

DA FASCISTIZAÇÃO DA VIDA À EMANCIPAÇÃO: O DIREITO AO LUTO COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

Orion Ferreira Lima
Universidade Estadual Paulista

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo refletir o fenômeno da fascistização da vida a partir da compreensão dos conceitos de biopoder e biopolítica e os seus desdobramentos contemporâneos. Nossa intenção é compreender como os mecanismos de controle da vida foram se aperfeiçoando a ponto de subjugar-la, tornando-a descartável. As atuais ideologias totalitárias que inundam o cenário democrático, travestidas de legalidade e normalidade, desestruturam os sistemas políticos e estabelecem no tecido social a lógica do terror e da violência. Por um outro lado, onde existe poder existe resistência. Sendo assim, acreditamos que o direito ao luto, entendido como direito de chorar por vidas choráveis, constitui uma das formas de resistência mais potente em tempos sombrios como os que estamos vivendo atualmente.

Palavras-chave: Fascistização. Luto. Resistência.

