraídas: primeiramente, que, se a análise se concentra nas práticas de desaparecimento, é possível constatar que as decisões nem sempre partem dos centros de tomada de decisão para os organismos subordinados, como se o fluxo do poder escoasse em um único sentido das instâncias hierarquicamente superiores para as inferiores. De fato, não podemos desconsiderar que os organismos de repressão, em razão da autonomia administrativa e decisória de que gozavam, tinham capacidade de estabelecer procedimentos locais, alguns dos quais, por diferentes vias, acabavam se generalizando, sendo confirmados pelas instâncias de chefia. A esses poderes suboficiais, micropoderes descentralizados e espalhados em diferentes instituições da repressão, deve-se certamente grande responsabilidade na montagem dos dispositivos desaparecedores. Em segundo lugar, podemos supor que, após o sepultamento daqueles cadáveres, um segundo processo desaparecedor incidiu sobre aquele primeiro, levando à criação da vala clandestina, em 1976, no Cemitério Dom Bosco, e, na mesma época, ao replanejamento do Cemitério de Vila Formosa, que até 1971, quando foi inaugurada a necrópole de Perus, era utilizado para inumação dos corpos dos militantes. A simultaneidade com que se deu esses dois procedimentos levou o Ministério Público Federal da 3a. Região, em relatório datado de datado de 10 de setembro de 2010 e assinado pelos procuradores da República Eugênia Augusta Gonzaga e Marlon Alberto Weichert, a concluir que se tratava de “ação coordenada, planejada para promover a ocultação dos corpos” (BRASIL, 2014, p. 509). Sobre as alterações realizadas no Cemitério de Vila Formosa, o relatório do Ministério Público Federal descreve-as em detalhes:

¹⁰⁷ Os dados são do relatório da CMV/PMSP: "32. Segundo documentos levantados por esta Comissão, em 1968 foram enterrados em São Paulo três militantes políticos, todos em cerimônias realizadas pela família. No ano seguinte, dos 10 sepultados nos cemitérios municipais, quatro foram declarados indigentes. Em 1970, dos 11 opositores do regime enterrados em São Paulo, nove foram sepultados clandestinamente no cemitério de Vila Formosa. O padrão seguiu o mesmo em 1971, com 11 militantes sepultados como indigentes entre os 15 registrados nos livros dos cemitérios. Em 1972, o ano com maior número de enterros de opositores políticos registrados no município, 13 dos 20 foram declarados indigentes. Outras oito vítimas foram enterradas com nome falso ou como desconhecidos no ano seguinte, entre os 12 sepultamentos registrados em 1973. 33. Entre novembro de 1973 e agosto de 1975, não houve registros de sepultamentos nos cemitérios paulistanos (...)" (SÃO PAULO, 2016, p. 150).

Tais alterações foram realizadas sem qualquer projeto formal, registro ou cautela em preservar a possibilidade de futura localização de sepulturas. Ruas foram alargadas e árvores plantadas. Toda a área em que está situada a antiga quadra 11, que acabou ficando conhecida como a quadra dos ‘terroristas’, foi descaracterizada. (...) Dessa maneira, a antiga quadra 11 desapareceu e as quadras próximas, que também sofreram alterações, foram renumeradas. Não há registros de exumação para que os novos traçados e alargamento das ruas fossem feitos, sendo que o mais provável é que as ruas tenham sido abertas com a violação das sepulturas pela passagem do maquinário pesado. O mesmo ocorreu com os corpos enterrados no local onde as árvores foram plantadas. (...) Foi também criada uma vala ou ossário clandestino naquele cemitério, visto que não há registro nos livros próprios, e utilizado em meados da década de 70, o qual pode ter sido utilizado como destino das ossadas exumadas por ocasião das alterações acima mencionadas (...) (BRASIL, 2010, p. 128-129; BRASIL, 2014, p. 508-509).

Dado o vínculo administrativo que unia o Serviço Funerário ao governo municipal, o replanejamento da área do Cemitério de Vila Formosa não ocorreria se a Prefeitura Municipal de São Paulo não tivesse de alguma forma autorizado as intervenções na área. Trata-se de mais um exemplo da articulação profunda entre diferentes níveis de governo, organismos e agentes da repressão com o objetivo de desaparecer uma segunda vez com aqueles que já estavam desaparecidos.

No entanto, apesar de não haver registro de inumações de militantes políticos nos cemitérios de São Paulo entre novembro de 1973 e agosto de 1975, a entrada de corpos desconhecidos no cemitério de Perus não cessou. Dados apresentados no relatório da Comissão Estadual da Verdade da Assembleia Legislativa de São Paulo mostram que, no período de março de 1971, quando o primeiro sepultamento é realizado na necrópole Dom Bosco, a 1980, quase cinco mil cadáveres entraram no cemitério identificados como “desconhecidos” (SÃO PAULO, 2015, p. 13). A maior parte desses mortos foram registrados nos livros de sepultamento do cemitério em 1972 e entre 1974 e 1976. Assim, mesmo que os mecanismos de gestão da morte não estivessem sepultando desaparecidos políticos nesses anos, muitas outras pessoas foram capturadas pelo dispositivo de desaparecimento, convertendo-se em corpos *desconhecidos*. Se o baixo número de desaparecidos políticos refutaria, para alguns, a existência de um poder desaparecedor no país, que sirva como contraprova o fato de que mais de 550 cadáveres desconhecidos foram sepultados por ano, no período de 9 anos, em um *único* cemitério do município de São Paulo. Para além dos alvos do momento, isto é, os militantes que atuavam contra a ditadura, os dispositivos de

desaparecimento sempre funcionaram administrando as mortes de muitos outros setores da população, gerindo seus sepultamentos, decidindo sobre a identificação como não-identificados de cadáveres determinados.

Mas, a colaboração articulada para a produção do desaparecimento abarcava, também, o não cumprimento de procedimentos técnicos e de normativas emanadas pelo próprio poder público (SÃO PAULO, 2016, p. 167-182). Exemplos desse tipo de irregularidade são encontrados nos processos de exumação, como revela o relatório final da CMV/PMSP (SÃO PAULO, 2016, p. 167-174). Em 1971, a Lei Municipal 7.656 alterou de 5 para 3 anos a concessão de sepultura para adultos, período após o qual os restos mortais precisavam ser removidos, abrindo espaço para outro cadáver¹⁰⁸. Os despojos não reclamados por familiares deveriam ser renumados na mesma sepultura, alguns palmos abaixo, com os respectivos registros. Contudo, isso não aconteceu nas exumações maciças no Cemitério Dom Bosco; ao contrário, como falamos anteriormente, se há registro da data de exumação, não existem, porém, informações relativas à data e ao local de renumação — como sabemos, os restos mortais exumados foram removidos para a sala do velório onde permaneceram abandonados por meses até serem depositados na vala clandestina.

Nos IML, procedimentos "especiais" também eram adotados para minimizar os ruídos que poderiam interferir no desaparecimento. Segundo afirma a CNV,

havia orientação para que as fotos da necropsia não fossem esclarecedoras. Segundo Josué Teixeira dos Santos, administrador do necrotério, exigência vinda do comando da Oban e, depois, do DOI-CODI/SP determinava que apenas a cabeça da vítima deveria ser fotografada. Ele relatou, inclusive, que foi repreendido quando fotografou um “terrorista” mostrando também o tórax. Além disso, o tratamento dado a presos políticos incluía menor tempo na geladeira, para que os corpos fossem liberados mais rapidamente, descumprindo o procedimento padrão de manter o corpo por três dias no IML, à espera de familiares. O trabalho de legistas de confiança da repressão garantia a tomada de uma série de precauções para impedir a localização dos corpos e a apuração do ocorrido (BRASIL, 2014, p. 513).

¹⁰⁸ Segundo o relatório da CMV/PMSP, essa lei tinha como justificativa "a necessidade de liberar espaço para novos sepultamentos, ainda que as notícias veiculadas na imprensa apontassem que tal deficit não existia na cidade depois da inauguração dos cemitérios de Perus, Vila Nova Cachoeirinha e São Pedro. A mudança na legislação permitiu que, entre 1975 e 1976, ocorressem grandes exumações de indigentes sepultados em Perus nos anos de 1971 e 1972" (SÃO PAULO, 2016, p. 170-171).

Além disso, o trabalho investigativo de diversas Comissões da Verdade comprovaram o que movimentos de familiares e de ex-presos políticos bem como organizações de direitos humanos há tempos denunciavam: a colaboração dos IMLs com os processos de desaparecimento por meio da validação de versões falsas sobre a execução de militantes e da emissão de laudos necroscópicos ou certidões de óbito fraudulentas, com adulteração do nome da vítima, modificação da *causa mortis*, omissões de informações sobre as condições do óbito (sobretudo, em resposta ao quarto quesito do laudo necroscópico, que pergunta: “[a morte] Foi produzida por meio de veneno, fogo, explosivo, asfixia ou tortura, ou por outro meio insidioso ou cruel?"). No seu relatório final, a CNV indica 49 médicos-legistas como autores diretos ou cúmplices de condutas que resultaram em graves violações de direitos humanos (BRASIL, 2014, p. 873 - 931).

Até mesmo os sepultamentos dos corpos de militantes entregues aos familiares eram monitorados pelos órgãos da repressão. A CMV/PSMP relata a presença ostensiva de agentes de Estado durante os velórios e sepultamentos, intimidando parentes e amigos do falecido. O poder incidia claramente nos processos fúnebres. Nos arquivos do DEOPS/SP, os pesquisadores dessa Comissão encontraram documentos que atestam essa prática, tal como este, datado de 1972:

Dando cumprimento a determinação do Senhor Delegado Titular de Ordem Política no sentido de acompanhar o féretro do terrorista Alexandre José Ibsem Veronese [sic] que se encontrava no Instituto Médico Legal, para o cemitério da Paz, no Bairro do Ferreira, Vila Sônia, temos a informar o seguinte:

Nos deslocamos ao Instituto Médico Legal por volta das 7,30 horas, e, no velório oficial deste referido instituto encontravam-se velando o corpo do referido terrorista, mais de 50 pessoas.

O cortejo fúnebre, saiu do velório às 8,10 horas, compondo-se de 12 veículos e umas 40 pessoas mais ou menos.

Chegamos ao cemitério às 8,50 horas quando se deu o sepultamento, o mesmo foi feito na Quadra 68, sepultura 28 conforme cartão anexo fornecido pela administração do mesmo.

Não sendo constatado por nós qualquer irregularidade digna de nota. Não houve o comparecimento de repórteres e nem mesmo o caixão foi aberto durante o período de nossa permanência no velório e no sepultamento (Documento da Delegacia Especializada de Ordem Política, 01/03/1972, investigações no 069 apud SÃO PAULO, 2016, p. 147).

Por isso, é importante insistir que os desaparecimentos ocorridos na e pela ditadura brasileira dependeram da articulação direta ou indireta de rotinas burocráticas, normativas, trânsitos judiciais, instituições diversas (destacamentos policiais, quartéis, cemitérios, hospitais, institutos médico-legais etc), gestão de fluxos cadavéricos e dos papéis gerados em cada uma das suas etapas, produzindo formas de vida melancolizadas e *dessubjetivações* encarnadas em corpos desconhecidos, como veremos no próximo capítulo.

A existência de uma rede de práticas, discursos e atores responsáveis pelo desaparecimento é atestada pelo testemunho dos sobreviventes. A militante da ALN Iara Xavier, irmã de Alex e Iuri Xavier, e ex-companheira de Arnaldo Rocha Cardoso, todos os três executados pela repressão, é precisa quanto a articulação entre os órgãos em depoimento prestado à Comissão da Verdade da Assembleia Legislativa de São Paulo “Rubens Paiva”:

Então nós vemos que a operação que eles tinham era do DOI, operação, busca, captura, morte; passava pela convivência do IML; passava, pra mim, pela convivência do cartório, do 20o Cartório aqui do Jardim América, onde mais de 90% dos atestados de óbito, sejam falsos, sejam os verdadeiros, foram lavrados; passavam pela convivência dos médicos legistas, adulterando os laudos de necropsia, aos declarantes de óbito, e chegavam na Justiça, na máquina perfeita e montada para esconder crimes (BRASIL, 2014, 507).

Como temos insistido desde o início deste capítulo, a montagem do que chamamos dispositivo de desaparecimento na ditadura brasileira resultou do acoplamento entre a tecnologia do desaparecimento, desenvolvido principalmente nas guerras coloniais francesas, com o desaparecimento administrativo (HATTORI et al., 2016), que, desde antes do golpe de 1964, estava em funcionamento, produzindo corpos anônimos e sepultando nas valas coletivas, não raramente clandestinas, os desconhecidos da sociedade. O regime ditatorial no Brasil incorporou e sistematizou essas rotinas burocráticas geradoras de desaparecimento, incluindo-as na estrutura responsável por coordenar a gestão da segurança e da repressão política. Tratava-se de uma saída perfeita, uma vez que conferia aos atos de exceção a aparência requerida de oficialidade e normalidade decorrente da emissão de documentos, da realização de perícias sob a chancela da Polícia Civil e do sepultamento em áreas específicas nos cemitérios.

Vimos que a ditadura também usou de outras técnicas de desaparecimento, que prescindiam da mediação das rotinas burocráticas, tais como a incineração dos corpos ou o lançamento dos cadáveres descaracterizados em rios e mares. Todavia, apesar das diversas formas de fazer desaparecer, alguns elementos são comuns entre elas: o poder intervém sobre os corpos produzindo, de um lado, cadáveres desconhecidos, não-identificados, e, de outro, tornando a si mesmo anônimo, invisível, desindividualizado. Mas, a gestão dos mortos que serão reconhecidos ou não avança um passo adiante: lembremos da maneira como o Deops/SP, por exemplo, incumbia-se de monitorar as cerimônias públicas do luto para se certificar que nenhum risco à segurança se produziria ou da colaboração de médicos-legistas e tabeliões para que os nomes verdadeiros dos executados fossem substituídos por outros, de forma que eles dificilmente poderiam ser rememorados. Gestão dos corpos, mas também gestão do sofrimento, do luto e da melancolia.

Finalmente, após essas considerações, podemos concluir insistindo no que dissemos no início: o desaparecimento no Brasil constituiu um verdadeiro dispositivo de governo da morte. Isso porque, em primeiro lugar, os dispositivos de desaparecimento são uma multiplicidade de elementos discursivos e não discursivos, tais como: rotinas funerárias, órgãos policiais e militares (Doi-CODIs, DEOPS, quartéis etc), instituições judiciais, leis e regulamentações, discursos oficiais, procedimentos periciais, documentos oficiais (laudos necroscópicos, atestados de óbito, guias etc), instituições (cemitérios, IMLs), espaços clandestinos, conhecimentos técnicos (lembremos como Paulo Malhães testemunhou a necessidade de realizar estudos sobre as condições em que corpos boiavam) etc. Segundamente, a relação entre esses elementos varia no tempo e no espaço, tanto que aos processos de desaparecimento administrativo existentes no Brasil vieram se juntar posteriormente as técnicas e os conhecimentos aprendidos dos franceses, que, por sua vez, as desenvolveram nas guerras contrarrevolucionárias da Indochina e da Argélia sistematizando procedimentos praticados pelos próprios guerrilheiros. Além disso, o discurso oficial serviu para ocultar essas práticas, sonegando informações, adulterando dados ou, quando a situação tornou-se incontornável, elaborando teorias sobre excepcionalidade dos excessos cometidos por alguns insubordinados. Quanto ao último aspecto que encontramos nos dispositivos foucaultianos, a saber, seu papel estratégico, não resta dúvida de que o dispositivo de desaparecimento procurou responder a urgências diversas nos diferentes contextos em que

aparece. No caso da ditadura brasileira, como vimos anteriormente, tratava-se, por meio dele, de criar uma nova economia do governo da morte, em que ao desaparecimento do morto se associava a desindividualização e o anonimato do poder.

Da análise detalhada do processo histórico que resultou na montagem dos dispositivos desaparecedores na ditadura brasileira podemos extrair alguns elementos capazes de complementar a teoria necropolítica de Mbembe, incluindo nela aspectos não explorados pelo sociólogo camaronês. Fundamentalmente, os dispositivos desaparecedores brasileiros podem ser chamados necropolíticos não apenas porque subjagam a população, produzindo a morte de muitos, mas, também, porque assumem a responsabilidade pela gestão dos cadáveres desses mesmos mortos. Portanto, trata-se de um dispositivo que expõe o caráter propriamente governamental da necropolítica, o que chamamos de negrogovernamentalidade. Em outras palavras, se a governamentalidade estudada por Foucault produz formas de subjetivação a partir da internalização de parâmetros de conduta, de critérios de escolha, de balizas para o exercício da liberdade, tudo isso visando determinar as condições em que a vida pode ser possível, a negrogovernamentalidade, por sua vez, define as condições nas quais a morte é possível e reconhecível, gerindo indiretamente as condutas dos vivos a partir da administração da circulação dos mortos e das formas de "matar o morto", jargão utilizado por funcionários de IML's, cujo sentido a dissertação de Flávia Medeiros (2012) procura explicitar. Segundo a antropóloga, "matar o morto" se refere aos procedimentos técnicos realizados no IML-RJ, onde a autora fez sua pesquisa de campo, que realizam a passagem do cadáver para o morto, isto é, que cobrem de significações múltiplas o evento da morte e inserem o morto na rede de relações sociais por meio da atribuição de uma identidade civil. Assim,

Os procedimentos realizados nessa instituição são feitos a partir de uma série de registros que, a partir do corpo, inscritos em papéis definem quem é o *morto* e como fora a sua morte. Tais registros combinam características policiais, de dimensão cartorial e burocrática; com características médicas e seu domínio sobre o corpo humano; com características Médico- Legais no que concerne aos procedimentos de identificação e ao vínculo do acontecimento morte com algum fato excepcional que explique a *causa mortis*.

Nessa rotina de definição de um corpo sem vida enquanto *morto*, os policiais do IML *matam o morto*. Assim, observando, abrindo, manipulando e interpretando o

corpo, ao construírem os registros públicos, constroem a morte do *morto* e o *matam* institucionalmente.

Como demonstrei se, por um lado está o perito médico-legal se relacionando com os cadáveres e *ouvindo* o que os corpos falam; por outro lado, está o mesmo perito médico-legal, se relacionando com os papéis e *traduzindo* o que os corpos falam. Tanto no *ouvir* os corpos quanto no *traduzi-los*, os peritos contam com o auxílio de técnicos de *cortes* e de *digitação de laudos*, respectivamente. Esses, como mediadores, fazem parte da relação que é estabelecida entre *corpos* e *papéis*. E é a assinatura do perito médico-legal que dá fé pública aos *papéis* dos *corpos* (MEDEIROS, 2012, p. 135).

Da mesma forma que a tradição biopolítica insistirá frequentemente que a vida não é um substrato natural imediatamente acessível aos mecanismos de poder, pois o que entendemos por vida é ao mesmo tempo causa e feito do cruzamento entre poderes e saberes, também a morte deve ser compreendida tanto como o que agencia dispositivos necropolíticos, quanto aquilo que resulta do trabalho que esses efetivam. As mencionadas pesquisas de Ferreira (2009), Hattori et al. (2016) e Medeiros (2012), bem como a análise do funcionamento dos dispositivos desaparecedores, ampliam o que normalmente se entende por *fazer morrer*, na medida em que incluem sob essa máxima a “construção institucional do morto” (MEDEIROS, 2012) e da morte como derivada da intervenção de agentes, procedimentos e instituições variadas. Ao cabo deste capítulo, portanto, esperamos ter desenvolvido o que vimos não passar de mera indicação marginal em uma das aulas de *O nascimento da biopolítica*, na qual Foucault sugere que, ao lado do poder soberano de morte e da mortalidade biopolítica, a governamentalização do poder envolve também a gestão das maneiras de morrer (FOUCAULT, 2004, p. 64).

Há uma população de mortos que existe longe de nossos olhos, nos necrotérios de hospitais e IML's, nas salas de necropsia, nos anatômicos das Faculdades de Saúde, nos cemitérios. Essa população é o objeto de um conjunto de micropoderes negrogovernamentais, que estabelecem nela hierarquias e classificações — pois há mortos mais importantes do que outros —, fluxos — alguns são entregues à família para que essa proceda com seu sepultamento, enquanto outros são direcionados aos anatômicos universitários ou aos cemitérios de massa —, distinções de tratamento — para alguns mortos, os exames periciais

ocorrem com um zelo jamais visto no caso de outros mortos —, registros burocráticos e, o que também passa despercebido por Mbembe, formas de subjetivação dos mortos com consequências significativas para a constituição das subjetividades viventes.

Capítulo 4

Da necropolítica à necrogovernamentalidade: o governo da melancolia

Reconstruamos, brevemente, nosso percurso até aqui. No primeiro capítulo, apresentamos em detalhes o que constitui o ponto de partida e o fio condutor desta pesquisa: o caso da vala clandestina encontrada no Cemitério Dom Bosco, em Perus, na periferia do município de São Paulo. Para nós, trata-se de um caso paradigmático, no sentido que Agamben dá a esse termo, isto é, *um modelo de inteligibilidade* da economia contemporânea de poder. Isso porque ele é um fenômeno histórico específico, ocorrendo em espaço e tempo determinados, e, a um só tempo, funciona como condição de criação e de inteligibilidade de um certo campo de problemas relativos ao poder na contemporaneidade, sobretudo às relações entre o poder e a morte.

O complexo quadro formado pela vala de Perus coloca desafios para a interpretação que procura reduzi-lo aos termos da biopolítica foucaultiana, mostrando os limites dessa teoria para a compreensão das formas pelas quais a morte se converteu em um objeto fundamental da política nos países periféricos, particularmente no Brasil. Aliás, o próprio Foucault havia explicitamente admitido que, desde o final do século XVIII, momento de hegemonização do biopoder, a morte havia se tornado um problema eminentemente privado, perdendo o papel central que desempenhava nas estratégias políticas da soberania. Se essa tese for verdadeira, então como pensar as manifestações políticas da morte na atualidade? E o que dizer das práticas de desaparecimento nas ditaduras latino-americanas, dentre as quais se inscreve a vala clandestina de Perus, resultado da prática coordenada de múltiplos agentes e instituições, como vimos no caso brasileiro? Seria tudo isso um acontecimento excepcional na história da biopolítica?

Guiados por tais questões, empreendemos, no segundo capítulo, uma análise atenta da teoria de Foucault com o objetivo de identificar traços que pudessem dizer algo sobre os modos de existência da morte na modernidade. Vimos, então, que esses são três: a morte soberana a serviço da biopolítica e justificada pelo racismo de Estado; a morte transformada em fenômeno populacional, quantificável e regulável de acordo com parâmetros de normalização: trata-se da *mortalidade*; finalmente, os cursos de 1978 e 1979 admitem, ainda que *en passant*, que a morte não passou incólume aos processos de governamentalização do poder. Ao contrário, desde o liberalismo, o poder procuraria também assumir as formas de morrer. Infelizmente, o filósofo francês não vai além desse apontamento lateral. Por essa

razão, interessou-nos os trabalhos de Esposito e Agamben¹⁰⁹, que procuraram desenvolver a hipótese foucaultiana da reversibilidade entre tanato e biopolítica, sem, contudo, ultrapassarem o umbral do modelo soberano de poder e sua vinculação com o horizonte biopolítico. Depois de apresentar as críticas anti-coloniais à tradição biopolítica europeia, debruçamo-nos sobre a pesquisa do teórico social camaronês Achille Mbembe. Esse autor, reconhecendo os limites do conceito foucaultiano de biopoder face às formas de controle e exploração da morte principalmente nos contextos coloniais e nas periferias do mundo capitalista, realizará uma genealogia colonial do estado de exceção no qual esse tomou formas assumidamente *necropolíticas*. Desde o colonialismo do século XVI até o novo imperialismo do século XXI, fantasiado de combate ao terrorismo após o 11 de setembro americano, Mbembe põe em destaque o surgimento de tecnologias que ao invés de protegerem a vida visavam produzir a morte e criar condições favoráveis para a maximização da mortalidade. Assim, o sociólogo camaronês ultrapassa o modelo tanatopolítico de Agamben, ainda excessivamente centrado na ideia de soberania, ao insistir que o necropoder se realiza por meio por um conjunto de micropoderes disseminados pela sociedade, inclusive dotados de forte interesse econômico, tais como grupos paramilitares, milícias, narcotráfico.

Porém, não obstante os ganhos teóricos para a compreensão da vala clandestina de Perus trazidos pela perspectiva necropolítica de Mbembe, era necessário destacar, em contrapartida, a importância daquele caso paradigmático para a complementação dos fecundos estudos mbembianos. No capítulo anterior, procuramos apresentar a criação de tecnologias de desaparecimento durante a ditadura brasileira, especificamente. Vimos como essas tecnologias reuniam, de um lado, rotinas burocráticas e práticas institucionais já existentes e responsáveis pelo *desaparecimento administrativo* de pessoas, e, de outro, as técnicas de guerra contrarrevolucionária desenvolvidas sobretudo pelos franceses nos conflitos coloniais na Argélia e na Indochina. Esse percurso histórico permitiu-nos concluir que, em todas as formas de desaparecimento perpetradas pelo Estado ditatorial brasileiro, o poder intervém sobre os corpos produzindo, de um lado, cadáveres desconhecidos, e, de outro, tornando a si mesmo anônimo, invisível, desindividualizado. O desaparecimento, portanto, funcionava como um

¹⁰⁹ Vale insistir uma vez mais no que dissemos anteriormente: essa crítica a Agamben, que denuncia a limitação da sua teoria biopolítica ao primado do modelo soberano, se encontra lastro nos primeiros volumes da série *Homo Sacer*, deve ser reconsiderada à luz das pesquisas empreendidas pelo filósofo italiano a partir da publicação de *O poder e a glória*.

dispositivo necropolítico não tanto porque visava a produção da morte em larga escala como meio de incremento da dominação, mas, principalmente, pelo fato de que se ocupava de governar a morte nos seus mais ínfimos detalhes, desde o recolhimento dos corpos, passando pela produção institucional do morto, com seus registros e atestados, até o sepultamento do cadáver. Revelava-se, assim, parte do que temos designado como *necrogovernamentalidade*, isto é, a administração da circulação, dos fluxos, das condições de possibilidade da morte, tal como Foucault havia apenas indicado em *O nascimento da biopolítica* (FOUCAULT, 2004, p. 64) e que permaneceu inexplorada por Mbembe.

Além da gestão dos corpos, como nos mostraram alguns casos mencionados no final do capítulo anterior, a gestão das mortes de forma a fazê-las desaparecer envolvia, ao mesmo tempo, o controle dos funerais, a vigilância sobre velórios e sepultamentos, enfim, a administração do sofrimento, do medo, do luto e da melancolia. Resultava dessas análises a hipótese de que os dispositivos de desaparecimento, tal como funcionaram na ditadura brasileira, não visavam apenas reprimir os opositores políticos da ditadura, mas, ao fazer isso, também produziam novos modos de funcionamento do poder e do governo dos mortos com fortes consequências subjetivas. Assim, uma investigação sobre as tecnologias de desaparecimento no Brasil trouxe à tona outro aspecto da necrogovernamentalidade, também não explorado por Mbembe: os pontos de articulação entre poder da morte e formas de subjetivação. Tais pontos são investigados nas próximas páginas, as quais endereçarão à necropolítica esta questão que resume o problema perseguido por Foucault ao longo das suas investigações sobre a governamentalidade : “quais formas de pessoa, self e identidade são pressupostas por diferentes práticas de governo e que tipos de transformações essas práticas buscam?” (DEAN, 2010, p. 43). Novamente, neste capítulo como nos anteriores, são os dispositivos de desaparecimento que constituirão o paradigma de compreensão de tais processos.

A análise dos efeitos necrogovernamentais expostos pelos dispositivos de desaparecimento se dará em duas partes: na primeira, trata-se de mostrar como tais dispositivos produzem dessubjetivações, no sentido de que, desde o primeiro momento, quando as vidas são neles capturadas, uma série de mecanismos levarão à progressiva perda dos referenciais espaço-temporais, da identidade, dos princípios de organização do comportamento até culminar com a produção do cadáver desconhecido. Na segunda parte,

veremos que os dispositivos necropolíticos, ao gerir os corpos, gere os sujeitos, definindo tanto quais mortes poderão ser pranteadas na sociedade, quanto as que desaparecerão sem deixar qualquer rastro. Mas, a distribuição diferencial do luto tem ainda outra função: induzir entre aqueles que não podem prantear seus mortos a generalização de formas melancólicas de subjetividade, por meio das quais o poder encontra meios mais sutis de dominação.

Primeira parte

1. Disposição final

Como afirmamos no segundo capítulo, os desaparecimentos não foram fenômenos contingentes, casuais, mas constituíram "um elemento do dispositivo organizado no quadro da guerra antissubversiva" (ROBIN, 2008, p. 108), cujo objetivo era ocultar presos, dissimular a execução sumária e, também, submeter a população por meio da gestão do medo e, como veremos, da melancolia.

Os dispositivos de desaparecimento não podem ser compreendidos fora do quadro mais geral das transformações pelas quais passava o poder desde o século XVIII, momento em que, avaliava Foucault em *Vigiar e Punir*, o poder continua a existir mas graças a sua descentralização e progressiva invisibilização. Como dizíamos antes, uma nova economia de poder que está relacionada a novas formas de visibilidade do mesmo. Mas, tais dispositivos levam sua invisibilização às últimas consequências: se os dispositivos disciplinares biopolíticos exibiam-se tanto nas instituições em que operavam, quanto, e sobretudo, nos seus efeitos sobre os corpos, sobre os seus movimentos, ritmos e gestos, os dispositivos desaparecedores, ao contrário, buscarão alcançar uma dupla ausência: deles mesmos e dos seus efeitos.

Por isso, os centros clandestinos de detenção, tortura e extermínio, que podiam ser encontrados em todas as ditaduras latino-americanas, aos quais podemos acrescentar também as sepulturas clandestinas, individuais ou coletivas, existiam "no discurso social da época da ditadura — quando muito — só na forma de um 'espaço em branco', de 'segredo lúgubre' ou de 'buraco negro'" (DÜRR, [s.d.], p. 8).

A invisibilização do poder está associado também à despersonalização dos processos de desaparecimento. No caso do desaparecimento administrativo, vimos que a produção do cadáver não identificado, nos IML de São Paulo e do Rio de Janeiro, dependia tanto da fragmentação das rotinas que compõem a gestão cadavérica, quanto da própria estrutura burocrática dos órgãos, que tornava possível a diluição da responsabilidade ao longo das muitas tarefas que compõem os processos administrativos da morte (FERREIRA, 2009, p. 142). Algo muito semelhante encontra-se nos centros clandestinos de detenção e em espaços pertencentes ao dispositivo desaparecedor, como reconhece Calveiro: “Em suma, o dispositivo dos campos se encarregava de *fracionar, segmentar* seu funcionamento para que ninguém se sentisse responsável” (2013, p. 49), e prossegue:

Tudo assumia a aparência de um procedimento burocrático: informação que é recebida, processada e reciclada; formulários que indicam o que foi realizado; prontuários que registram nomes e números; ordens recebidas e cumpridas; ações autorizadas pelo comando superior; turnos de guarda “24 por 48”; vôos noturnos ordenados por algum superior, sem nome nem sobrenome. Tudo era impessoal, a vítima e o algoz, as ordens verbais, “pacotes” recebidos e entregues, “cargas” lançadas ou enterradas. (CALVEIRO, 2013, p. 49).

À diferença do que se passava nos grandes espetáculos de suplício, nos quais os corpos dos condenados eram marcados, mutilados, mortos pelo corpo do soberano por meio dos algozes, os esforços para anonimizar o poder alcançaram uma das suas formas mais extremas na tentativa de despersonalizar o momento mesmo de execução de certos presos: transformados em coisas, esses poderiam ser lançados como dejetos em rios e oceanos.

Em um entrevista recolhida por Pilar Calveiro, Raúl David Vilariño, à época da ditadura argentina cabo da marinha que atuou na temida Escola de Mecânica da Armada (Esma), confirma a distribuição do trabalho nos dispositivos de desaparecimento:

- Quando vocês entregavam as pessoas à chefia do grupo de tarefas, o que acontecia?
- Bom, isso era parte de *outro grupo*.
- Que outro grupo?
- O Grupo de Tarefas estava dividido em dois subgrupos: aqueles que iam para a rua e os que faziam o chamado *trabalho sujo*.
- E a qual grupo o senhor pertencia?

- Eu? Ao grupo que ia para a rua [...]. Nós só levávamos o indivíduo para a Esma [...]. Sempre esperei que atirassem em mim antes de eu atirar [...]. Eu, de minha parte, entendo como assassino aquele que mata a sangue frio. Eu, graças a Deus, nunca fiz isso [...] nós, os sugadores, detínhamos o cara e o entregávamos. E perdíamos o contato com o cara [...] a gente deixava ele ali. A parte mais perigosa para o detido começava ali...eu nunca torturaria. Porque isso era função de outras pessoas [...] Não está dentro de mim torturar. Não sinto isso (CALVEIRO, 2013, p. 50-51, grifos da autora).

O cabo se referia à especialização das funções, à mecanização dos movimentos, à fragmentação do trabalho nos campos argentinos, que, ao fim e ao cabo, relegava a um setor específico de funcionários do Estado a incumbência de torturar, matar e fazer desaparecer, procedimentos que o entrevistado resume na mais ou menos inócua fórmula: trabalho sujo¹¹⁰. Essa mistura entre forma burocrática e indústria de massa era bem uma composição eichmanniana com as quais as ditaduras latino-americanas souberam invisibilizar.

Daí a dificuldade admitida por muitos pesquisadores da área que têm a sensação de escrever sobre um fenômeno que não para de se furtar a todo esforço de compreensão. Com os desaparecidos, desapareceram também grande parte dos arquivos, discursos, espaços, registros etc que pudessem tirar do “buraco negro” as práticas de desaparecimento durante as ditaduras latino-americanas. Nosso trabalho de garimpagem bibliográfica nos permitiu encontrar um conjunto de entrevistas dadas pelo ditador argentino, o general Jorge Videla, ao jornalista Ceferino Reato (2012), durante o tempo em que o militar passou encarcerado após ser condenado à prisão perpétua por um tribunal argentino. As declarações do velho general, responsável pelo desaparecimento de mais de 30.000 pessoas, segundo dados de organizações humanitárias, são um dos raros documentos nos quais um ditador fornece declarações sobre as práticas de desaparecimento ocorridas sob seu comando. A partir da análise desse material, foi-nos possível avançar na investigação sobre os efeitos subjetivos dos dispositivos desaparecedores, em particular, e da necrogovernamentalidade, de modo geral.

Antes de continuar nossa argumentação, no entanto, vale nos anteciparmos a uma possível objeção de caráter metodológico a respeito da referência ao discurso do general Videla em uma tese cujo ponto de partida e, de certo modo, o centro da análise teórica que ela

¹¹⁰ Deixamos como sugestão para uma pesquisa futura desenvolver, neste ponto, as análises de Paulo Arantes sobre as relações entre o trabalho sujo nos espaços de exceção, o zelo e as transformações neoliberais no mundo do trabalho, que se encontram em ARANTES, Paulo. Salle boulot. In: _____. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014. (Estado de Sítio).

procura realizar sobre os dispositivos desaparecedores é dado pelo desaparecimento praticado pela e na ditadura brasileira.

Provocados por essa objeção, talvez seja o caso de dizer que nossa pesquisa está menos preocupada com as particularidades existentes e não desprezíveis em cada uma das ditaduras latino-americanas, do que com as redes de continuidade que o dispositivo desaparecedor desenrola entre elas. Talvez não seja exagerado dizer que esse dispositivo funcionou em larga medida de maneira semelhante em tais ditaduras, envolvendo diversas instituições e órgãos oficiais, produzindo formas de gestão dos mortos e das subjetividades. Disso encontramos respaldo também nas pesquisas históricas que revelam que tanto a Argentina, quanto o Brasil, sem contar os outros países da América Latina, herdaram dos mesmos professores franceses as técnicas de desaparecimento forçado, tal como amplamente documentado pelo citado livro de Robin (2008) e assumida por militares brasileiros e argentinos (REATO, 2012, p. 71-93). Assim, para além do que entre essas ditaduras possa haver de específico, este capítulo considera que seja possível avaliá-las conjuntamente a partir dos efeitos subjetivantes do desaparecimento enquanto dispositivo de governo. Para melhor analisar tais efeitos, recorreremos então às elaborações do ditador Videla.

O título do referido livro de Reato é *Disposición final* ou *disposição final*. O termo foi tomado de empréstimo dos militares argentinos, que parecem tê-lo escolhido inspirados pelo seu congênere nazista, tanto que o próprio Videla sente a necessidade de distingui-los para destacar o sentido da expressão portenha:

Essa frase “Solução Final” nunca se usou. “Disposição Final” foi uma frase mais utilizada; são duas palavras muito militares e significam tirar de serviço uma coisa por ser inservível. Quando, por exemplo, se falava de uma roupa que já não se usa ou não serve porque está gasta, passa à Disposição Final. Já não tem vida útil (VIDELA apud REATO, 2012, p. 54, grifos nossos).

Apesar do esforço de Videla para recobrir a expressão “disposição final” da banalidade com que é utilizada nos quartéis, ela, porém, desvela um outro sentido dos dispositivos desaparecedores: as vidas neles capturadas se convertem em coisas inservíveis, inutilizáveis e, por isso, descartáveis. No limite, não são mais vidas, mas, nas palavras de Videla, uma *entelequia* (VIDELA apud REATO, 2012, p. 57), isto é, uma coisa irreal, não existente na

realidade¹¹¹. Isso fica patente nesta declaração do mesmo militar: “enquanto estiverem desaparecidos não podem receber nenhum tratamento especial, [ele, o desaparecido] é uma incógnita, é um desaparecido, *não possui identidade, não está nem morto nem vivo*, está desaparecido” (VIDELA apud PADRÓS, 2007, p. 117, grifos nossos).

Estranha condição existencial do desaparecido: nem morto, nem vivo. Os dispositivos desaparecedores produziram, portanto, algo a respeito do qual não era possível decidir nem sobre a vida, nem sobre a morte: um espectro. Em outras palavras, segundo Videla, a única inscrição social possível do desaparecido é na forma de um sujeito espectral, fantasmagórico. Enquanto o desaparecido não retorna a sua família, seja vivo, seja morto, ele continua a existir como uma entelexia. O estatuto indecível do desaparecido corresponde ao estatuto indecível dos próprios dispositivos de desaparecimento, na medida em que, se por um lado, como temos sustentado desde o início da tese, eles se inscrevem no que Mbembe chama de necropolítica, por outro lado, o processo de desaparecimento envolve mecanismos biopolíticos que transformam certas existências em *vidas desaparecidas*.

Por isso, para continuarmos nossa análises será preciso cindir artificialmente os dispositivos de desaparecimento em dois momentos: o de produção da vida nua e, portanto matável, e o de apropriação do corpo morto do desaparecido como objeto de governo. Ao longo desse processo, o que pretendemos mostrar é constituição desse espectro, que continuará existindo como tal na sociedade.

2. Os dispositivos desaparecedores como dispositivos biopolíticos

Como dizia Videla, os dispositivos desaparecedores são máquinas produtoras de seres irreais, espectrais, inexistentes. Essa produção, porém, não ocorre imediatamente. Ela se dá ao longo de um processo, que começava com o sequestro da vítima ou com a ação de “sugar” os “pacotes” (CALVEIRO, 2013, p. 45-46), no jargão dos militares argentinos em que já fica patente a coisificação do preso que culminará com a sua disposição final. Os “pacotes” chegavam ao local em que ficariam presos já espancados. Tinha-se início, então, as primeiras sessões de tortura. Encapuzados, privados do contato com mundo exterior, despossuídos dos seus nomes, que eram substituídos por números, os “pacotes” sofriam os primeiros efeitos do

¹¹¹ Conforme definição do dicionário <http://www.wordreference.com/definicion/entelequia>. Último acesso em 26 de outubro de 2017.

dispositivo desaparecedor: a profunda alteração das estruturas de percepção espaço-temporais dos prisioneiros:

O isolamento ia acompanhado pela perda do sentido do tempo e do espaço. Para os/as sequestrados/as o espaço e o tempo permaneciam totalmente amorfos e sem conteúdo. O espaço em que viviam era, ao mesmo tempo, infinitamente pequeno e infinitamente grande: não existe uma diferença entre as sensações de estar enterrado vivo e — para usar as palavras de Enrique Mario Fukman — de estar lançado só no universo. Ainda que para os/as sequestrados/as o espaço era infinito, seu tempo era vazio: como no isolamento total cada momento se assemelha ao outro, tampouco havia uma diferença entre o momento e a eternidade. Os/as sequestrados/as eram privados dessa estruturação universal do espaço-tempo que serve de marco para qualquer convivência social (DÜRR, [s.d.] , p. 44).

Essa condição fica explícita no testemunho do mesmo Enrique Fukman: “Está você e seu capuz, os 60 segundos, os 60 minutos, as 24 horas do dia, os 7 dias da semana, os 30 dias do mês, os 365 dias do ano” (FUKMAN apud DÜRR, [s.d.], p. 41).

Simultaneamente, esses dispositivos operavam visando à dissolução das expectativas lógicas que guiam a ação; em outras palavras, fazia-se de uma *outra lógica* a forma mesma de organização do cotidiano do desaparecido. Ninguém sabia se e quando morreria, em quem podia ou não confiar, qual seria o comportamento punido e qual seria o recompensado. Ao mesmo tempo que se interessavam pela saúde de alguns presos, trazendo-lhes curativos e comidas, também diziam que iriam matá-los; se, num momento, realizavam partos medicamente cuidados, com anestesia, atenção à higiene e até enxoval completo, alguns instantes depois executavam a mãe e entregavam os filhos a um orfanato, à doação ou, eventualmente, à família (CALVEIRO, 2013, p. 83-84) . Tudo isso era manifestação de “uma racionalidade que incorpora a esquizofrenia como parte substancial” (CALVEIRO, 2013, p. 82). Porém, se ainda é possível dizer racionalidade, é porque

não faltava lógica ao procedimento, mas ao mesmo tempo ele parecia incompreensível; tinha outra lógica, que o sequestrado não podia compreender. A existência de lógicas incompreensíveis, por um lado, e a ruptura e a esquizofrenia dentro da lógica concentracionária, por outro, desconcertavam os prisioneiros e aumentavam a sensação de loucura (CALVEIRO, 2013, p. 82).

Prejudicando as formas de organização espaço-temporal e lógica dos prisioneiros, o dispositivo desaparecedor incidia, ao mesmo tempo, nos seus corpos por meio da tortura. Como vimos no terceiro capítulo, a tortura era utilizada como uma técnica de extração e produção da verdade, da informação operacionalmente valiosa, sem a qual não seria possível ganhar a guerra contra a revolução. Após se obter o que se buscava no prisioneiro, esvaziando-o do conteúdo informacional que interessava aos seus algozes, ele deixava de ser útil, tornava-se *inservível*, restando-lhe ou o descarte, isto é, a execução e o desaparecimento do corpo, ou, muito eventualmente, a libertação.

Tudo isso que acabamos de ver justifica a afirmação de que, se há diferenças entre os campos nazistas e os dispositivos de desaparecimento mobilizados pelas guerras contrarrevolucionárias, particularmente no Brasil, ambos partilham de uma mesma estrutura político-jurídica: trata-se do estado de exceção, no qual impera o arbítrio soberano. Isso porque a distinção entre força e lei, que, conforme vimos no segundo capítulo, estava na raiz da radical experiência de anomia nos *lager*, com a consequente liberação do poder místico da decisão soberana, fazia-se presente nos dispositivos de desaparecimento. Tudo isso se torna explícito nos relatos que Calveiro recolhe de seus companheiros, nos quais a dimensão divina, messiânica dos algozes vem a primeiro plano:

Na Brigada de Investigações de San Justo, ao mesmo tempo que espancavam Norberto Liwsky, seus sequestradores lhe diziam: “nós somos tudo para você. a justiça somos nós. *Nós somos Deus*”. Jorge Reyes também relata que “quando as vítimas imploravam por Deus, os guardas repetiam com um messianismo irracional: *aqui Deus somos nós*”. Graciela Geuna faz referência a um guarda que encontrou uma lâmina de barbear que ela tinha guardado para se suicidar e que lhe disse: “Aqui dentro ninguém é dono da própria vida, nem da própria morte. Você não poderá morrer porque quer. *Você vai viver o tempo que quisermos. Aqui dentro somos Deus*” (CALVEIRO, 2013, p. 61).

E, então, conclui a autora:

A morte é administrada à vontade, exibindo uma arbitrariedade intencional. De fato, a morte alcança vítimas casuais, crianças, familiares dos perseguidos, possíveis testemunhas. É nessa arbitrariedade que o poder se afirma como absoluto e inapelável. Tal arbitrariedade não é irracional: sua racionalidade reside na validação do caráter inapelável e arbitrário do poder (CALVEIRO, 2013, p. 62).

Ao final desse processo, a vida capturada no dispositivo de desaparecimento se converte numa existência suspensa entre a vida e a morte. Por isso, Calveiro concebe a ação dos centros clandestinos de prisão e tortura como um conjunto de “mecanismos de desumanização e despersonalização”: “Os capuzes que ocultavam os rostos, os números que negavam os nomes, a aglomeração e o depósito das pessoas como se fossem cargas foram formas de escamotear a humanidade do preso” (CALVEIRO, 2013, p. 98). Desde o primeiro momento, o processo de desaparecimento implicava o

(...) desaparecimento da identidade, cujo ponto final seriam os NN (...). Os números substituíam os nomes e sobrenomes, pessoas vivas que já tinham desaparecido do mundo dos vivos e agora desaparecem de dentro de si mesmas, num processo de “esvaziamento” que pretendia não deixar a menor pista. Corpos sem identidade, mortos sem cadáver nem nome: desaparecidos (CALVEIRO, 2013, p. 56).

3. A fábrica de mortos-vivos

Por que fazer com que existências fiquem em suspenso entre a vida e a morte? O que se esconde sob essa produção de mortos que estão vivos ou de vivos que jazem mortos? Esse é o paradoxo que Calveiro cruamente expõe no seu testemunho: “De fato, a vida sem ver nem ouvir, a vida sem se mover, a vida sem os afetos e em meio à dor é quase como a morte e, no entanto, o homem está vivo; é a morte antes da morte; é *a vida entre a morte*. Outra sobreposição enlouquecida, a dos ‘mortos que caminham’” (CALVEIRO, 2013, p. 87).

“Mortos que caminham”: era exatamente com essa expressão que, nos campos nazistas, designavam o *Muçulmano*. Agamben dedica a esse grupo particular de prisioneiros um capítulo de *O que resta de Auschwitz*, no qual podemos ler o seguinte testemunho de A. Carpi:

Lembro que, enquanto descíamos as escadas que conduziam ao banheiro, fizeram descer conosco um grupo de Muselmann, como haveríamos de chamá-los depois, que eram os homens-múmia, os mortos-vivos; e os fizeram descer conosco unicamente para que os víssemos, como se dissessem: vocês ficarão iguais (CARPI apud AGAMBEN, 2008, p.49, grifos nossos).

Diante desses mortos-vivos, Agamben, em consonância com ideias que já foram apresentadas no primeiro volume de *Homo Sacer*, indica sutilmente os limites da teoria biopolítica foucaultiana. Como vimos em outro momento, para Foucault, nos Estados totalitários do século XX, particularmente no nazismo, a tanatopolítica se instala na biopolítica por meio do racismo de Estado, que justifica o poder de fazer morrer sobre as exigências de preservação da vida da população contra as ameaças biológicas que outra raça lhe infunde. O racismo permite, então, operar cortes ou cesuras no *continuum* biológico de um povo¹¹², distinguindo no seu interior faixas de população biologicamente perigosas contra as quais é "preciso defender a sociedade". De acordo com Agamben, é precisamente no experimento dos campos nazistas que essas divisões criadas pela biopolítica encontram um limite, a partir do qual a ideia de raça deixa de operar: trata-se do *muçulmano*, do morto-vivo, cujo estatuto particular faz dele uma entidade indecível entre a vida e a morte, após a qual “há somente a câmara de gás” (AGAMBEN, 2008, p. 90):

As cesuras biopolíticas são, pois, essencialmente móveis e isolam, de cada vez, no continuum da vida, uma zona ulterior, que corresponde a um processo de *Entwürdigung* [aviltamento] e de degradação cada vez mais acentuado. Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*umgesiedelt*, *ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o muçulmano. No ponto em que o *Häftling* se torna muçulmano, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras (AGAMBEN, 2008, p. 90, grifos nossos).

Por isso, o muçulmano é, para Agamben, uma *substância biopolítica absoluta*, a última zona isolável no *continuum* biológico, o ponto-limite da biopolítica na qual a vida nua ou, para usarmos um termo mais recorrente em *O que resta de Auschwitz*, o não-humano encontra-se absolutamente cindido da vida política, do humano: "Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e

¹¹² Para Agamben, “A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquela entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de controlar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem" (AGAMBEN, 2008, p. 60).

A vida do muçulmano existe, assim, para além da vida humana, permanecendo, todavia, vida ou, mais precisamente, *sobrevida*. Na pesquisas fisiológicas que Xavier Bichat conduziu no século XVIII, Agamben encontra a antecipação teórica do que se torna prática constante na biopolítica contemporânea posterior ao nazismo: em suas *Recherchers physiologiques sur la vie et sur la mort*, o médico francês, não sem um certo espanto, constata a permanência da *vida orgânica ou vegetativa*, caracterizada pelas funções de nutrição e excreção, e distinta dos seres inorgânicos porque manifesta um princípio de organização, mesmo após a extinção da *vida animal ou de relação*, a qual Bichat atribui as funções sensório-motriz e intelectual.

Mas por que, quando nós cessamos de existir no exterior, ainda existimos no interior, já que os sentidos ou a locomoção, etc., estão destinados, sobretudo, a nos colocar em relação com os corpos que devem nos nutrir? Por que essas funções se enfraquecem em uma desproporção maior do que as internas? Por que não há uma relação exata entre sua cessação? (BICHAT apud PICHOT, 1993, p. 542).

Bichat admite não saber responder essas perguntas. Todavia, o estudo dos efeitos de diferentes tipos de mortes sobre as funções fisiológicas mostram-no que o morrer é o processo inverso do nascer, pois, enquanto nesse a vida vegetal pré-existe ao aparecimento progressivo da vida de relação, no falecimento a vida animal aos poucos se extingue, subsistindo ainda por um tempo — que, no caso das mortes violentas, é mais rápido — a vida orgânica, como atestam o crescimento de cabelos e de unhas nos cadáveres. Em uma belíssima passagem, também citada por Agamben, o fisiologista francês descreve o lento declínio das funções da vida animal na morte natural, concluindo:

É fácil ver após isso que acabamos de dizer que as funções externas se extinguem pouco a pouco no velho; que a vida animal já cessou quase inteiramente enquanto a orgânica está ainda em atividade. Sob essa relação, o estado do animal que a morte natural vai anular se aproxima daquele em que ele se encontrava no seio materno, e mesmo daquele do vegetal, que vive somente no interior, e para quem toda a natureza é silêncio (BICHAT apud PICHOT, 1993, p. 544).

Essas considerações de Bichat interessam a Agamben na medida em que elas prenunciam o que se tornará realidade com as tecnologias biopolíticas contemporâneas: a cisão radical entre a vida de relação e a vida vegetativa ou, em termos agambentianos, entre *biós* e *zôe*, e, o que é pior, a existência indefinida dessa última, como acontece no caso do além-comatoso ou do *néo-mort*, que mencionamos no capítulo segundo. Nem *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver* como uma existência vegetativa, essa é, de acordo com o filósofo italiano, a nova divisa da biopolítica contemporânea:

À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bios*, o não-homem e o homem: a sobrevivência (AGAMBEN, 2008, p. 156).

Contudo, essas considerações essenciais de *O que resta de Auschwitz*, profundamente impregnadas pelo vocabulário biológico de Bichat, devem ser lidas com uma ressalva importante, sem a qual se arrisca a perder aquilo mesmo que, por meio delas, se pretendia explicar: o *modus operandi* da biopolítica contemporânea. A importação do léxico bichatiano por Agamben não significa a apropriação do seu vitalismo romântico, carregado de uma compreensão de vida entendida como natureza substancial, polo positivo doador de sentido, o que se torna patente neste aforismo clássico de Bichat: “a vida é o conjunto das funções que resistem à morte”. Para Agamben, e já nos referimos a isso no segundo capítulo, não se trata de afirmar a substancialidade da vida, pois a vida nua, a vida não-humana é resultado de operações de cisão, de mecanismos de separação que atuam no interior do homem. Lembremos, por exemplo, como em *Estado de exceção*, Agamben afirma:

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. *A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que pré-existe a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino* (AGAMBEN, 2004, p. 132, grifos nossos).

A distinção entre o humano e o não-humano ou entre a vida política e a vida nua, aí incluída a vida indigna de ser vivida, a sobrevida ou o morto-vivo, não é uma questão meramente científica ou filosófica, mas, como viemos insistindo desde o segundo capítulo, “uma operação metafísico-política fundamental” (AGAMBEN, 2017, p. 39-40), que só pode se dar na zona de anomia criada pela exceção soberana.

Entende-se, assim, porque Agamben recorrerá ao projeto hitleriano de criar no centro da Europa um *volkloser Raum*, isto é, um espaço sem povo, para determinar o local ocupado pelo muçulmano na biopolítica contemporânea. Enquanto vida separada da sua forma, das suas qualidades, o muçulmano habita uma região absolutamente isolada da vida política, do povo. Porém, é exatamente por criar um *locus* vazio de povo que o muçulmano coloca em movimento a “máquina biopolítica” (AGAMBEN, 2008, 91) do campo: a existência de um ponto-limite da biopolítica, torna possível e dá sentido aos limiares móveis que segmentam *bios* criando no seu interior diferentes variações de *zoé*: os cidadãos de ascendência não-ariana, o judeu, o deportado e, finalmente, o muçulmano.

O esfacelamento dos parâmetros espaço-temporais dos “pacotes”, o colapso das suas balizas comportamentais face à irracionalidade convertida em norma de funcionamento do campo, as constantes torturas e humilhações, o isolamento... todos esses processos colocados em movimento pela máquina biopolítica ditatorial tinham como efeito a produção do morto-vivo, do cadáver ambulante, de sobreviventes cuja vida não é digna de ser vivida, e cuja morte não pode ser considerada como tal.

4. NN: o desaparecimento como dispositivo necropolítico

Contudo, os dispositivos de desaparecimento não interrompem sua atividade com a produção do morto-vivo, resíduo do processo de dessubjetivação das vidas por eles

capturadas. Como atesta o caso da vala de Perus e tudo o que abordamos anteriormente, esses dispositivos são capazes de ir ainda mais longe, fazendo desaparecer os próprios mortos. Para isso, eles precisarão estender até os cadáveres os mecanismos de dessubjetivação,

Lembremos que, em uma citação anterior, Calveiro (CALVEIRO, 2013, p. 56) dizia que o ponto final do processo de desaparecimento da identidade são os NN. Mas, quem são eles? A sigla NN¹¹³, abreviação da expressão latina *Nomen nescio*: "desconheço o nome", é utilizada para *identificar* corpos não reclamados e desconhecidos. Assim, seguindo Calveiro, o destino culminante para o qual apontava o dispositivo de desaparecimento era a produção do cadáver desconhecido, tal como as rotinas burocráticas existentes nos IML's do Rio de Janeiro e de São Paulo já faziam há tempos.

As pesquisas de Medeiros (2012) no IML-RJ expunham os procedimentos dos quais resultava a “constituição institucional do morto”. Com isso, a antropóloga insistia que o morto é o efeito de uma série de práticas, discursos, agentes e organismos, que lhe conferem uma identidade civil e, assim, determinam simbolicamente suas formas de inscrição social. Mas Ferreira (2009) já havia mostrado como essas instituições podiam também constituir mortos desconhecidos, cuja identidade atribuída a eles era a de não-identificados. Nesses casos, “matar os mortos” significa inseri-los na circulação social como incógnitas, pois, mais do que cobrir o corpo com significações múltiplas que permitiriam seu reconhecimento no mundo dos vivos como alguém determinado, pertencente a uma família ou comunidade, tais processos de classificação como não-identificados, como os mobilizados pelos dispositivos desaparecedores na ditadura brasileira, expropriam o cadáver de tudo quanto possa lhe conferir uma subjetividade, convertendo-o em um mero corpo dessubjetivado. Não seria, portanto, equivocado dizer que esses mortos desconhecidos nunca morrem; seus despojos permanecem indefinidamente aguardando uma identificação que talvez jamais acontecerá, como testemunham os milhares de cadáveres exumados da vala clandestina de Perus.

Nesse sentido, talvez seja necessário insistir que entre o NN e o preso-desaparecido há uma limiar que o dispositivo desaparecedor estabelece e ultrapassa: enquanto nesse último

¹¹³ “As iniciais 'NN' designam as tumbas dos desconhecidos ou daqueles enterrados em fossas comuns. Provem da expressão latina *nomen nescio* (literalmente 'desconheço o nome'), embora, por erro de tradução, e não de semântica, se interpreta como 'Ningún Nombre' [em espanhol] ou, em inglês, como 'No Name'. Nos anos oitenta, na Argentina, aparecerão numerosos esqueletos em cemitérios públicos que logo foram identificados como de pessoas detidas-desaparecidas. Esses corpos estavam em sepulturas NN. No Uruguai se está buscando por eles agora...” (GATTI, 2008, p. 49, n. 21).

resta ainda uma vida, mesmo que nua, passível de ser identificada enquanto tal, no cadáver desconhecido ocorre “a separação das palavras e das coisas, do corpo e do nome. Por detrás dele não sobra nada dessa relação, um corpo sem nome, um nome sem corpo” (GATTI, 2018, p. 51).

Se os dispositivos desaparecedores das ditaduras latino-americanas criaram tecnologias capazes de realizar tal processo de forma concentrada e em alta velocidade, afinal de contas, os centros clandestinos ou oficiais em poucas dias, quando não em algumas horas, faziam o preso desaparecer, não podemos nos esquecer, no entanto, que a produção de sujeitos desconhecidos já existia de maneira difusa e abrangente na sociedade brasileira, para ficarmos restritos apenas ao nosso caso. Nesse sentido, é essencial retomarmos a conclusão de Ferreira, segundo a qual os cadáveres desconhecidos “eram, também, corpos situados num lugar social de pessoas *qualsquer* porque envoltas numa existência registrada como imprecisa, anônima, solitária e constituída de escassez e ausência: ausência de nome próprio e ausência de laço” (FERREIRA, 2009, p. 166). Por isso,

Haveria, na realidade, “indivíduos desconhecidos”, de cujos cadáveres poder-se-ia tomar as impressões digitais para fins de controle, mas que mesmo esta medida não os tiraria desta condição: eles seriam, por natureza, *homens desconhecidos*, e seus cadáveres seriam “cadáveres de indivíduos desconhecidos”. (...) **dever-se-ia reconhecer neles algo preexistente que os fariam, orgânica e ontologicamente, *homens desconhecidos*** (FERREIRA, 2009, p. 52, negritos nossos).

Extrapolaria o âmbito desta pesquisa a imprescindível análise das condições de produção desses homens desconhecidos. No entanto, a partir do que diz Ferreira (2009), torna-se mais claro sustentar que o cadáver desconhecido é um efeito propriamente necropolítico, isto é, resultante da captura pelos dispositivos necropolíticos daqueles cujas vidas foram transformadas em *vidas indignas de serem vividas*.

Se a filosofia agambentiana foi precisa ao insistir que os limiares entre bio e tanatopolítica são indiscerníveis na contemporaneidade, que a linha divisória entre a vida e a morte não é mais fixa, mas, ao contrário, é “uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, o cientista, com o perito, com o sacerdote” (AGAMBEN, 2002, p. 128, grifos nossos), resta, porém, um ponto cinzento sobre

o qual o filósofo italiano lançou pouca luz: o que acontece com o *homo sacer*, com a *vida nua*, resultado das cisões operadas pela máquina biopolítica, após a sua *morte*? O que existe depois de atravessado o estágio em que nos deparamos com a forma mais extrema de uma vida que *sobrevive*, representada nos *lager* nazistas pelo *muçulmano* e nos dispositivos desaparecedores pela vida desaparecida?

Pretendemos sugerir que, ultrapassado o limiar da biopolítica, encontramos a *morte nua*. Essa é a morte do NN, do cadáver desconhecido, do corpo não-identificado, no qual foram transpostas a vida de relação, a vida vegetativa, a *sobrevivência*, resultando em um estado puramente inorgânico, no qual a morte nem mesmo pode ser assim chamada. Torna-se, assim, mais compreensível esta observação de Agamben, da qual ele próprio não extrai todas as consequências para a sua teoria biopolítica, a respeito da forma de administração da morte dos muçulmanos nos campos nazistas:

Como sempre, é Levi quem encontra a fórmula mais justa e, ao mesmo tempo, mais terrível: “hesita-se — escreve ele — em chamar de morte a sua morte”. Mais justa, porque o que define os muçulmanos não é tanto que sua vida já não seja vida (essa espécie de degradação é válida, em certo sentido, para todos os habitantes do campo, e não constitui uma experiência totalmente nova), quanto, sobretudo, que a sua morte já não seja morte. O fato de que a morte de um ser humano já não possa ser chamada de morte (não simplesmente que não tenha importância — isso já havia acontecido —, mas que precisamente já não possa ser chamada com aquele nome) — é o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo. Significa, porém — e por isso a frase de Levi é terrível —, que as SS tinham razão em chamar de *Figuren* [figuras] os cadáveres. Onde a morte não pode ser chamada morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados cadáveres (AGAMBEN, 2008, p. 77).

Cadáveres de *muçulmanos* que viram figuras, bonecos; cadáveres de desaparecidos que são comparados a *coisas* inúteis, inservíveis, pois, nos dispositivos de desaparecimento, “em geral não se fala de pessoas, gente, homens, mas de *cargas*, *pacotes*, quando muito de subversivos, que são lançados, vão para o céu, quebram” (CALVEIRO, 2013, p. 51, grifos nossos). O general argentino Ramón Camps dizia: “não desapareceram pessoas, e sim subversivos” (CAMPS apud CALVEIRO, 2013, p. 48). Ora, enquanto cargas, pacotes, os presos só interessavam por aquilo que continham, a saber, as informações sobre a sua organização, sobre as missões que cumpririam e a estrutura de comando a qual respondiam.

Cabiam às técnicas de tortura e às demais ações violentas esvaziar essas embalagens, tornando-as *coisas desprovidas de utilidade* e que, por isso, podiam desaparecer.

Assim, a análise dos efeitos dos dispositivos de desaparecimento, possibilitada, neste capítulo, pelas declarações de Videla, revela um aspecto essencial da necropolítica: a produção dos cadáveres sem nome, dos cadáveres desconhecidos, ultimo limiar do processo de dessubjetivação da vida, no qual operam os mecanismos de governo da morte. Tudo se passaria, portanto, como se os dispositivos de desaparecimento consolidados nas ditaduras latino-americanas funcionassem como uma lupa, tornando visível processos necropolíticos que acontecem extensa e dilatadamente na sociedade brasileira, inclusive em nossos dias.

Segunda parte

Mas, a produção dos cadáveres desconhecidos é apenas um lado do processo de desaparecimento, que envolve um outro aspecto: se os desaparecidos são dessubjetivados, convertidos em uma existência espectral, o que se passa com a sociedade na qual operam os dispositivos desaparecedores e com aqueles que possuíam vínculos com o desaparecido? Sofreriam esses também os efeitos do processo de dessubjetivação?

Ora, a constituição de corpos não-identificados pelas instituições responsáveis pelo governo da morte impede que esses mortos passem pelos rituais fúnebres existentes em nossa sociedade. Eles não serão lamentados, nem terão uma sepultura na qual seus próximos poderão deles se lembrar, nem seus nomes aparecerão em obituários. A dessubjetivação dos mortos implica a recusa da possibilidade de serem pranteados. Do lado dos que permanecem vivos, dos seus familiares e parentes, essa impossibilidade de realizar o luto constitui formas de subjetividade melancolizadas. Esse é o outro efeito subjetivo da necrogovernamentalidade que pretendemos explorar neste capítulo.

1. A despolitização do luto

No final do capítulo anterior, vimos que os dispositivos desaparecedores se incumbiam não apenas da gestão dos corpos, mas também do controle dos rituais fúnebres, do tempo de realização das exéquias, das possibilidades em que uma morte poderia ou não ser

publicamente reconhecida. Tudo isso revela o forte interesse que o poder, na sua forma necropolítica, tem pelos processos do luto. Mais uma vez, a análise dos dispositivos de desaparecimento nos levam a colocar em questão a tese foucaultiana da privatização da morte com a sua consequente exclusão da esfera política. A esse respeito, não é demais lembrarmos que, para Foucault, o nascimento da biopolítica explicaria "*esta desqualificação da morte, marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam. (...) a morte é o limite, o momento que lhe [a vida] escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais privado*" (FOUCAULT, 2012, p. 150-151, grifos nossos). Assim, continua o filósofo francês, "*O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado*" (FOUCAULT, 1997, p. 221, grifos nossos).

Não faltam argumentos nesta tese para mostrar a limitação do argumento foucaultiano quando confrontado com as experiências necropolíticas que tiveram lugar, sobretudo, nas áreas periféricas do mundo capitalista. Contudo, nesta altura da tese, estamos em condições de levantar uma nova objeção: mesmo aquilo que, na morte, parece ser o elemento mais propriamente restrito à dimensão privada foi capturado pelo poder: o trabalho do luto.

Afirmar que a negrogovernamentalidade envolve o governo das formas de realizar o luto é ir de encontro não apenas à biopolítica foucaultiana, mas, também, a uma certa tradição teórica que fornecia o pano de fundo para aquelas afirmações de Foucault. Segundo essa tradição, desde o início do século XX está em curso um processo que conduz ao aparecimento de uma nova figura da morte: "a morte invertida" (ARIÈS, 1988).

Mas, trata-se de uma inversão em relação a quê? À experiência romântica da morte, que marca a substituição da descrição ritualizada do luto, característico do final da Idade Média e início da modernidade, pelo luto exuberantemente manifestado, expresso em choros convulsivos, em demonstrações públicas de dor e sofrimento, que se eternizarão nas esculturas que povoam os cemitérios construídos no século XIX, principalmente nos países Ibéricos, na França e na Itália.

É precisamente esse cenário que se modifica no início do século XX¹¹⁴. De maneira geral, "a morte, outrora tão presente, de tal modo era familiar, vai desvanecer-se e desaparecer. Torna-se vergonhosa e objeto de um interdito" (ARIÈS, 1988, p. 55); e, ainda segundo o mesmo historiador, a morte se tornou *inominável* (ARIÈS, 1988, p. 66).

O desaparecimento da morte é o fenômeno resultante de um conjunto de outros desaparecimentos, mais pontuais e localizados. Em primeiro lugar, a morte deixa de ser um fato social, vivido e significado coletivamente. Os sinais que indicam a passagem da morte pouco a pouco desaparecem da comunidade, tornam-se mais discretos ou passam a ocupar lugares específicos¹¹⁵.

Na esfera social, a morte se torna objeto de repulsa, de nojo; ela fede, libera fluidos, transmite doenças. Até hoje, convivemos com essa imagem da morte: pensa-se que os cadáveres são pestilentos, que o cemitério contamina aqueles que tocam seu chão, as sepulturas, as flores, por isso recomenda-se, como, por exemplo, na tradição popular do interior de São Paulo, retirar o calçado sempre que se volta dos funerais, evitando que se espalhe pela casa a terra dos cemitérios. "[a morte], observa Ariès, torna-se *inconveniente* como os atos biológicos dos homens, as secreções do corpo. É *indecente* torná-la pública. (...) Uma nova imagem da morte está se formando: a morte feia e escondida, e escondida por ser feia e suja" (ARIÈS, 1990, p. 622).

Ariès segue, aqui, as teses anteriormente desenvolvidas por um dos primeiros teóricos sociais a se interessar pelo problema da rejeição da morte e do luto no Ocidente: Geoffrey

¹¹⁴ É essencial sublinhar que Ariès não entende que essa transformação tenha se dado instantânea e homoganeamente em todo o Ocidente. Ao contrário, o historiador insiste que "Esta revolução fez-se numa área cultural bem definida que a delineamos na nossa última comunicação: onde o culto dos mortos e dos cemitérios não conheceu, no século XIX, o grande desenvolvimento verificado em França, Itália, Espanha... Parece até que começou na América, para se estender à Inglaterra, aos Países Baixos, à Europa industrial, e vemo-la hoje, mesmo diante de nós, chegar à França e alastrar como mancha de óleo" (ARIÈS, 1988, p. 55).

¹¹⁵ Lembro-me dos cortejos fúnebres cruzando as ruas estreitas da minha cidade natal, com algumas pessoas a segurar o caixão, um padre à frente da procissão e muitos homens, mulheres e crianças portando sinais distintivos do sofrimento causado pela perda daquele que iam enterrar. Fora da cena principal, os espectadores paravam suas ocupações para acompanhar o féretro: uns se benziavam, outros se emocionavam, havia, também, os que pareciam apenas reproduzir uma etiqueta social. Nessas ocasiões, meu pai parava o carro e ficávamos todos em silêncio por algum tempo. Talvez essa tradição subsista ainda em cidades do interior, exceção que dá força à tese de Ariès sobre a qual nos amparamos.

Gorer, cujas análises foram prolongadas por Vovelle, Bowlby e outros¹¹⁶. Segundo o pesquisador inglês, no seu sugestivo artigo *The pornography of death*, a morte substitui o sexo como objeto de tabu nas sociedades contemporâneas - o que se afina, como sabemos, com a própria percepção foucaultiana. Se, no período vitoriano, o sexo foi silenciado, não se podendo falar dele publicamente sem, com isso, causar profundo desconforto nos ouvintes, enquanto que a experiência da morte era amplamente divulgada na literatura com descrições detalhadas e emocionalmente carregadas, com o ingresso no século XX, a morte, *como um processo natural*, é silenciada, e o sexo fala.

A ênfase na morte natural não é por acaso. Para Goerer, é essa modalidade do morrer que é excluída do universo social. O estudioso associa tal fato com uma mudança nas crenças religiosas. Para ele, enquanto se acreditava hegemonicamente que a corrupção do corpo seria vencida pela ressurreição, o contato com a morte era tolerável; contudo, desde que a crença na escatologia cristã decresceu no mundo Ocidental, a morte física e a decomposição do corpo se tornaram aterrorizantes, verdadeiros tabus para o olhar e para a linguagem. Daí porque “os processos naturais de corrupção e putrefação se tornaram repulsivos, tão repulsivos quanto os processos naturais do nascimento e da copulação eram um século atrás. A preocupação com tais processos é (ou foi) mórbida e patológica, devendo ser desencorajada em todos e punida nos jovens” (GOERER, 1955, p. 51).

Para o desaparecimento da morte, contribui, em segundo lugar, o fato de que ninguém mais *morre*. De certa maneira, a distopia de Saramago¹¹⁷ leva ao paroxismo a experiência atual do morrer: hospitalizada, medicalizada, a morte não produz mais ruídos, nem cheiros, nem despedidas. Não seria exagerado dizer que o primeiro a estar fora da cena da morte é o próprio moribundo — pelo menos, esse é o ideal da “boa morte”: “quero morrer sem sentir” — sedado por medicamentos, enganado por falas que não lhe revelam o destino final que se aproxima. Aliás, até o momento em que a morte ocorre se torna objeto de frequentes disputas técnicas:

¹¹⁶ Avaliando o papel pioneiro de Gorer nos estudos contemporâneos sobre a morte, diz Ariès: “Durante o último meio século, os historiadores, os especialistas das novas ciências do homem, foram cúmplices da sua própria sociedade: eles esquivaram-se, como qualquer pessoa, a uma reflexão sobre a morte. O silêncio foi rompido pela primeira vez, estrondosamente, pelo etnólogo Geoffrey Gorer, num estudo de título provocante [*The pornography of death*] e mais tarde num livro [*Death, Grief and Mourning*] que revelava ao público a existência de um caráter profundo, até então cuidadosamente escondido, da cultura moderna” (GOERER, 1975, p. 183-184).

¹¹⁷ SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A morte foi decomposta, segmentada numa série de pequenas fases, das quais não sabemos, em definitivo, qual é a morte verdadeira, se aquela em que se perdeu a consciência ou aquela em que cessou a respiração...Todas estas pequenas mortes silenciosas substituíram e anularam a grande ação dramática da morte, e já ninguém tem a força ou a paciência de esperar durante semanas um momento que perdeu uma parte do seu sentido (ARIEËS, 1988, p. 56-57)

Ainda no cenário mortal, próximo do moribundo permanecem apenas alguns técnicos, pois nem os médicos, que podem fazer mais pelos que têm chances de viver, nem os familiares, sobre os quais pesa a necessidade de seguir vivendo, cuidando de si, dos filhos etc, devem permanecer juntos ao leito derradeiro — afinal, justificam, “os riscos de contaminação são muito grandes”, “a cena é terrível”, “nada mais há para ser feito”.

Tudo isso é muito diferente da cerimônia da morte tal como se a conhecia até esse momento. Como dissemos, no Romantismo, o moribundo presidia os ritos de passagem, dizendo as palavras finais aos seus familiares, manifestando seus últimos desejos, indicando como se deveria proceder com o seu sepultamento. A ele era conferido o direito de gemer, chorar, pedir perdão a Deus e aos seus. Do mesmo modo, os parentes e as pessoas próximas do agonizante assistiam à cena e exteriorizam sua dor, chegando até o limiar da loucura.

Finalmente, terceiro processo que culmina com o desaparecimento da morte: o luto se torna uma doença. Acerca disso, o psicanalista francês Jean Allouch é definitivo: “o luto é patológico e suas lágrimas são acolhidas como secreções tão nauseabundas quanto as outras secreções do corpo (...)” (ALLOUCH, 2004, p. 150). O enlutado absorve do morto, quicá por efeito de contiguidade, a mesma essência contaminante, repugnante, infecciosa que impunha a exclusão do cadáver dos espaços de circulação social. Foi a primeira vez “que a recusa se manifestou assim tão abertamente. (...) Agora, as lágrimas do luto se equiparam às excreções da doença. Umas e outras são repugnantes” (ARIEËS, 1990, p. 633). Patologizado, o luto e a sua forma mais extrema, a melancolia, foram expulsos da comunidade, confinados aos interiores das casas ou aos hospitais, pois eles ativavam afetos antissociais e, por isso, perigosos, tais como o isolamento, a perda do sentimento de pudor, a irritabilidade. Consolidava-se, assim, a percepção largamente difundida na literatura, e da qual Foucault parece compartilhar, de que o luto e a melancolia se opõem à vida política da sociedade.

Esse processo de inibição do luto público não ocorreu sem resistências. Uma delas, importantíssima dado o sucesso que obteve logo após ser publicado, é *Luto e Melancolia*, de Freud. Embora sem se contrapor totalmente à inversão da morte, como ficará claro mais adiante, o texto freudiano procurou restituir ao luto, vivenciado de acordo com certas condições, o caráter de normalidade que lhe estava sendo negado. A tese é de Allouch, que, por sua vez, a concebe amplamente influenciado pela narrativa de Ariès:

‘Luto e melancolia’ é, portanto, um texto precisamente escrito no instante mesmo em que, a morte social não tendo mais lugar, o luto acaba sendo socialmente marcado de interdito. (...) Há, afirma esse texto (mas indiretamente, mas bem amplamente à sua revelia), um luto normal, a prova é que ele se diferencia do luto patológico e também desse outro luto patológico que é a melancolia. Certo, prossegue, não há mais luto social; mas isso não deixa o enlutado absolutamente desmunido, pois resta-lhe o luto psíquico, e até intrapsíquico. Freud, de certo modo, cede terreno a seu adversário (a erradicação radical do luto), mas como que para melhor reconquistar-lhe ao menos uma parte (ARIÈS, 2004, p. 153).

Baseado na experiência clínica à cabeceira do seu divã, Freud certamente não podia negar que determinadas perdas são normalmente acompanhadas de luto. Sendo assim, não era possível que o psicanalista vienense compartilhasse da repugnância e consequente recusa desse afeto. Contudo, reabilitar parcialmente o luto como fenômeno psíquico nada contribuiu para que Freud reclamasse também seus direitos sociais e políticos.

Com efeito, para usarmos novamente uma expressão de Allouch — autor que orienta nossa interpretação de *Luto e Melancolia* —, o tratamento que Freud dá ao problema do luto cai numa *one body psychology*, isto é, numa compreensão individualizada do trabalho psíquico do luto. Essa compreensão decorre da leitura atenta de algumas passagens de *Luto e Melancolia* nas quais o psicanalista vienense descreve o deslocamento topológico do objeto perdido: inexistente no exterior do indivíduo, “(...) a existência do objeto de investimento é psiquicamente prolongada” (FREUD, 2001, p. 49) na forma de lembranças e expectativas. Durante o processo de desligamento da libido de cada uma dessas representações em que subsiste o objeto, o Eu do enlutado se encontra inibido, desinteressado pelo mundo, afinal “no luto é o mundo que se tornou pobre e vazio (...)” (FREUD, 2001, p. 53). Freud nos permite pensar que esse afastamento do mundo é tanto consequência como condição para a realização

do trabalho interno do luto, ao cabo do qual “(...) o Eu fica novamente livre e desinibido” (FREDU, 2001, p. 51).

Tudo se passa como se, no final das contas, o trabalho do luto, para levarmos a sério essa expressão alçada ao estatuto de conceito muito mais pela posteridade psicanalítica do que por Freud, não resultasse nem em lucro, nem em perdas, mas na exata manutenção do que já havia. Como resume Allouch, o trabalho do luto, em Freud, resulta numa “volta ao *statu quo ante* (o que viria sancionar o restabelecimento da antiga relação com o objeto substituído), e isso legitima nossa noção de operação branca (...)” (ALLOUCH, 2004, p. 193). Em termos formais, temos, novamente de acordo com Allouch: “Freud: perda do objeto + trabalho do luto *igual a 0*” (ALLOUCH, 2004, p. 193) — ou, para usar a expressão latina a qual Allouch recorre, o luto, para Freud em 1917, seria um processo de culminaria numa espécie de cura ideal, uma *restitutio ad integrum* (ALLOUCH, 2004, p. 68).

Mas, a equação não é tão sem efeitos quanto parece. Ela expressa o retorno do fantasma da morte romântica no seio da civilização que teria se esforçado para a inverter. Em que exatamente a concepção freudiana de que o luto se completaria com a liberação e desinibição do Eu se assemelharia à visão romântica da morte?

No romantismo, não se temia mais a própria morte como na sociedade medieval, cujo grande pesadelo era a visita repentina da Dama da Noite impedindo que o indivíduo se preparasse devidamente para o encontro com Deus; a morte, da qual o século XIX buscará de diferentes maneiras desviar o olhar, é a morte do próximo, *a morte do outro*. Por que o *outro* ao invés de *mim*? A resposta, para Ariès, depende da compreensão de uma transformação mais ampla, que atinge a relação entre o moribundo e sua família, tal qual se pode extrair do estudo dos *testamentos*. Pesquisando esses documentos redigidos em Paris entre a segunda metade do século XVIII e o início do oitocentos, o historiador francês observa que o aumento da confiança nos parentes e amigos próximos reduz a necessidade de que o testamento contenha cláusulas específicas e exaustivas sobre os rituais de exéquias, a encomendação da alma à Deus, os preceitos morais que deveriam ser seguidos pela família etc. Tudo isso se torna assunto doméstico, deixando de pertencer ao domínio do direito. Por isso, Ariès afirma:

Assim, a transformação do testamento nos aparece como um indício, entre muitos outros, de um tipo novo de relações dentro das famílias, onde a afeição prevalecia sobre qualquer outra consideração de interesse, de direito, de conveniências...Essa

afeição, cultivada e mesmo exaltada, tornava mais dolorosa a separação da morte e convidava a compensá-la pela lembrança ou por qualquer forma mais ou menos exata de sobrevivência (ARIÈS, 1990, p. 513).

O desejo de manter o morto próximo, nem que seja por meio da recordação, enseja o aparecimento dos cemitérios públicos no final do século XVIII. Outrora inumados em sepulturas coletivas no interior das capelas e igrejas, os mortos passarão a gozar da propriedade de um mausoléu próprio, individualizado, sobre os quais seus familiares depositarão flores e rememorarão momentos importantes ao lado daqueles que partiram. Contudo, sublinha Ariès, não se deve por isso acreditar que o culto dos mortos se reduziu exclusivamente à esfera privada. Com a disseminação dos cemitérios, ganhou força também o culto público das relíquias dos heróis e dos grandes homens da nação. O Estado, então, confere cidadania a uma nova população: os mortos. Daí porque, para Ariès,

Neste final do século XVIII, nasce uma representação nova da sociedade, que se desenvolverá no século XIX e encontrará a sua expressão no positivismo de Augusto Comte, forma erudita do positivismo. Pensa-se, e sente-se mesmo, que a sociedade se compõe simultaneamente dos mortos e dos vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários como os vivos. A cidade dos mortos é o inverso da sociedade dos vivos, ou, mais propriamente que o inverso, a sua imagem, e a sua imagem *intemporal* (ARIÈS, 1988, p. 51).

Adiante, veremos que a construção da Nação sobre seus mortos vai exigir que se administre corretamente quem poderá ser contado como morto e quem deverá, simplesmente, desaparecer. Por ora, resta sublinhar o que dessa concepção romântica da morte, que procura fazer com que o falecido sobreviva após sua morte, subsiste na concepção freudiana do luto normal. Em poucas palavras, para ambas, a morte não é seca, isto é, ela não é o ponto de uma separação irremediável, posto que o objeto perdido continua a existir seja nos seus remanescentes depositados nas sepulturas tornadas relicários privados, seja na forma do que Freud designa como objeto substitutivo. Assim, conclui Allouch:

A tese freudiana da substituição do objeto é a mais abracadabrante que jamais foi proposta a esse respeito; ela é o cúmulo da versão romântica do luto, pois, apesar da morte, para além da morte e, logo, na morte, ela promete a qualquer um a felicidade de um novo encontro com seu objeto, isto não no vazio de sabe-se lá que lugar

extraterrestre mais ou menos espiritualizado, e sim no mais concreto da satisfação pulsional carnal! (ALLOUCH, 2004, p. 145).

Detenhamo-nos, por mais um momento, nessa tese essencial para o argumento que aqui pretendo desenvolver. A substitutibilidade do objeto perdido, que deve ser o resultado normal do trabalho do luto, pressupõe a concepção segundo a qual o objeto não possui qualquer função de suscitação do desejo. Nesse caso, pouco importa para o enlutado a vida do falecido, as circunstâncias da sua morte, o tipo de vínculo que havia entre eles, a posição que ocupava na família, na comunidade. O texto de Freud forja, assim, “(...) uma versão do luto que não leva nem um pouco em conta, para o luto e no luto, a incidência da relação do morto com sua própria morte, tal como, pelo menos, ele o terá feito saber ao enlutado” (ALLOUCH, 2004, p. 127).

Esse verdadeiro solipsismo da experiência freudiana do luto foi alvo das críticas de Goerer. Reconhecendo a importância de *Luto e Melancolia* nos debates sobre o tema, o pesquisador inglês não deixa de observar que Freud inaugurou a

tendência a escrever como se a pessoa de luto estivesse completamente só, sem outra preocupação na vida que se acomodar com sua aflição e elaborar seu luto. (...) Essa imagem do enlutado solitário, só com sua dor, parece resultar de uma considerável simplificação. A aflição é, evidentemente, uma experiência psíquica pessoal e o trabalho do luto um assunto psicológico. Mas sustento que o trabalho do luto é favorecido ou entravado e sua evolução facilitada ou tornada perigosa conforme a maneira como a sociedade em geral trata o enlutado (GOERER apud ALLOUCH, 2004, p. 54).

Assim, para que seja possível pensar as ressonâncias políticas da exclusão social do luto, da sua reclusão como um fenômeno psíquico individual, da sua administração pelos dispositivos necrogovernamentais, é preciso ir além de *Luto e melancolia*, o que não significa abandonar Freud. Ao contrário, como veremos a seguir, os caminhos para se pensar uma política do luto e da melancolia serão encontrados em germe no mesmo Freud.

2. A politização do luto

Uma das tentativas contemporâneas mais significativas de oposição à tendência geral de exclusão do luto da esfera social encontra-se, sem dúvida, na obra da filósofa norte-americana Judith Butler¹¹⁸.

Butler pensa a partir e em oposição às guerras, prisões extra-judiciais, torturas, desaparecimentos e outras múltiplas formas de violência resultantes da política de segurança Norte-Americana implementada em resposta aos ataques terroristas de 11 de setembro, quando, não por acaso, e veremos adiante a importância deste fato, o nacionalismo estadunidense — com sua componente irredutivelmente imperialista, como denunciava Mbembe — revive um momento de intensificação. Em todos esses acontecimentos, Butler identifica a existência de uma dimensão propriamente política e pública do luto. Não deixa de chamar a atenção que Butler também volte seu olhar para os efeitos do 11 de setembro no mundo, inclusive na Palestina e no Oriente Médio. Quanto a isso, embora sem o citar diretamente, a filósofa norte-americana procede de maneira muito semelhante a Mbembe. Ainda que ela não utilize o conceito de necropolítica, podemos afirmar sem hesitação que sua análise se interessa também pelos efeitos das relações entre morte e política. Por esse motivo, a contribuição butleriana para a politização do luto é capaz de ampliar as pesquisas necropolíticas e, no nosso caso, esclarece teoricamente as formas pelas quais a necrogovernamentalidade buscará gerir o luto como um afeto político.

Para tanto, é a concepção freudiana do luto como um trabalho psíquico individual, que culmina na restituição do *status quo ante* em razão da absoluta substitutibilidade do objeto perdido, que Butler coloca sob suspeita:

A esperança inicial de Freud de que o laço com um objeto pode se desfazer e voltar a refazer-se pode ser tomada como um sinal alentador, na medida em que supõe certo caráter intercambiável do objeto — como se a perspectiva de entrar novamente na vida aproveitasse de certo caráter promiscuo da meta libidinal —. Acaso pode ser verdade, mas não creio que elaborar um luto implique esquecer a alguém ou que algo mais venha ocupar seu lugar, como se devêssemos aspirar a uma completa substituição. Talvez um luto seja elaborado quando se aceita que vamos mudar em razão da perda sofrida, provavelmente para sempre. Quiçá o luto tenha a ver com aceitar sofrer uma mudança (talvez se deveria dizer *submeter-se* a uma mudança) cujo resultado não é possível conhecer de antemão (BUTLER, 2006, p. 47).

¹¹⁸ De saída, deixo claro que não é pretensão desta seção realizar uma análise sistemática do conceito de luto e melancolia na obra de Butler, o que, dada a importância que ambos aí assumem, exigiria um trabalho à parte, aliás já realizado por Durante (2010) e outros.

Ao invés, portanto, de um processo de resultado = 0, do qual sairia um sujeito novamente íntegro na sua individualidade, o luto expõe a irredutibilidade dos *laços* que nos constitui como sujeitos. Se, desde o século XVIII, a morte temida é a do *outro*, do *próximo*, e se Freud busca tranquilizar o mundo Ocidental afirmando que esse outro é um objeto substituível ao cabo do trabalho normal do luto, Butler, por sua vez, não admitindo a substitutibilidade, recusa, também, a dicotomia eu-tu. O acento recai, para a filósofa, menos nos polos e mais no que está *entre* eles, no *laço* que os liga de maneira nunca completamente passível de ser enunciada no discurso¹¹⁹: “Em um nível, descubro que perdi a ‘ti’ apenas para descobrir que ‘eu’ também desapareço. Em outro nível, talvez o que perdi ‘em’ ti, isso para o que não tenho palavras, seja uma relação constituída não somente por mim, nem por ti, mas que vai ser concebida como *o laço* pelo que esses termos se diferenciam e se relacionam” (BUTLER, 2006, p. 48). Ao invés de um processo conduzido por um eu solitário, fechado em si mesmo, que buscaria se libertar dos vínculos com um outro perdido para sempre, o luto expõe que ser sujeito é estar sujeito a outros, daí seu caráter eminentemente político, que Butler procura recuperar:

Muita gente pensa que um luto é algo privado, que nos devolve a uma situação solitária e que, nesse sentido, despolitiza. Mas, creio que o luto permite elaborar de forma complexa o sentido de uma comunidade política, começando por colocar em primeiro plano os laços que qualquer teoria sobre nossa dependência fundamental e nossa responsabilidade ética necessita pensar. Se meu destino não é nem original, nem finalmente separável do teu, então o “nós” está atravessado por uma correlatividade a que não podemos nos opor com facilidade (...) (BUTLER, 2006, p. 48-49).

Evidentemente, estamos muito distantes daquela *one body psychology*, de *Luto e Melancolia*. Não pretendemos avaliar aqui as implicações éticas que Butler deriva da sua interessantíssima concepção de luto; importa-nos, mais precisamente, reter o que aí abre caminhos essenciais para a ressignificação política desse afeto. Não que o luto tenha sido despolitizado; ao contrário, como sabemos, ele é um objeto de gestão política.

¹¹⁹ “(...) O luto nos ensina a sujeição a que nos submete nossa relação com os outros em formas que nem sempre podemos contar ou explicar — formas que, frequentemente, interrompem o próprio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafiam a versão de si mesmo como sujeito autônomo, capaz de tudo controlar” (BUTLER, 2006, p. 49).

Mas, voltemos à citação anterior. O uso do termo *correlatividade* pode parecer contraditório com a ideia de sujeição ao outro, a que tantas vezes Butler se refere. De fato, a própria filósofa reconhecerá que é preciso buscar outra linguagem para significar essa relação do sujeito com outros que não apenas o constituem, mas, também, o desintegram (BUTLER, 2006, p. 50)¹²⁰. Assim, a noção butleriana de *laço* remete menos a justaposição entre dois ou mais indivíduos que conservariam seus limites intactos, e mais à decomposição de toda e qualquer individualidade, cujo sentido se encontra sempre além e fora de si mesma. Na medida em que o luto expõe esses laços, sua potência política está sobretudo nisto: permitir a desintegração, a indeterminação de sujeitos que se pensavam autônomos e fechados sobre si.

O luto aponta, assim, para uma outra normatividade dentro do campo político¹²¹. Impera aí, mesmo quando observamos as demandas de certos movimentos sociais, a compreensão de que o indivíduo juridicamente definido é a unidade mínima das relações sociais, aquela que sempre encontraríamos no limite dos processos políticos. Sobre essa compreensão se fundariam as lutas por reconhecimento de identidades supostamente bem delimitadas, cujos direitos precisariam encontrar espaço no ordenamento jurídico positivo. Ora, o luto é capaz de revelar o quanto essa individualidade é problemática, pois atravessada constantemente por outros que a desestabilizam nas suas expectativas de autonomia.

Em tais condições, somos algo mais que “autônomos”, mas isso não significa fusão nem falta de limites. Mais propriamente, quer dizer que, quando pensamos no que “somos” e buscamos nos representar, não podemos nos representar como simples seres individuais, por que os outros que originalmente passarão por mim não apenas caem assimilados ao limite que me contém (um dos sentidos de ‘incorporar’), mas, também, rondam o modo em que periodicamente, por assim dizer, me desintegro e me abro a um devir ilimitado (BUTLER, 2006, p. 54).

¹²⁰ “Apesar da minha afinidade com o termo ‘correlatividade’, necessitamos de outra linguagem para aproximarmos da questão que nos interessa, um modo de pensar não apenas como nossas relações nos constituem, mas, também, como somos despossuídos por elas” (BUTLER, 2006, p. 50).

¹²¹ Vale ressaltar que, para Butler, essa nova normatividade também se manifesta no domínio do desejo e da sexualidade: “Isso que parece estar tão claro no caso do luto já está funcionando no caso do desejo. (...) Assim, quando falamos sobre ‘minha sexualidade’ ou ‘meu gênero’ tal como geralmente devemos fazê-lo, estamos referindo-nos, todavia, a algo complexo que o uso parcialmente esconde. Como modo de relação, nem o gênero, nem a sexualidade, são algo que possuímos, porém um modo de despossessão, um modo de ser *para* outro e *por causa* do outro” (BUTLER, 2006, p.50).

Os *laços* que estabelecemos com os outros podem levar a experiências produtivas de indeterminação¹²², do mesmo modo que são capazes de gerar situações destrutivas de indeterminação. Nesse último caso, Butler agrupa as múltiplas e variadas formas de violência que incidem nas brechas da vulnerabilidade humana, tais como as que visam minar os recursos básicos necessários para minimizar a precariedade: alimento, abrigo, saneamento, saúde, transporte etc¹²³.

Nesse sentido, o luto é capaz de expor a *precariedade* da vida, não somente no sentido de que há a morte, a doença e a finitude, mas, fundamentalmente, porque a vida depende, desde antes mesmo do nascimento do indivíduo, de diferentes modos de relação com outros para que exista e continue existindo.

O conceito de precariedade está no cerne da nova ontologia corporal que Butler desenvolve como uma ontologia social. Explico: não se trata de recuperar a forma de descrição das estruturas fundamentais e *a priori* do Ser, como se essas existissem independente de qualquer condição social e histórica; ao contrário, para a filósofa, “o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade — incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo —, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis” (BUTLER, 2015, p. 16). Contra a ontologia do individualismo, da identidade, pressuposta nas políticas liberais¹²⁴, Butler coloca as bases para

¹²² Emprego este conceito de experiência produtiva de indeterminação no sentido que lhe confere Dunker: “chegamos, assim, a uma segunda metadiagnóstica da modernidade, baseada no *déficit de experiências produtivas de indeterminação*. Ou seja, e isso não é fácil de admitir para a razão produtivista, certas experiências de indeterminação são necessárias para que a liberdade se exprima em ato real, e não apenas no reconhecimento indireto, através da submissão e da mediação dos sistemas simbólicos, reunidos por uma unidade teológico-política utópica ou administrada” (DUNKER, 2015, p. 287-288).

¹²³ É importante sublinhar a preocupação de Butler com esse tipo de violência de Estado que não pode ser reduzida à forma da violência que se realiza na exceção soberana; diferentemente dessa, o tipo de violência a que a filósofa faz referência frequentemente, e cuja crítica deve fazer parte da agenda das esquerdas, reveste-se do caráter de legalidade para minimizar as condições de manutenção da vida: “As políticas de esquerda a esse respeito deveriam, em primeiro lugar, ter como meta o redirecionamento do foco e a ampliação da crítica política da violência de Estado, incluindo tanto a guerra quanto as formas de violência legalizada mediante as quais as populações são diferencialmente privadas dos recursos básicos necessários para minimizar a precariedade” (BUTLER, 2015, p. 55).

¹²⁴ Butler identifica a ontologia da identidade com o liberalismo: “(...) é evidente que as normas liberais que pressupõem uma ontologia da identidade individual não podem produzir os tipos de vocabulário analítico de que precisamos para pensar a interdependência global e as redes interconectadas de poder e posição na vida contemporânea” (BUTLER, 2015, p. 54).

uma ontologia social do corpo, no centro da qual há um “desfundamento¹²⁵”: a precariedade. Não há vida corporal sem que certas condições de sobrevivência sejam oferecidas em resposta ao reconhecimento da precariedade fundamental de todo e qualquer vivente.

A partir de Butler, é possível conceber o luto como um afeto essencialmente ligado a experiência de indeterminação, de precariedade das estruturas identitárias individualizantes sobre as quais parecem se fundar tanto as políticas conservadoras quanto as de setores importantes das esquerdas.

3. A gestão distributiva do luto

Tais ideias lançam nova luz sobre uma questão política essencial, que Butler formula claramente: “*a distribuição desigual do luto público é uma questão política de imensa importância. (...) Por que os governos procuram com tanta frequência regular e controlar quem será e quem não será lamentado publicamente?*” (BUTLER, 2015, p. 65, grifos nossos). Nos termos desta pesquisa, poderíamos desdobrar essa pergunta em tantas outras: por qual razão é necessário gerir o luto público, convertendo-o em objeto de administração política? Qual o interesse do poder em determinar as condições em que certos mortos poderão ser reconhecidos como tais? E, no caso dos dispositivos desaparecedores, a que visaria a produção de corpos não-identificados e não passíveis de luto? Ou, pensando na forma como esses dispositivos se realizaram na ditadura brasileira, por que atribuir aos seus agentes a tarefa de controlar os rituais fúnebres, especificando a forma como esses deveriam se realizar, o tempo que deveriam durar, as pessoas que deles poderiam participar?

Não temos a pretensão de fornecer respostas para todas essas questões. Contudo, parece-nos possível esboçar algumas hipóteses a partir da constatação butleriana de que a possibilidade de fazer o luto e a de ser objeto de luto são diferencialmente distribuídas na sociedade, a ponto de ser possível estabelecer uma “escala de lutos” (BUTLER, 2006, p. 58), no limite da qual a expressão pública do sofrimento causado por certas perdas, bem como o reconhecimento dessas mesmas perdas, são, quando não proibidos, ao menos restringidos. No caso dos dispositivos desaparecedores, vimos, desde o primeiro capítulo, que os limites

¹²⁵ A expressão é da própria Butler: “A precariedade fundamenta essas obrigações sociais positivas (*paradoxalmente, porque a precariedade é uma espécie de ‘desfundamentação’ que constitui uma condição generalizada para o animal humano*), ao mesmo tempo que o propósito dessas obrigações é minimizar a precariedade e sua distribuição desigual” (BUTLER, 2015, p. 41, grifos nossos).

impostos ao luto iam da impossibilidade de realização de qualquer rito funerário em razão da ocultação dos corpos até a presença intimidatória da agentes da repressão em velórios e sepultamentos, limitando o tempo de duração desses eventos, restringindo a participação das pessoas e ameaçando os que estavam presentes.

Grande parte das reflexões butlerianas sobre a gestão política da distribuição do luto público é suscitada pelo confronto da autora com um material aparentemente banal: os obituários dos jornais. Chama a atenção da filósofa a ausência de necrológios sobre as vidas *queers* desaparecidas nos atentados de 11 de setembro, sobre os milhares de palestinos mortos pelo exército israelense com apoio dos EUA, sobre as inumeráveis crianças ou adultos afegãos assassinados durante bombardeios promovidos com a justificativa da guerra contra o terror. Um caso se destaca dentre os citados por Butler: trata-se de um cidadão palestino que enviou ao jornal *San Francisco Chronicle* os obituários de duas famílias assassinadas por tropas israelenses, recebendo como resposta que o periódico não aceitava obituários que não estivessem acompanhados de certidão de óbito, mas, ainda assim, seria possível publicar textos *in memoriam*. Seguindo essa orientação, o dito palestino reenviou os textos na forma de memoriais. Porém, mesmo adequados às exigências editoriais, os memoriais foram rechaçados sob o argumento de que o jornal não gostaria de ofender a ninguém (Ibidem, p. 62). Todas essas situações levam Butler a colocar uma questão essencial:

(...) Penso que precisamos perguntar uma e outra vez como funciona o obituário como instrumento pelo qual se distribui publicamente o luto. Se trata do meio pelo qual uma vida se converte em — ou bem deixa de ser — uma vida para recordar com dor, um ícone de autorreconhecimento para a identidade nacional; o meio pelo qual uma vida chama a atenção. Assim, temos que considerar o obituário como um ato de construção da nação (BUTLER, 2006, p. 61).

Duas ideias merecem ênfase nessa citação: primeiramente, que a distribuição pública do luto não resulta exclusivamente da intervenção soberana do Estado definindo aquelas mortes que poderão ser socialmente reconhecidas. Ao contrário, o exemplo dos obituários de jornal revela que a administração da possibilidade de luto está disseminada entre vários agentes e instituições, que incluem, no caso, os meios de comunicação. Nessas análises de Butler, podemos encontrar outra calção para a nossa tese de que a necrogovernamentalidade envolve uma rede de micropoderes, vinculados ou não ao Estado, que incidem sobre a morte e

sobre os mortos. Como já nos mostrava o caso da vala clandestina de Perus, a gestão desse corpos desconhecidos envolveu instituições de perícias, órgãos de segurança, cemitérios, a administração municipal de São Paulo e, certamente, os meio de comunicação, que silenciavam ou, no máximo, diziam muito pouco sobre os desaparecimentos e execuções perpetradas pela ditadura brasileira.

Há ainda outro ponto da citação acima que é importante comentar: não deixa de causar estranhamento a afirmação de que a construção de uma nação está diretamente relacionada à decisão sobre quais mortos terão lugar no discurso público. Por diversas razões, devemos levar a sério as consequências maiores de uma ideia dessa natureza. Em primeiro lugar, ela revela os ecos da teoria social psicanalítica em Butler, que, assim como Freud, entende “quão fundamental é uma reflexão sobre os afetos, no sentido de uma consideração sobre a maneira como a vida social e a experiência política produzem e mobilizam afetos que funcionarão como base de sustentação geral para a adesão social” (SAFATLE, 2015, p. 48). Nesse sentido, que algumas mortes não encontrem inscrição na sociedade diz muito sobre a forma como o poder contemporâneo administra o luto como afeto político essencial.

Em segundo lugar, decidir sobre quais lutos serão ou não serão possíveis em determinada sociedade é escolher quais mortes serão reconhecidas e, por conseguinte, quais vidas podem tomar parte na constituição de uma Nação, com que existências uma comunidade política particular deve estabelecer vínculos visando à formação de uma sociedade organizada sob a imagem da unidade. Sabiam muito bem disso os positivistas que aclamavam a disseminação de cemitérios públicos com espaços reservados para o culto das relíquias dos heróis nacionais. Ora, a outra face dessa moeda consiste em depositar nas valas clandestinas aqueles corpos cuja identidade civil é a não-identidade atribuída pela sigla NN seguida de um número. Mas, entre os grandes mausoléus dos heróis, inclusive dos desconhecidos, e a terra batida que engole o corpo incógnito há uma gama de variações nessa escala da possibilidade de luto. À guisa de exemplo, detenhamo-nos sobre a categoria dos cadáveres identificado e não-reclamados, isto é, dos mortos que tiveram sua identidade civil atestada pelos procedimentos forenses, mas nenhum familiar solicitou a liberação do corpo para sepultamento. Esses mortos, como diz Medeiros (2012, p. 136), por diversas razões são mantidos fora da rede social em que estavam inseridos quando vivos, seus familiares não puderam ou não quiseram declarar publicamente os vínculos que os ligavam àqueles que

morreram, deixando que esses sejam sepultados apenas sob um número classificatório¹²⁶. O que os mortos identificados e não-reclamados revelam é o caráter eminentemente político da morte, tanto que, em alguns casos, se faz necessário romper as ligações sociais que se poderia ter com eles para que não recaia sobre os vivos a sorte que coube aos defuntos. Em outras palavras, a recusa do reconhecimento de uma determinada morte é necessário para a preservação da integridade do núcleo familiar.

Essa ideia também opera em outras escalas. Por isso, ensina-nos Butler, a unidade que caracteriza a ideia moderna de Nação repousa sobre a desapareição de mortes que jamais serão publicamente lamentadas; nas palavras da filósofa, “a esfera pública mesma se constitui sobre a base da proibição de certas formas de luto público” (BUTLER, 2006, p. 65). Essa ideia faz ressoar as relações que Agamben traça entre o Povo e o povo. Vimos, no segundo capítulo, como, para o filósofo italiano, a constituição de um corpo político integral, o *Povo*, depende da produção de um *povo* enquanto multiplicidade caótica e anômica para o qual os Estados modernos reservaram estes espaços de exceção que são os campos.

Contudo, se, como temos enfatizado ao longo desta tese, há um limite teórico na reflexão agambentiana que não ultrapassa o ponto em que a vida nua alcança a figura extrema do *muçulmano*, Butler, por sua vez, permite-nos avançar na compreensão das consequências políticas da captura da morte do *homo sacer*, da *morte nua*. As pesquisas da filósofa americana têm revelado que a exclusão de certas mortes, o impedimento de que essas sejam reconhecidas publicamente, produz efeitos políticos extremamente importantes para a constituição e manutenção de Estados identificados com a unidade inquebrantável do seu Povo. Pois, de fato, observa Butler, as mortes que devemos lamentar publicamente são

¹²⁶ O caso analisado por Medeiros (2014) é significativo por várias razões: trata-se do corpo de Wellington Menezes de Oliveira, que ficou conhecido como o “monstro de Realengo” após efetuar mais de 50 disparos contra alunos de uma escola municipal, no bairro de Realengo, no Rio de Janeiro, no dia 07 de abril de 2011, vitimando fatalmente 12 deles. A família de Wellington não quis recuperar seu corpo, que, após permanecer 10 dias na câmara frigorífica do IML-RJ, acabou sendo inumado em uma cova rasa do Cemitério São Francisco Xavier como morto identificado não-reclamado. Segundo a pesquisadora, esse caso mostra que “A maneira como Wellington morreu, provocando a morte de outras tantas pessoas, fez com que ele perdesse seus direitos de *morto* e, mesmo que tenha deixado explícito seus anseios pós morte, o abandono por parte de sua família e o enterro como um *não-reclamado* foram fruto de um julgamento moral que resolveu puni-lo. Foi ‘decidido’ no IML, com aprovação da sociedade e de sua própria família que Wellington ‘não seria readmitido como parte da comunidade humana’ . *Matar esse morto* não foi suficiente, era preciso que ele também fosse punido” (MEDEIROS, 2014, p. 141). Além de punir o morto, as análises de Butler permitem também inferir que a decisão da família de romper os laços com Wellington envolveu a necessidade de recusar essa morte como algo que pudesse implicar consequências para a conservação da unidade familiar.

aquelas que nos parecem mais familiares e que, por isso, não produzem estranhamentos, não causam problemas nem ofendem a ninguém. Essa é a conclusão que ela infere da repercussão do brutal assassinato do jornalista Daniel Pearl, do *The Wall Street Journal*, em 2002, por integrantes da Al-Qaeda, em Karachi, no Paquistão. Não somente a morte do jornalista foi amplamente divulgada por diversos meios de comunicação, americanos e estrangeiros, quanto ela mobilizou o engajamento dos seus colegas, correspondentes de guerra, na “linha de frente” das batalhas. O que poderia explicar, segundo a filósofa americana, a disparidade de reações ante a morte do jornalista comparada a outras tantas mortes, como aquelas já mencionadas anteriormente? O fato de que a vida de Daniel Pearl é reconhecida como familiar:

O luto de Daniel Pearl não apresenta nenhum problema para mim nem para a minha família. Se trata de um nome familiar, uma cara familiar, uma história de educação que entendo e compartilho; (...) Em relação a ele, não me preocupa a proximidade do não familiar, a proximidade da diferença que me obriga a forjar novos laços de identificação e a re-imaginar o que significa pertencer a uma comunidade humana na qual nem sempre se pode pressupor uma base cultural e epistemológica comum. Sua história me leva pra casa e me seduz para aí permanecer (BUTLER, 2006, p. 65-66).

Tais considerações são extremamente relevantes para a compreensão do caso que nos mobiliza. No capítulo anterior, vimos que a doutrina da guerra contrarrevolucionária implicava a afirmação da existência de um tipo novo de inimigo, o *inimigo interno*. Por isso, todos os setores da vida política, econômica e social deveriam se unificar num único objetivo: combater esse inimigo para garantir a *sobrevivência* da nação. Tornava-se explícito, assim, que a chamada Guerra Total assentava-se sobre uma pretensão biopolítica inequívoca, a saber, defender a unidade do corpo nacional.

Ora, juntamente com os manuais e com as aulas dos franceses, tais ideias também foram assimiladas pelas ditaduras latino-americanas. Os teóricos dessas ditaduras afirmavam a identidade real entre o Estado e a Nação, concebida “como um todo homogêneo, dotado de uma única vontade” (COMBLIN, 1978, p. 29) ou, ainda, “(...) como uma só pessoa, um único ser dotado de uma única vontade, que define seus fins e adaptada os meios aos fins” (COMBLIN, 1978, p. 51). Tanto os objetivos nacionais quanto as estratégias que os governos utilizam para os alcançar são muito variados para que se consiga resumi-los. No entanto, como insiste o padre Comblin, a definição positiva de fins e meios importa menos do

que sua determinação negativa: de certo modo, pode-se dizer que, no contexto das ditaduras de segurança nacional, “o que dá unidade a todos esses objetivos e o que os torna parecidos é que estão todos ameaçados pelo comunismo” (COMBLIN, 1978, p. 53). Combater essa ameaça, eliminar os antagonismos que colocam em risco os interesses da Nação, eis o principal objetivo político. Portanto, é a presença constante, disruptiva, da subversão comunista que justifica a generalização de políticas de segurança nacional para todos os aspectos da vida social, desde a economia até a cultura, a saúde, a educação. Vale para as ditaduras latino-americanas o que Karl Schmitt pensou sem certamente tê-las sob os olhos: “Palavras como Estado, república, sociedade, classe e ademais soberania, Estado de direito, absolutismo, plano, Estado neutro ou total etc. são incompreensíveis quando não se sabe quem deve ser, *in concreto*, atingido, combatido, negado e refutado com tal palavra” (SCHMITT apud SAFATLE, 2015, p. 62).

Entre os teóricos das doutrinas de segurança nacional latino-americanas constata-se o uso recorrente de analogias entre o mundo orgânico e a geopolítica nacional. Os títulos dos capítulos nos quais o ditador chileno Augusto Pinochet Ugarte divide seu livro *Geopolítica* revelam claramente a dimensão que tais analogias tomaram entre nós: capítulo 2, II: “O estado como organismo vivente”; quarta parte: “O ciclo vital do Estado”; cap 1, II: “O Estado como organismo vivo”, seguido de outros três capítulos nomeados, respectivamente: “O nascimento do Estado”, “O desenvolvimento e o crescimento do Estado” e “A morte dos Estados”. De acordo com a compreensão de Geopolítica defendida por Pinochet,

(...) o Estado não é uma criação legalista. Pelo contrário, vê nele um organismo “vivo”, submetido a certas leis e sujeito a influências natural igual a qualquer outro organismo animal. Por isso, um Estado experimenta fenômenos de nascimento, crescimento e morte; expande-se, adoece e envelhece como todos os seres. O Estado tem um dinamismo constante através dos séculos (UGARTE, 1984, p. 238).

No Brasil, Golbery do Couto e Silva, o principal nome da segurança nacional brasileira, não obstante suas ressalvas com relação a um “organicismo grosseiro” que teria dado impulso “às loucuras e crimes de alguns imperialismos megalomaniacos” (COUTO E SILVA, 1967, p. 74), não deixa de afirmar que a segurança nacional é um “problema vital” e que “qualquer Geopolítica Nacional deve visar, em essência, à sobrevivência do Estado, como entidade internacional dotada de um poder soberano, como *organismo social em processo de*

integração continuada, como Nação próspera e prestigiada no mundo” (COUTO E SILVA, 1967, p. 169, grifos). Não poderia ser mais explícita a identificação do Estado com um organismo que busca pela sua constante integração.

Essa imagem de Nação como expressão da unidade ontológica da sociedade, como totalidade orgânica dotada de suas próprias normas de regulação, assemelha-se em vários pontos ao Leviathan hobbesiano. Sem nos atentarmos para os detalhes, num caso como em outro o poder político é amalgamado pelo *medo* não apenas do Soberano, que, em razão do contrato social, é detentor exclusivo do legítimo poder de fazer morrer, mas, também, medo da desagregação iminente do laço social, o que precipitaria todos naquela guerra incontrolável, na qual *homo homini lupus*. No entanto, tal fantasia de desagregação, aí está sua força, não é o temor de um improvável retrocesso histórico que levaria todos os homens ao propalado estado de natureza, do qual parecem ter se distanciado definitivamente com a instituição de um poder pacificador fundado no soberano. Longe disso, tal como observa Safatle (2015), a guerra de todos contra todos não é uma hipótese histórica a respeito de um passado longínquo, pois se erige a partir de uma análise atual das paixões humanas, da sua tendência a exceder-se a si mesma, desejando, ambicionando, cobiçando tudo quanto faz o outro gozar. A condição para que o poder soberano se perpetue é, então, ambivalente: por um lado, ele deve se apresentar como garantidor da paz, exorcizando essa fantasia de desagregação, que, por outro lado, o próprio poder precisa manter no horizonte, como se a ameaça estivesse sempre presente, constantemente à espreita para retornar. Eis por que, diz Safatle, “(...) o Estado sempre deverá criar um risco de contaminação da vida social pela violência exterior, independentemente de onde esse exterior esteja, seja geograficamente no Novo Mundo ou no Oriente Médio, seja historicamente em uma cena originária de violência” (SAFATLE, 2015, p. 62).

Porém, no caso das Ditaduras de Segurança Nacional, a saúde social não é ameaçada apenas pelos agentes patogênicos extrínsecos à Nação, pois eles estão disseminados também no seu interior, como pretendia deixar claro a noção de inimigo interno. O emprego de um vocabulário médico não é, aqui, arbitrário, pois essas mesmas expressões foram utilizadas pelas ditaduras para disseminar o terror entre a população, criando a sensação de que a

sociedade estava sendo paulatinamente destruída pela progressão de metástases ou pela infecção generalizada¹²⁷. Assim,

A linguagem médica aliada ao conceito de contaminação desencadeou uma percepção de que aqueles que não estavam doentes encontravam-se expostos à ameaça, tornando-se contaminados pelo seu conteúdo. Daí a necessidade de dismantelar organizações políticas e sociais, proibir reuniões, e deter as pessoas que impediam as operações das forças de segurança. Concluindo, finalmente, que a “doença” era sistêmica e irrevogavelmente enraizada nos processos democráticos, os militares tomaram o poder (FAGEN apud BAUER, 2011, p. 66, n. 162)¹²⁸.

Contudo, nas ditaduras que analisamos, não havia uma definição exaustiva que pudesse caracterizar esse inimigo interno. Ao contrário, identificado principalmente por uma definição negativa — o inimigo da Nação é quem não está afinado com os interesses dessa mesma Nação —, o inimigo permanecia uma entidade indeterminada. Por isso, “O inimigo é indefinido [...]. Mascara-se de padre ou professor, de aluno ou camponês, de vigilante defensor da democracia ou de intelectual avançado [...]” (COMBLIN, 1978, p.48)¹²⁹. Nas palavras do Manual Básico da Escola Superior de Guerra: “Por definição, portanto, torna-se suspeita toda a população, constituída de ‘inimigos internos’ potenciais que devem ser cuidadosamente controlados, perseguidos e eliminados” (Manual Básica da Escola Superior de Guerra apud. ALVES, 1984, p.38). Essa flutuação do sentido de inimigo foi essencial para que se generalizasse o sentimento de medo, uma vez que qualquer indivíduo poderia

¹²⁷ Sobre o uso do vocabulário médico-cirúrgico entre os teóricos e comandantes das políticas de segurança nacional, remeto o leitor aos trabalhos de Gabriel Périès, sobretudo: Gabriel Périès, « Du corps au cancer : la construction métaphorique de l'ennemi intérieur dans le discours militaire pendant la Guerre Froide. Partie 1 », *Cultures & Conflits* [En ligne], 43 | automne 2001, mis en ligne le 28 février 2003, consulté le 23 novembre 2016. URL : <http://conflits.revues.org/864> ; DOI : 10.4000/conflits.864; Périès Gabriel. La métaphore médico-chirurgicale dans le discours militaire de la « guerre révolutionnaire ». In: *Mots*, n°26, mars 1991. Médecine, santé et politique. pp. 5-21.

¹²⁸ Outro exemplo de utilização dessa linguagem médica pelo discurso oficial das ditaduras de segurança-nacional é a declaração do Almirante argentino César Guzzetti, ministro das Relações Exteriores, durante uma reunião da Organização das Nações Unidas (ONU) em Nova Iorque, em agosto de 1976: “Mi concepto de la subversión se refiere a organizaciones terroristas de signo izquierdista. La subversión o terrorismo de derecha no es tal. El cuerpo social del país está contaminado por una enfermedad que corroe sus entrañas y forma anticuerpos. Esos anticuerpos no pueden ser considerados de la misma manera que el microbio. A medida que el gobierno controle y destruya a la guerrilla, la acción del anticuerpo va a desaparecer, como ya está ocurriendo. Se trata sólo de una reacción natural de un cuerpo enfermo” (apud BAUER, 2011, p. 68).

¹²⁹ Comblin cita este trecho afirmando se tratar de um discurso do “chefe do Estado-Maior do Exército brasileiro durante uma reunião de chefes de Estado-Maior de todo o continente americano”, citado na revista *Estrategia*, n.24, p.44. Não há, portanto, identificação exata e explícita de sua autoria.

eventualmente ser identificado como uma ameaça social. De fato, que toda a população estava sob a mira dos ditadores fica patente nesta afirmação do então governador da Província de Buenos Aires, General Ibérico Saint Jean: “Primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, [...] a sus simpatizantes, [...] aquellos que permanezcan indiferentes y finalmente mataremos a los tímidos.” (apud BAUER, 2011, p. 50). Da oposição direta à ditadura à indiferença, tudo é passível de punição.

A indeterminação do inimigo, identificado com uma força negadora da unidade nacional, transforma as fronteiras entre a vida e a morte em limiares móveis, que circulam pela sociedade exigindo a cada momento que o soberano da vez — que pode ser tanto o oficial superior, quanto o soldado — decida sobre qual vida preservar e qual vida abandonar. Por isso, na guerra contrarrevolucionária contra o inimigo interno, o que está em jogo, por mais que as categorias utilizadas possa nos fazer assim pensar, não é a tradicional distinção schmittiana entre inimigo e amigo. Como mostramos ao longo do segundo capítulo, mais fundamental do que a constituição da classe dos amigos com a consequente expulsão dos inimigos é a zona de indeterminação que lhe antecede e na qual Agamben localiza a função do soberano. A esse respeito, McLoughlin observa que “o enquadramento conceitual de Agamben rejeita explicitamente a distinção amigo/inimigo como o momento originário da política, argumentando que a lógica da identidade que está em jogo nas divisões da lei pressupõe uma delimitação política mais originária, que é o bando soberano” (MCLOUGHLIN, 2009, p. 166, n. 2).

Abandonada, isto é, incluída no bando soberano pela sua exclusão, a vida nua do inimigo interno está exposta à morte. Mas, também estão expostas à morte a vida nua do mendigo, do bandido, do indígena, do negro da periferia, dos ciganos, dos imigrantes etc. Todas essas formas de vida, que existem no espaço anômico da exceção, aparecem como ameaças à unidade do Povo e, por isso, assim como a acontece com morte do inimigo interno, também a sua morte será capturada pelos dispositivos necropolíticos.

O que ocorre, então, com essas mortes que não têm lugar social, mortes às quais não se pode propriamente chamar de morte? Sabemos que parte da resposta consiste na constituição do corpo não-identificado, ponto culminante dos processos de dessubjetivação que analisamos no início deste capítulo. Porém, há um outro aspecto que deixa claro as implicações políticas da constituição do cadáver desconhecido: tais mortes, que, para o resto

da sociedade, não são reconhecidas como perdas, *desaparecem*: “após tudo, se alguém desaparece, pergunta Butler, e essa pessoa nada é, então quem e onde desaparece, e como pode ocorrer o luto?” (BUTLER, 2006, p. 59).

Nesse contexto, desaparecimento significa uma operação que se passa no nível ontológico, na medida em que uma vida desaparecida é, no limite, irreal, pois sofreu a violência da desrealização¹³⁰. Quanto a isso, a filósofa norte-americana é esclarecedora: “São vidas para as quais não cabe nenhum luto porque já estavam perdidas para sempre ou porque, melhor dizendo, não ‘foram’ (...). A desrealização do ‘Outro’ quer dizer que não está nem vivo nem morto, mas em uma interminável condição de espectro” (BUTLER, 2006, p. 60). Essas palavras parecem parafrasear a já comentada afirmação do ditador argentino Videla, segundo quem o desaparecido é uma incógnita, “não possui identidade, *não está nem morto nem vivo*, está desaparecido” (apud PADRÓS, [s.d], p. 117, grifos nossos). Contudo, para Butler importa destacar que a desrealização de certas mortes é tanto causa quanto efeito da desrealização das vidas que morreram. Como essas mortes não são reconhecidas publicamente, como, para a sociedade, elas nunca ocorreram, as vidas que foram nunca existiram. Por isso, para a filósofa norte-americana, “a condição de ser enlutado precede a torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o princípio” (BUTLER, 2015, p. 33).

Talvez, agora, estejamos em condições de esboçar algumas respostas para as perguntas que colocamos acima: por qual razão é necessário gerir o luto público, convertendo-o em objeto de administração política? E, no caso dos dispositivos desaparecedores, a que visaria a produção de corpos não-identificados e não passíveis de luto? Ora, diríamos na esteira de

¹³⁰ Gabriel Gatti, no seu estudo sobre o preso-desaparecido, também destaca esse efeito ontológico do desaparecimento dizendo ser ele a criação de um “*novo estado do ser*” (2008, p. 49), no qual o sujeito desaparecido assume a forma de um “morto roubado da morte”, ‘um sempre presente na sua própria ausência’” (GÓMEZ MANGO apud GATTI, 2008, p. 48). Defini-lo como um morto-vivo não é de todo correto, pois o que caracteriza o paradoxal estatuto do ser desaparecido é a inexistência de uma conjunção entre esses termos, como já deixava explícito Videla: o desaparecido não está *nem morto nem vivo*; sua condição, portanto, é mais de uma absoluta indeterminação, pois “a condição de ‘desaparecido’ está dada pelo que dele se ignora (seu cativoiro, sua morte, o destino dos seus restos e, nos casos dos que passaram pelos campos de concentração e não foram identificados, quem eram). *O que se ignora, a negação, é o que o define*” (Abuelas de la Paza de Mayo apud GATTI, 2008, p. 49, grifos nossos). Também o padre jesuíta uruguaio, Luís Pérez Aguirre, importante defensor dos direitos humanos no seu país, afirma que o “o desaparecido é considerado como um não-ser” (1990, p. 129 apud GATTI, 2008, p. 48). O horror produzido por esse estado de indeterminação é expresso nestas palavras de uma familiar entrevistada por Gatti: “Gostaria de saber onde está minha mamãe. Me parece que não é justo que não esteja em lugar nenhum” (E27h), que não encaixe em qualquer *entidade reconhecível*, ao tempo *ausente e presente*” (GATTI, 2008, p. 48).

Butler, a gestão dos mortos e da sua possibilidade de luto têm efeitos sobre quais existências queremos reconhecer como dignas de vida e quais outras podemos expor à violência e à destruição sem que sequer sintamos sua perda. Nada poderia ser mais diferente da lógica biopolítica explicitada por Foucault, na qual o poder soberano de *fazer morrer* destruía vidas consideradas patológicas para maximizar as potências biológicas de um povo. Porém, neste âmbito da necrogobernança, em que se situam as discussões butlerianas sobre o luto, a administração política da morte e dos rituais que a acompanham visam desrealizar e fazer desaparecer com certas formas de vida.

Assim, impedir que vidas sejam enlutáveis, tornando suas perdas irreais, é o mesmo que as suprimir do conjunto daquelas existências às quais nos consideramos ligados e cuja morte é capaz de nos transformar de maneira imprevisível. Se não posso chorar uma perda, se, para mim, ela não existe, então, também, não sou capaz de reconhecer aquele que morreu como parte do que me constitui. Em outras palavras, essas vidas não possuem a mesma qualidade de outras, são vidas indignas de serem vividas, cuja extinção pouco ou nada afeta a mim e a minha comunidade. Ao contrário, o que me afeta é a existência dessas vidas, na medida em que elas são o radicalmente Outro, uma vida *indeterminada* que tem a força de destruir a sociedade. Sabemos como o discurso securitário soube se valer dessa figura do estranho, da vida desqualificada, para mobilizar o medo como afeto organizador da vida social: “Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como ‘vidas’, mas como uma ameaça à vida (uma representação viva que representa a ameaça à vida)” (BUTLER, 2015, p. 69).

Ao mesmo tempo, a desaparecimento dessas vidas dos discursos públicos reitera a violência de Estado que sobre elas recai. Afinal, o que impede que se mate, torture, prenda em condições subumanas existências que não são choradas, cujas perdas ninguém pode sofrer? Como observa Butler,

temos que analisar o modo como esses atos de luto publicamente autorizados estabelecem e produzem a norma que regula quais mortes valem a pena, o modo como essa norma opera junto com a proibição do luto público de outras vidas e o modo como essa distribuição diferencial do luto serve para desrealizar os efeitos da violência militar (BUTLER, 2006, p. 64).

Assim, o bloqueio do luto fortalece formas identitárias e unificadas de organização social, das quais o moderno conceito de Nação é o modelo, bem como legitima a violência que se dirige contra as múltiplas formas de *vida nua*.

Assassinar já não basta, é preciso um esforço a mais se quisermos fazer Nação: tornar indizível, invisível, irreal, não passível de luto, enfim, é preciso desaparecer com algumas mortes para desaparecer com suas vidas. São nomes, histórias de lutas, narrativas de sofrimento, de resistências, que desaparecem nas elipses dos discursos. Por isso, é necessário perscrutar os silêncios do discurso, tanto ou mais do que sua expressão em alta-voz:

O problema não se reduz à existência de um “discurso” desumanizador que produz esses efeitos, mas à existência de limites para o discurso que estabelecem as fronteiras da inteligibilidade humana. Não se trata de uma morte propriamente marcada, mas de mortes que não deixam qualquer pista. Tais mortes desaparecem não tanto dentro do discurso explícito, porém, mais propriamente, nas elipses pelas quais funciona o discurso público (BUTLER, 2006, p. 61).

Se o poder tem como correlato a produção de saberes, como insistia Foucault, tais casos nos permitem pensar na emergência de espaços de não-saber, nos quais o governo torna indizíveis certas vidas e as próprias ações do Estado convertem-se em ilegíveis. Sabemos pelo ensino foucaultiano que o aparecimento de tecnologias de produção de informações, como a estatística, as ciências atuariais, foi necessário para a gestão biopolítica da vida das populações. Contudo, face ao desaparecimento, estamos diante de técnicas de governo que não apenas não produzem informações como parecem mesmo atuar no sentido de destruir os rastros. Era para isso que chamávamos atenção no capítulo anterior, quando mostrávamos os mecanismos por meio dos quais o poder torna-se anônimo e desindividualizado, mecanismos que incluem a impessoalidade dos rotinas burocráticas, o não preenchimento de documentações, a desorganização de arquivos, as interrupções ou descaminhos nos fluxos oficiais, a criação de centros clandestinos de detenção etc.

4. A generalização da melancolia

Resta ainda ser analisado um último aspecto relativo aos efeitos subjetivos dos dispositivos necrogovernamentais. Até aqui, vimos que a produção do corpo não-identificado,

que foi objeto da primeira parte deste capítulo, e a administração do luto público, sobre a qual falamos longamente na sessão anterior, visavam definir quais mortes seriam desrealizadas e desapareceriam junto com suas vidas. Contudo, a desrealização dessas mortes impõe consequências justamente para aqueles que ainda estão vivos e, de alguma maneira, são capazes de compreenderem que a morte nua os aguarda. Afinal, se a minha morte não poderá ser chorada, se meus funerais não existirão, se meu cadáver será identificado como desconhecido, enfim, se a minha perda não encontrará espaço de inscrição social, então qual valor possui a minha vida? Nessas vidas, nas quais se pode, desde o presente, perceber os traços do cadáver não-identificado, *a necrogovernamentalidade constitui subjetivações melancólicas*. É isso o que Butler tem no horizonte ao se referir ao processo de *generalização da melancolia*:

Além disso, o que também se depreende dessa proibição de manifestar o luto publicamente é um mandado a favor de uma melancolia generalizada (e da desrealização da perda), quando as vítimas dos Estados Unidos e dos seus aliados acabam por se perceber já mortas” (BUTLER, 2006, p. 64-65).

A distribuição desigual do luto implica a produção da melancolia pelo poder como forma de administração dos sujeitos políticos. Em uma frase, para Butler, a melancolia é “uma afecção psicossocial de subordinação ao poder” (DURANTE, 2010, p. 110). Para entender o sentido radical dessa afirmação, é preciso voltar, particularmente, aos ensaios que Butler publica em *The psychic life of power* (2017).

Esse livro se organiza em torno do problema das relações entre sujeito e poder. Na esteira das pesquisas foucaultianas sobre a governamentalidade, que apresentamos nos capítulos anteriores, Butler afirmará a ambivalência entre poder e sujeito, na medida em que o primeiro pré-existe ao segundo como sua condição de possibilidade ao mesmo tempo que o sujeito efetiva o poder quando age. Assim,

O poder não só *age sobre o* sujeito, conferindo-lhe existência. Como condição, o poder precede o sujeito, no entanto, o poder perde sua aparência de prioridade quando é exercido pelo sujeito, uma situação que dá origem à perspectiva inversa de que o poder é efeito do sujeito, de que é algo que os sujeitos efetuam (BUTLER, 2017, p. 22).

O sujeito tanto é sujeito *ao* poder, no sentido que pertence ao poder, sendo subordinado a esse último, quanto é sujeito *de* poder. Mas, como o poder que subordina o sujeito se transformar em poder exercido por ele? O poder condição do sujeito é o mesmo poder do qual o sujeito se apropria ao agir?

A passagem de um poder ao outro se dá mediante o que Butler identifica como uma *inversão encobridora*, por meio da qual a função subjetivante do poder inverte sua direção, tornando-se potência atuada pelo sujeito, inversão que não é a mera transposição mecânica de um lado para o outro, do exterior para o sujeito, pois, de acordo com a filósofa americana, a ação do sujeito “(...) supõe a assunção de um propósito *não projetado* pelo poder, um propósito que não poderia ser derivado lógica ou historicamente, que opera numa relação de contingência e inversão com respeito ao poder que o torna possível, e ao qual, não obstante, ele pertence” (BUTLER, 2017, p. 24).

Para analisar essa inversão encobridora do poder, Butler dirige seu olhar para certos atos psíquicos em que o sujeito se volta contra si mesmo, particularmente para a autocensura característica da *melancolia*, e que estão articulados com processos de regulação social. Portanto, na medida em que a melancolia fornece um padrão geral para a formação dos sujeitos, torna-se necessário pensá-la para além da sua dimensão estritamente psíquica. Por isso que, para Butler,

a descrição da melancolia explica como os campos psíquico e social são produzidos em relação um ao outro. Assim, a melancolia oferece uma possível elucidação de como os limites do social são instituídos e mantidos, não só à custa da vida psíquica, mas também ao vincular a vida psíquica a formas de ambivalência melancólica (BUTLER, 2017, p.176).

Nas sessões anteriores, estabelecemos a distância teórica que separa Butler do Freud de *Luto e Melancolia*, porquanto a filósofa americana, em franca oposição à internalização psíquica dos processos de luto e melancolia, pôs em relevo o estatuto político desses processos ao identificar que o não reconhecimento público de uma morte produz a desrealização das formas de vida que foram, como se não tivesse havido perda, pois, de fato, nunca existiu o que morreu. Agora, acompanhamos outro movimento da filósofa, que vai de encontro àquelas teorias que afirmavam o caráter antissocial da melancolia. Contudo, como já havíamos indicado, esse segundo movimento se respalda no próprio Freud. Butler é sensível

para as ocasiões em que o psicanalista vienense, ainda que sem o dizer abertamente, indica a relação problemática entre o psíquico e o social, inclusive no mesmo *Luto e Melancolia* com a sua *one body psychology*:

Embora Freud comece seu ensaio [a filósofa se refere aqui a *Luto e Melancolia*] insistindo no caráter indubitável da “natureza psicogênica” da melancolia e do luto nos limites de consideração do ensaio, ele também fornece metáforas sociais que não só regem as descrições topográficas da operação da melancolia, como também anulam implicitamente sua própria pretensão de explicar esses estados psíquicos em termos especificamente psicogênicos (BUTLER, 2017, p. 186).

Porém, será alguns anos após a publicação de *Luto e Melancolia*, em *O Eu e o Isso*, de 1922, que Freud insistirá mais fortemente na ideia de que a melancolia torna inteligível a constituição da vida psíquica. Ampliando as consequências do que havia escrito no ensaio anterior, o psicanalista afirma:

Aqui nós temos que abarcar um âmbito maior. Foi-nos dado esclarecer o doloroso infortúnio da melancolia, através da suposição de que um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, um investimento objetal é substituído por uma identificação. Mas ainda não reconhecíamos, então, todo o significado desta processo, e não sabíamos como ele é típico e frequente. Desde então compreendemos que tal substituição participa enormemente na configuração do Eu e contribui de modo essencial para formar o que se denomina seu caráter (FREUD, 2011c, p. 35).

O que Freud, em 1922, considera “típico e frequente” e configurador do caráter do Eu é explicado pelo processo de internalização melancólica descrito em *Luto e Melancolia*. Nesse ensaio, o psicanalista explicava que a qualidade patológica da melancolia deve-se ao fato de que, uma vez desfeito o investimento libidinal com algo exterior, cuja perda não pode ser admitida, a libido livre não se vincula a um novo objeto, como aconteceria no processo normal do luto, mas se retira para o Eu, produzindo a *identificação* desse com o objeto abandonado. Por isso, concluirá Freud utilizando uma fórmula que se tornou célebre: “(...) a sombra do objeto caiu sobre o Eu, que então pode ser julgado por uma determinada instância como um objeto, como o objeto abandonado” (2011, p. 61), ou seja, o eu foi eclipsado pelo objeto abandonado, tornando-se ele mesmo esse *objeto abandonado*.

Assim, por mais que certos tipos de vínculos objetais sejam recusados pelo sujeito, algo deles permanece residualmente no Eu. Encontra-se aí a chave para a compreensão deste

processo típico dos quadros melancólicos: o rebaixamento significativo do sentimento de autoestima, “um enorme empobrecimento do Eu” (FREUD, 2011, p. 53). Pois, segundo Freud, a regressão narcísica da libido do objeto para o Eu é uma maneira de conservar o vínculo de amor com aquilo que não se admite perder.

Essa ampliação da perspectiva freudiana sobre a melancolia é essencial para Butler, tanto que a própria filósofa explicita as diferenças entre *Luto e Melancolia* e *O Eu e o Isso*:

O que talvez seja mais marcante nessa formulação é como Freud inverte sua opinião de “Luto e melancolia” a respeito do que significa resolver o luto. No primeiro ensaio, Freud supõe que o luto possa ser resolvido através de um desinvestimento, uma ruptura do apego, bem como a criação subsequente de novos apegos. Em *O Eu e o Isso*, ele abre espaço para a ideia de que a identificação melancólica possa ser um pré-requisito para deixar o objeto ir. Ao dizer isso, ele altera o significado de “deixar o objeto ir”, pois não há uma ruptura final do apego. Em vez disso, o apego é incorporado como identificação, aqui considerada uma forma mágica, psíquica, de preservar o objeto. Na medida em que a identificação é a preservação psíquica do objeto, e que essas identificações acabam por formar o *Eu*, o objeto perdido continua a assombrar o e habitar o *Eu* como uma de suas identificações constitutivas (BUTLER, 2017, p. 143).

Assim, à luz dessas considerações freudianas, Butler insistirá que a melancolia nos descreve a produção do *Eu* como um “objeto psíquico” (BUTLER, 2017, p. 176) a partir do retorno para ele do vínculo libidinal com o objeto perdido, instituindo a tropologia interna da vida psíquica. Em outras palavras, não existiria *Eu* sem melancolia. Por isso,

Na medida em que o *Eu* é o “precipitado dos investimentos objetivos abandonados”, ele constitui a solidificação de uma história de perda, a sedimentação de relações de substituição ao longo do tempo, a dissolução de uma função tropológica no efeito ontológico do si-mesmo (BUTLER, 2017, p. 177).

Contudo, esse processo de internalização, por meio do qual o *Eu* pretende substituir o objeto perdido, não funciona totalmente. Em razão da perda não admitida, a ambivalência afetiva característica de qualquer apego amoroso, que se encontrava subtraída da consciência, assume uma forma específica na melancolia, criando um campo de batalhas psíquico entre a parte do *Eu* identificada com o objeto e uma outra, que procura desligar a libido da fixação no objeto. Assim, com o desenlace melancólico, a ambivalência não consciente se converte numa

ambivalência produtora da paisagem psíquica: o destino do amor, vimos há pouco, será constituir o Eu por meio da volta reflexiva da libido; o destino do ódio será precisamente constituir a instância moral com suas formações ideais. Assim,

Se o amor pelo objeto — um amor que não pode ser abandonado, ao mesmo tempo que o objeto o é — se refugiou na identificação narcísica, o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, insultando-o, humilhando-o, fazendo-o sofrer e ganhando nesse sofrimento uma satisfação sádica (FREUD, 2011, p. 67).

A melancolia é, então, responsável pela formação da *consciência moral*, uma das “grandes instituições do Eu” (FREUD, 2011, p. 57), que se torna a fonte das brutais acusações que o Eu dirige contra si mesmo, auto-recriminando, humilhando-se publicamente, em alto e bom som, e, no limite, atentando contra sua própria vida. Trata-se, portanto, de uma instituição do Eu que se volta contra o Eu, cindindo-o. Assim, “a perda do objeto se transformou em perda do Eu e o conflito entre o Eu e a pessoa amada em uma bifurcação entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação” (FREUD, 2011, p. 61).

O que interessa a Butler nessas passagens de Freud é o fato de que a incorporação melancólica do objeto e a cisão psíquica que isso produz levam à internalização do mundo social. Em outras palavras, se o amor e o ódio que alguém teria por um objeto exterior só podem ser representados a partir do desenlace da melancolia, pois, de outra maneira, a agressividade seria objeto de censura, isto é, se só posso viver os conflitos sociais quando esses se convertem melancolicamente em conflitos psíquicos, “o efeito da melancolia, então, parece ser a perda do mundo social, a substituição das relações externas entre atores sociais por partes e antagonismos psíquicos” (BUTLER, 2017, p. 187).

Portanto, para se compreender adequadamente as consequências psíquicas da necrogovernamentalização, com seus dispositivos de gestão da distribuição do luto, é preciso insistir, com Butler, que a melancolia não é uma patologia psíquica no sentido de que ela seria um acontecimento anormal de uma vida psíquica preexistente; mais do que isso, “a melancolia produz a possibilidade de representação da vida psíquica” (BUTLER, 2017, p. 185), pois ela constitui uma forma de subjetividade em que essa aparece cindida entre um Eu, modificado pela incorporação de fragmentos de objetos perdidos, e uma instância de

autocensura, que reproduz fantasmaticamente a cena política do soberano face ao súdito culpado.

Alguns anos depois de *Luto e melancolia*, em *Psicologia das massas e análise do Eu* o psicanalista vienense volta a observar que as melancolias:

(...) nos mostram o Eu dividido, decomposto em dois pedaços, um dos quais se enfurece com o outro. Esse outro pedaço é aquele transformado pela introjeção, e que contém o objeto perdido. Tampouco o pedaço que se conduz tão cruelmente nos é desconhecido. Ele contém a consciência moral, uma instância crítica do Eu que também em épocas normais se contrapõe criticamente a este, mas nunca de maneira tão inexorável e tão injusta. Já em ocasiões anteriores ('Narcisismo', 'Luto e melancolia') fomos levados à suposição de que em nosso Eu se desenvolve uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele. Nós a chamamos de 'ideal do Eu' e lhe atribuímos funções como auto-observação, consciência moral, censura do sonho e principal influência na repressão (FREUD, 2011b, p. 67-68).

Por não conseguir admitir a perda de um objeto, seja esse uma pessoa ou um ideal, o melancólico incorpora essa perda, fazendo com que subsista o vínculo libidinal com algo do objeto perdido. Mas, o preço a se pagar por essa recusa é caro: a instituição do Supereu. Quanto mais a perda ocorrida é recusada, tanto mais força ganha o Supereu para agredir o Eu. Assim, "uma perda no mundo que não pode ser declarada provoca fúria, gera ambivalência e se torna a perda 'no' que não tem nome, é difusa e incita rituais públicos de autocensura" (BUTLER, 2017, p. 193).

Ao impedir o luto de certas mortes, ao identificar alguns corpos como não-identificados e dar a eles o destino das valas comuns, como a de Perus, a negrogovernamentalidade impede que todos aqueles que possuíam vínculos com esses mortos assumam publicamente quem e o que se perdeu, denunciando os responsáveis pela morte e manifestando socialmente a agressividade contra a própria perda. A necessidade que então se impõe de silenciar-se sobre a morte, inclusive porque, de outro modo, poderiam também morrer, impõe às pessoas ligadas aos que morreram o desfecho melancólico: identificar-se com a perda para negá-la, o que implica, como sabemos, a instauração de uma instância crítica responsável por acusar o Eu, denunciar sua miséria, constatar que, no final das contas, ele é tão indigno da vida quanto o objeto internalizado foi indigno da morte.

Como dizíamos anteriormente, desde a analítica da governamentalidade foucaultiana, da qual Butler parte, não é mais preciso considerar que o poder se impõe desde o exterior a sujeitos previamente constituídos. Ao contrário, o interesse nessas teses butlerianas está no fato de mostrar que há uma outra forma de dominação que se faz a partir de “dentro”, isto é, que decorre daquela “inversão encobridora” por meio da qual o poder cria o seu sujeito. A negrogovernamentalização do luto mostra, nesse caso, que “surtem formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas; na forclusão¹³¹ social do luto é que encontramos o que reforça a violência interna da consciência” (BUTLER, 2017, p. 191).

A melancolia, então, despolitiza os conflitos sociais, no interior dos quais certas mortes aconteceram, transformando-os em conflitos psíquicos. Se, como constata Freud, nos melancólicos é possível perceber uma insistente comunicabilidade, é porque, por meio dela, os melancólicos conseguem mais fortemente se expor e se depreciar. Aquilo que não podem endereçar ao social, a agressividade que fora internalizada juntamente com a perda e em razão da perda, expõe-se disfarçado na rota sinuosa pela qual o Eu acusa a si mesmo. Novamente Freud resume essa interpretação em outro aforismo conhecido: “Para eles [melancólicos], *queixar-se é dar queixa* no velho sentido do termo; eles não se envergonham nem se escondem, porque tudo de depreciativo que dizem de si mesmos no fundo dizem de outrem” (FREUD, 2011, p.59).

¹³¹ É precisamente o poder de *fazer desaparecer* sem deixar rastros, de produzir desrealizações, que a filósofa designa com o conceito psicanalítico de forclusão na sua oposição à repressão: “Freud distingue entre repressão e forclusão, sugerindo que o desejo reprimido pode alguma vez ter vivido independente da sua proibição, mas o desejo forcluído é rigorosamente barrado, constituindo o sujeito por meio de um certo tipo de perda antecipada” (BUTLER, 1997, p. 23). Mais do que uma forma específica de negação, a forclusão é definida pela fórmula butleriana do *never-never*, cada negação dizendo respeito a uma dimensão da experiência melancólica: o primeiro *never* incidiria sobre o vínculo de amor com o objeto perdido, recusando-o, enquanto o segundo *never* exporia as consequências propriamente ontológicas que a melancolia envolve, na medida em que a negação se endereçaria ao reconhecimento da perda do objeto e, no limite, como vimos, à existência do próprio objeto.

Se a inspiração butleriana para usar o conceito de forclusão é claramente psicanalítica, o desenvolvimento do conceito passa, certamente, pelas remodelagens que lhe imprime Butler. Sobre isso, sublinha Macherrey, “Butler chooses to back up her interpretation of melancholia with Lacan’s concept of ‘foreclosure’, a term which translates *Verwerfung* and only appears in passing in Freud’s text. Unconcerned with orthodoxy, she uses this term freely and retranslates it into—these are her terms—the discourse of the ‘never-never’ [*jamais-jamais*]: there is foreclosure from the moment there is recognition of the fact that the thing is lost for ever [*pour jamais*], but superimposed over this recognition is the assertion that the loss never [*jamais*] took place. She also explains in detail how such a foreclosure founds the constitution of sexual identity in its so-called normal forms” (MACHERREY, 2004, p. 16).

Quando Butler se refere, na citação lida acima, a uma mandado “a favor de uma melancolia generalizada” (BUTLER, 2006, p. 64-65), a filósofa tem em vista justamente a produção em larga escala de subjetividades melancólicas, isto é, subjetividades que, na impossibilidade de declararem uma perda, transformam-se elas mesmas nessa perda e, assim, sujeitam-se mais e mais às instâncias condenatórias de julgamento.

A partir disso, temos condições de avaliar melhor o que se passa naquelas situações em que os sujeitos se dão conta de que já *estão mortos* (BUTLER, 2006, p. 64-65). Em tais casos, a interdição do luto recai sobre uma categoria de mortos, desrealizando-a e desrealizando, também, os vivos que se encontram incluídos nela. Pelo que vimos até aqui, sabemos que essa categoria pode variar em muitos sentidos, podendo ser os inimigos internos ou externos, os desempregados, os presidiários, os travestis, os palestinos etc.

A explicação butleriana sobre a formação melancólica da subjetividade nos leva a pensar que todos esses sujeitos constituem-se pela identificação com mortos espectrais, cuja morte não encontra inscrição no universo simbólico. Desse modo, constituem-se identidades desrealizadas, marcadas pela internalização de um objeto que não pode ser reconhecido como perdido, pois nunca existiu.

Na melancolia, o Eu contraio algo da perda ou do abandono que agora marca o objeto, um abandono que é recusado e, justamente por ser recusado, é incorporado. Nesse sentido, recusar uma perda é se tornar a perda. Se o Eu não aceita a perda do outro, a perda que o outro passa a representar torna-se a perda que agora caracteriza o Eu: o Eu torna-se pobre e miserável. Uma perda sofrida no mundo se torna a falta que agora caracteriza o Eu (uma cisão importada, por assim dizer, pelo necessário trabalho de internalização. (...) Na melancolia, eu contraio a ausência do outro (BUTLER, 2017, p. 194-195).

Então, como não se pode publicamente chorar tal perda, como seu luto foi capturado e excluído pelo poder, como seu corpo foi dessubjetivado até se transformar em NN, o sujeito que mantinha vínculos com o morto não tem como acusar a morte, nem, tampouco, acusar alguém por essa morte, socialmente irreal. Seguindo as linhas traçadas pelo diagnóstico freudiano, essa agressividade se voltará contra o próprio sujeito. Assim, “perceber-se como já mortas”, retomando a citação da qual partimos, significa identificar-se com esse outro

desrealizado, denunciando a própria vida como uma morte em vida, uma vida espectral, desaparecida.

Ao mesmo tempo, o próprio poder desaparece como agente externo de coerção. Em certa medida, a gestão do luto e da melancolia realiza definitivamente o que temos visto caracterizar os dispositivos desaparecedores: a invisibilização do poder. No caso das subjetividades melancólicas, esse poder é internalizado por meio da incorporação da perda e da consequente instituição do Supereu. Frente ao poder representado pela instância moral crítica, o Eu-objeto expõe seu próprio fracasso. A agressividade internalizada e revertida contra o Eu é uma violência não apenas domesticada, mas gerida de forma a transformá-la de ameaça em cúmplice do governo social. Na formulação cabal de Butler:

A melancolia é uma rebelião que foi suprimida, esmagada. (...). O poder do Estado para evitar a fúria insurrecional faz parte das operações da psique. A “instância crítica” do melancólico é um instrumento social e psíquico. Essa consciência superegoica não é simplesmente análoga ao poder militar do Estado em relação a seus cidadãos: o Estado cultiva a melancolia entre os cidadãos precisamente como forma de dissimular e deslocar a sua própria autoridade ideal. Isso não equivale a dizer que a própria consciência seja uma simples instanciação do Estado, ao contrário: ela é o ponto de fuga da autoridade do Estado, sua idealização psíquica, e, nesse sentido, seu desaparecimento como objeto externo. O processo de formação do sujeito é o processo de torna invisível — e efetivo — o poder aterrorizante do Estado como a idealidade da consciência (BUTLER, 2017, p. 198-199).

Quando alguém se percebe já morto em vida, acolhendo em si a morte de todos os que não pode perder porque essa perda foi desrealizada, socialmente desaparecida, então já não há mais razões para agir, para lutar, para continuar. Como sintetiza Safatle:

É possível dizer que o poder nos melancoliza e é dessa forma que eles nos submete. Essa é sua verdadeira violência, muito mais do que os mecanismos clássicos de coerção e dominação pela força, pois trata-se aqui de violência de uma regulação social que leva o Eu a acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação (SAFATLE, 2015, p. 83).

A criação dos cadáveres desconhecidos, última etapa do processo de dessubjetivação das vidas, não pode ser dissociada dos seus efeitos subjetivos. Os dispositivos necropolíticos, ao gerir os corpos, gere os sujeitos, definindo tanto quais mortes poderão ser pranteadas na

sociedade, veladas nos cemitérios, cultuadas em mausoléus, quanto as que desaparecerão sem deixar qualquer rastro. Mas, a distribuição diferencial do luto, tem ainda outra função: induzir entre aqueles que não podem prantear seus mortos a generalização de formas melancólicas de subjetividade. Convertidos em sujeitos identificados com uma perda que não podem publicamente reconhecer, nem criticar, nem denunciar, eles internalizam na forma da agressividade superegoica as injunções que os fazem paralisar e, no limite, assumirem-se como já mortos.

Conclusão

De volta às “valas de Perus”

A vala de Perus permanece aberta; melhor dizendo, ela se amplia e se multiplica a cada dia. Na introdução, mostramos dados reveladores de que o desaparecimento de pessoas é um problema tão invisível quanto grave no Brasil do século XXI. Semanalmente, cemitérios de todo o país continuam inumando cadáveres desconhecidos, corpos não-identificados de pessoas não-identificadas. Apenas entre o início de janeiro e o final março de 2018, 42 corpos desconhecidos foram encaminhados pelo IML e pelo Serviço de Verificação de Óbitos da Capital (SVOC) para o Serviço Funerário do Município de São Paulo (SF MSP) proceder com os sepultamentos nos cemitérios da capital paulista¹³².

Ao longo desta tese, mais do que propor soluções — e cabe à filosofia isso? —, tecemos a filosofia com a história, a antropologia, a sociologia, a psicanálise, com o objetivo de criar contornos teóricos para o furo irrepresentável deixado pelo desaparecimento de pessoas. A partir da reconstrução histórica do que chamamos de dispositivos desaparecedores, que mostramos resultar da articulação entre o desaparecimento administrativo (HATTORI et al., 2016) e o desaparecimento forçado, sustentamos que o desaparecimento assumiu na ditadura brasileira a função de um verdadeiro instrumento de governo dos mortos, decidindo sobre a identificação e a circulação dos corpos, a realização ou não de ritos funerários, as formas de manifestação do luto. Nesse sentido, consideramos o desaparecimento um dispositivo necropolítico, uma vez que, por meio dele, o poder tomava como seu objeto privilegiado a morte e os processos dela decorrentes.

Por isso, o desaparecimento revelava os limites das interpretações biopolíticas de Foucault quando imediatamente aplicadas ao nosso contexto. De fato, o que víamos na ditadura brasileira não era somente mecanismos de poder voltados para a maximização da vida, para domesticação dos corpos, com momentos pontuais de excesso assassino

¹³² Esses números foram obtidos a partir de informações encontradas na página “Falecidos IML/SVO”, disponibilizada pelo SFM do município de São Paulo. Segundo o site: “O Serviço Funerário do Município de São Paulo (SF MSP), publica, desde abril de 2014*, todas as sextas-feiras no site e, aos sábados, no Diário Oficial, a lista de pessoas falecidas, enviada pelo Instituto Médico Legal (IML) e Serviço de Verificação de Óbitos da capital (SVOC), que passaram por necropsia nestes órgãos estaduais, para que este serviço funerário realize o sepultamento gratuito.

A publicação visa divulgar o nome e/ou as características destas pessoas, em colaboração ao Programa de Localização e Identificação de Desaparecidos.

As informações publicadas são retiradas dos registros do IML e SVO, enviados às agências funerárias municipais”.

Vale destacar também que, entre o início de janeiro e o final de março de 2018, o SF MSP inumou outros 61 cadáveres identificados e não reclamados. Para mais informações, acessar: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/obras/servico_funerario/falecidos/index.php?p=172214. Acessado em 06 de abril de 2018.

justificados pelo racismo biológico. Se não é possível negar a instalação desse aparato biopolítico no Brasil, também não é o caso de transformá-lo em um modelo geral de explicação do funcionamento do poder aqui e nos países vizinhos. Coube a Achille Mbembe o mérito de ter elaborado um outro paradigma teórico a partir das experiências coloniais e neo-coloniais, sem, com isso, esquecer os ganhos fornecidos pelas pesquisas de Agamben e Foucault. Esse olhar voltado para as periferias coloniais permitiu ao sociólogo camaronês desvincular a necropolítica do horizonte de expectativas próprio da biopolítica — ao qual a tanatopolítica de Esposito e de Agamben ainda estava ligada —, insistindo em formas de poder que exerciam dominação por meio da criação de condições de maximização da morte de certas populações, sem qualquer fim biopolítico para elas.

Contudo, os dispositivos de desaparecimento mostravam ainda mais do que a necropolítica de Mbembe permitia observar. Assim, ao mesmo tempo que analisava os dispositivos de desaparecimento, a tese procurava ampliar a teoria necropolítica com elementos novos extraídos daquela análise. Por isso, a vala clandestina de Perus funcionou, nesta tese, como um paradigma capaz de tornar inteligível, não obstante sua singularidade espacial e temporal, um conjunto de problemas relativos ao funcionamento do poder, ou melhor, do necropoder na contemporaneidade brasileira e, por que não dizer, latino-americana. Em resumo: se a necropolítica permitia compreender aspectos não destacados do desaparecimento no Brasil, esse, por sua vez, alargava a compreensão do funcionamento da necropolítica em um amplo contexto histórico-problemático.

De fato, a montagem e o funcionamento dos dispositivos desaparecedores mostraram que a necropolítica não se limitava a ampliar a dominação sobre as populações por meio da criação de condições mortíferas e indutoras de sofrimento, mas, juntamente com isso, utilizava dispositivos de governo da morte, dos mortos e do luto. Era, portanto, na forma de uma rede de instituições, rotinas burocráticas, papéis, funcionários, que a necropolítica, direta ou indiretamente, administrava as perícias, as identificações de corpos, os sepultamentos, as cremações, os registros de óbito, a destinação dos despojos mortais, chegando, até mesmo, como vimos, a controlar os funerais e as condições de experiência do luto. Assim, abríamos a possibilidade de compreender a necropolítica para além do modelo da soberania, uma vez que a gestão da morte dependia, como nos casos de desaparecimento, do conjunto de

micropoderes, vinculados ou não ao Estado, que se fragmentavam a tal ponto que ficavam invisíveis.

Adicionalmente, expusemos que o governo da morte ocorria de forma indissociável da gestão das subjetividades e, por essa razão, implicava consequências no governo dos vivos. Complementávamos a teoria necropolítica de Mbembe com algumas elaborações sobre o que designamos como negrogovernamentalidade. A referência teórica é certamente Foucault, que, nas aulas dedicadas a aprofundar sua analítica da governamentalidade, sugeria, *en passant*, que o governo das condutas envolvia também as formas de morrer. Pareceu-nos, mais uma vez, que os dispositivos de desaparecimento tornavam inteligíveis os pontos de articulação entre governamentalidade e necropolítica. Assim, em um primeiro momento, insistimos que a negrogovernamentalidade produz mortos dessubjetivados, os chamados NN ou os cadáveres não-identificados. Tais mortos, ponto culminante de um processo de dessubjetivação, foram capturados na esfera política por meio da sua exclusão dos rituais fúnebres, do reconhecimento público da sua morte, da possibilidade de serem pranteados. Por isso, dizíamos que se trata de uma *morte nua*, resultado da gestão necropolítica do corpo do *homo sacer*.

A produção desses cadáveres dessubjetivados não é, contudo, o único efeito negrogovernamental que os dispositivos de desaparecimento nos deixavam ver. A outra face desse processo consistia na administração política do luto e da melancolia, na distribuição desigual desses afetos como consequência da decisão sobre as mortes que poderiam ser reconhecidas e, portanto, lamentadas. Dessa forma, o poder não gere apenas corpos, mas afetos; governando os mortos, governa-se, por meio da morte, os vivos. Afinal, ao dizer quais mortos serão lembrados, a negrogovernamentalidade definia os tipos de vínculos cujas perdas podem ser vividas socialmente como perdas reais e que, portanto, nos fazem falta; já as outras perdas, elas não existem nem no discurso, nem nos cemitérios, pois seus mortos também desaparecem sob a sigla NN. São perdas irreais, mortos dessubjetivados, vidas que já estavam mortas. O destino delas é o mesmo de um objeto sem serventia: a disposição final.

Para os que mantinham vínculos afetivos com esses mortos, resta a saída melancólica. A negrogovernamentalidade generalizava, assim, a melancolia como forma de subjetivação. Sem poder prantear seus mortos desrealizados, impossibilitados de viver a perda como perda socialmente reconhecível, restava àquelas pessoas incorporar essa morte no Eu,

transformando-o em um Eu já morto, tão espectral quanto os cadáveres que não puderam sepultar. Como fazer o luto de mortos que não morreram, mas são espectros exorcizados das representações sociais? Tais sujeitos melancólicos, subordinados aos ideais sociais incorporados na instância psíquica do Supereu, já não conseguem reagir, nem viver. A gestão da melancolia se mostra peça essencial para o governo das homens.

Ao contrário do que pensava Foucault, o tabu que, desde o século XIX, paira sobre a morte no Ocidente não fez com que ela se silenciasse no interior das casas, no choro contido dos familiares, na beleza parnasiana dos cemitérios-jardins, na assepsia com que é manipulada nos hospitais, nos remédios que procuram curar o luto “anormal”. Tudo isso revela que o poder, longe de abandonar a morte, nunca deixou de capturá-la, seja para explorá-la como negócio, seja para governar as suas condições de possibilidade, seja para, por meio dela, sujeitar e administrar os vivos.

Referências bibliográficas

ADEBANWI, Wale. Death, National Memory and the Social Construction of Heroism. *The Journal of African History*, v. 49, n. 3, 2008, p. 419-444.

AGAMBEN, Giorgio. *Means without End: Notes on Politics*. Tran. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio).

_____. O que é um dispositivo?. *Outra travessia*. Ilha de Santa Catarina: [s.e], 2005, p. 9-16.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Salvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de Sítio).

_____. *Signatura rerum: sur la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Tradução de Salvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. (Estado de sítio).

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (FILÔ/ Agamben).

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ALLOUCH, Jean. *A erótica do luto no tempo da morte seca*. Tradução de Procópio Abreu.

Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1984

AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Desapariciones forzadas y homicidios políticos*. La crisis de los derechos humanos en los noventa. Manual para la acción. Madrid: Editorial Amnistía Internacional, 1994.

AMPARO-ALVES, Jaime. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. *Revista da ABPN*. v. 1, n. 3, nov. 2010 - fev. 2011, p. 89-114.

AQUINO, Wilson. *Os generais eram leões, hoje são ratos*. 2014. Disponível em: <[https://istoe.com.br/354771_OS+GENERAIS+ERAM+LEOES+HOJE+SAO+RATOS+/\[/\]\(#\)](https://istoe.com.br/354771_OS+GENERAIS+ERAM+LEOES+HOJE+SAO+RATOS+/)>. Acesso em: 06 fev. 2018.

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. 1964, o ano que não terminou. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (org.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 205 - 236.

ARAÚJO, Fábio Alves. *Das técnicas de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política*. RJ: Lamparina, 2014.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Tradução de Pedro Jorão. Lisboa: Teorema, 1988.

_____. *O homem diante da morte*. 2. ed. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1977] 1990. v. 2.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben*. 2012. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

BAUER, Caroline Silveira. *Um estudo comparativo das práticas de desaparecimento nas ditaduras civil-militares argentina e brasileira e a elaboração de políticas de memória em ambos os países*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. 2011. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/29576>. Último acesso: 27 de fevereiro de 2018.

BEROUD, J et al. Deuil, évolution conceptuelle et nouvelles définitions. *Rev Med Suisse*, 10: 565-8, 2014.

BOTTICI, Chiara. Rethinking the biopolitical turn: from thanatopolitical to the geneapolitical paradigm. *Graduate Faculty Philosophy Journal*. v. 36, n.1, 2015.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Lei nº 9140, de 04 de dezembro de 1995. Lei 9140/95.

_____. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. *Habeas corpus*: que se apresente o corpo. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

_____. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório*. Brasília: CNV, 2014. 976 p. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1).

_____. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório*. Brasília: CNV, 2014b. 976 p. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3).

_____. Grupo de Trabalho Perus. *Relatório da pesquisa preliminar e ante-mortem*, 2016,

BUTLER, J. *The psychic life of power: theories in subjectivation*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London/New York: Verso, 2004.

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

_____. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. Tradução de Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013. (Estado de sítio).

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

_____. *La connaissance de la vie*. 2. ed. rev. e ampl. Paris: J. Vrin, 1975. (Col. Problèmes et Controverses).

CARRARA, Sérgio. A “Ciência e Doutrina da *Identificação* no Brasil” ou Do Controle do Eu no Templo da Técnica. *Boletim do Museu Nacional*, n. 50, 10 de dezembro de 1984.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012;

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos à Aristóteles*. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002/

CLAUDINO, Marcus Roberto. *Mortos sem sepultura: o Desaparecimento de Pessoas e seus Desdobramentos*. Florianópolis: PalavraCom, 2014.

COMBLIN, José. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. La doctrina de la seguridad nacional. ARZOBISPADO DE SANTIAGO. VICARÍA DE LA SOLIDARIEDAD. *Dos ensayos sobre seguridad nacional*. Santiago: Vicaría de la Solidariedad, 1979. p. 9 - 206.

COUTO E SILVA, Golbery do. *Geopolítica do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.

CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução de Joaquim Toledo Júnior. São Paulo: Ubu, 2016.

DEAN, Mitchell. *Governmentality: power and rule in modern society*. 2. ed. Los Angeles: Sage, 2010.

_____. Powers of life and death beyond governmentality. *Cultural values*, 6: 1-2, 2012. p. 119 - 138.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 223 - 230.

_____. O que é um dispositivo? In: _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016. p.359-369.

DORON, Claude-Olivier. *Dynastique et pouvoir dans Théories et institutions pénales*. Intervention au «Séminaire Foucault», Université Paris, dir. J-F. Braunstein/D. Lorenzini, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/12165032/_Dynastique_et_pouvoir_dans_Théories_et_institutions_pénales_. Último acesso em: 04 de outubro de 2016.

DUARTE-PLON, Leneide. *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil: Como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DURANTE, G. *The Melancholy of Social Life: the power of loss in Judith Butler*. *Humana.Mente*. ed. 12, jan. 2010. p. 107-122.

DÜRR, Christian. *El dispositivo de la desaparición: el sistema del terror y su elaboración en las narrativas de sobrevivientes de los CCDTyE argentinos*. [s.d]: [s.l]. Disponível em: https://www.academia.edu/27157469/EL_DISPOSITIVO_DE_LA_DESAPARICI%C3%93N. Último acesso em 09 de fevereiro de 2018.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Turin: Einaudi, 2004.

FAVARETTO, C. M. R. *Do Governo dos Vivos: Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção*. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita. *Dos autos da cova rasa*: identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960. Rio de Janeiro: E-papers: Laced/Museu Nacional, 2009.

_____. *Pessoas desaparecidas*: uma etnografia para muitas ausências. RJ: Editora da UFRJ, 2016.

FINUCANE, B. Enforced disappearance as a crime under international law: a neglected origin in the laws of war. *The Yale Journal of International Law*. Yale: [s.e], 2010, v. 35:171, p. 172-197.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário brasileiro de segurança pública*: 2017. SP: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *É preciso defender a sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1997

_____. *Dits et écrits I*: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Dits et écrits II*: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. *Vigiar e Punir*: o nascimento da prisão. 26. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil, 2004a.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil, 2004b.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. *La société punitive: Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2013.

_____. *Théories et institutions pénales: Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015.

FREUD, S. *Luto e Melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: CosacNaify, 2011.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920 - 1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Obras Completas, v. 15).

_____. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. (Obras Completas, v. 16).

KALUSA, Walima T. The killing of Lilian Margaret Burton and Black and White Nationalisms in Northern Rhodesia (Zambia) in the 1960s. *Journal of Southern African Studies*, v. 37, n. 1, march 2011, p. 63-77.

KEARL, Michael C.; RINALDI, Anael. The Political Uses of the Death as Symbols in Contemporary Civil Religions. *Social Forces*, v. 61, n. 3, march 1983, p. 693-708.

LOSURDO, D. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". *Estud. sociol.* Araraquara, v.16, n.30, p.213-242, 2011

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GATTI, Gabriel. *El detenido-desaparecido: narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Trilce, 2008.

GIGENA, A. I. Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender a violencia contemporánea. In: DÍAZ, A. F. (ed.). *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012. p 11-32.

GODOY, Marcelo. *A casa da vovó: uma biografia do DOI-Codi (1969 — 1991), o centro de sequestro, tortura e morte da ditadura militar: Histórias, documentos e depoimentos inéditos dos agentes do regime*. São Paulo: Alameda, 2014.

GOERER, Geoffrey. The pornography of death. *Encounter*. n. 25. oct. 1955. p. 49-52.

GRZINIC, Marina. *From biopolitics to necropolitics*. 2009. Em: <http://www.old.thk-generator.net/sr/openedsources/from-biopolitics-to-necropolitics>. Último acesso em: 22 de fevereiro de 2015.

HATTORI, Márcia Lika et al. O caminho burocrático da morte e a máquina de fazer desaparecer: propostas de análise da documentação do Instituto Médico Legal-SP para antropologia forense. *Revista do Arquivo: Uma publicação online do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, São Paulo, n. 2, p.1-21, 2016. Disponível em: <http://www.arquivoestado.sp.gov.br/revista_do_arquivo/02/artigo_03.php>. Acesso em: 05 fev. 2018.

HERRERA, G. A.; SANTOS, J. M.; LOPES W., E; VICUNA, C. O. *Seguridad nacional y bien comun*. Chile, 1976.

HESPANHA, Luiz. A primeira comissão da verdade. In: CARDOSO, ÍTALO; BERNARDES, Laura. *Vala clandestina de Perus: desaparecidos políticos, um capítulo não encerrado da história brasileira*. São Paulo: Instituto Macuco, 2012. p. 23-42.

KALUSA, Walima T. The killing of Lilian Margaret Burton and Black and White Nationalisms in Northern Rhodesia (Zambia) in the 1960s. *Journal of Southern African Studies*, v. 37, n. 1, march 2011, p. 63-77.

KEARL, Michael C.; RINALDI, Anoel. The Political Uses of the Death as Symbols in Contemporary Civil Religions. *Social Forces*, v. 61, n. 3, march 1983, p. 693-708.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder?*. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004. (Coleção Primeiros Passos; 24).

LEMKE, Thomas. "The birth of biopolitics" : Michel Foucault's lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality. 2001. Em: ' . Último acesso em: 03 de novembro de 2015.

_____. *Biopolitics: an advanced introduction*. New York/London: New York University Press, 2011.

_____. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Tradução de Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

MACHERREY, P. Out of melancholia: notes on Judith Butler's The Psychic Life of Power: Theories in Subjection. *Rethinking Marxism*, 16:1, 7-17, 2004.

MBEMBE, A. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

_____. Necropolitics. *Public Culture* 15(1):11-40. [s.l.]: Duke University Press, 2003.

_____. *Necropolítica*. [s.l.]: Mesulina, 2011.

_____. Necropolítica, una revisión crítica. In: BARRIOS, J. L.; MAC GREGOR, H. C.; EXPÓSITO, M. *et alii*. *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*.

México: Museo Universitario Arte Contemporáneo/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 131-139.

McLOUGHLIN, D. The politics of caesura: Giorgio Agamben on language and the law. *Law Critique* (2009) 20: 163. <https://doi.org/10.1007/s10978-009-9047-0>

_____. The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben's Ontological Politics." *Theory & Event*, vol. 13 no. 1, 2010. *Project MUSE* doi:10.1353/tae.0.0118.

MEDEIROS, Flavia. “*Matar o morto*”: A construção institucional de mortos no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro. Dissertação (mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (ICFH), Universidade Federal Fluminense (UFF).

MEREU, Italo. 2005. *A morte como pena: ensaio sobre a violência legal*. São Paulo: Martins Fontes.

MEZZADRA, Sandro. En voyage. Michel Foucault et la critique postcoloniale. ARTIÈRES, P.; BERT, J.-F.; GROS, F.; REVEL, J. (org.). *Michel Foucault*. Paris: L’Herne, 2011, p. 352-357.

MIGNOLO, W. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifesto*. In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. *Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento*. Buenos Aires: Duke University/ Educuibes del Signo, 2006. p. 83-123.

MUHLE, Maria. Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. *Revista de ciencia política*, v. 29, n. 1, 2009, p. 143-163.

NAPOLITANO, Marcos. *1964: História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.

NORRIS, A. Giorgio Agamben and the politics of the living dead. *Diacritics*, [s.l.]: The John Hopkins University Press, v. 30, n. 4, p. 38-58, 2000.

OTO, A. de.; QUINTANA, M. M. Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer. Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, n. 12, p. 47-72, jan.-jun., 2010.

OLIVEIRA, Dijaci David de. *O desaparecimento de pessoas no Brasil*. Goiânia: Cànone Editorial, 2012.

PASCUAL, Alejandra Leonor. *Terrorismo de Estado*. A Argentina de 1976 a 1983. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

PADRÓS, Enrique Serra. *Como el Uruguay no hay...: terror de Estado e segurança nacional Uruguai (1968-1985) : do pachecato à ditadura civil-militar*. 2005. 2 v. Tese (Doutorado) - Curso de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/6149>>. Acesso em: 09 fev. 2018.

_____. A política de desaparecimento como modalidade repressiva das ditaduras de segurança nacional. *Revista Tempos Históricos*. Paraná: UNIOESTE, v. 10, primeiro semestre de 2007. p. 105-129. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/viewFile/1229/1016>. Acessado em 20 de julho de 2015.

PERRUSO, Camila Akemi. *O desaparecimento forçado de pessoas no sistema interamericano de direitos humanos: direitos humanos e memória*. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito Internacional) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.2.2010.tde-04012011-133617. Acesso em: 2018-02-09.

PICHOT, André. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.

REATO, Ceferino. *Disposición final: La confesión de Videla sobre los desaparecidos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2012.

ROBIN, Marie-Monique. *Escadrons de la mort, l'école française*. Paris: La Découvert, 2008.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (org.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 237 - 252.

_____. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SALAZAR, Manuel. *Las letras del horror: La Dina*. Santiago: LOM ediciones, 2011. tomo I.

SÃO PAULO. Comissão da Verdade do Estado de São Paulo "Rubens Paiva". Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Relatório: A formação do grupo de antropologia forense para a identificação das ossadas de Vala de Perus. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2015. Disponível em: <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/downloads/I_Tomo_Parte_1_A-formacao-do-grupo-de-antropologia-forense-para-identificacao-das-ossadas-da-vala-de-perus.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2018.

_____. Prefeitura Municipal de São Paulo. Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania. Comissão da Memória e Verdade da Prefeitura de São Paulo. *Relatório*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 2016.

STOLER, Ann Laura. *Race and education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. London: Duke University Press, 1995.

SPIVAK, G. Can the Subaltern Speak?. In: GROSSBERG, L.; NELSON, C. (ed.). *Marxism and interpretation of culture*. Urbana - Chicago: University of Illinois Press, 1988.

TELES, Maria Amélia de Almeida; LISBOA, Suzana Keniger. A vala de Perus: um marco histórico na busca da verdade e da justiça! In: CARDOSO, ÍTALO; BERNARDES, Laura. *Vala clandestina de Perus*: desaparecidos políticos, um capítulo não encerrado da história brasileira. São Paulo: Instituto Macuco, 2012. p. 51-102.

UGARTE, Augusto Pinochet. Geopolítica. 4. Ed. rev. E ampl. Santiago: Andres Bello, 1984.

VEYNE, Paul. Foucault révolutionne l’histoire. In: _____. *Comment on écrit l’histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1978. (Collection « Points »), p. 201-242.

VILLATOUX, Marie-Catherine; VILLATOUX, Paul. Aux origines de la « guerre révolutionnaire » : le colonel Lacheroy parle. *Revue historique des armées*, 268 | 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/rha/7512>, último acesso em 09 de fevereiro de 2018.

VIRÍLIO, Paul; LOTRINGER, Sylvere. *Guerra Pura*: a militarização do cotidiano. Tradução de Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

WEIZMAN, Eyal. *Hollow land*: Israel’s Architecture of Occupation. London, New York: Verso, 2017.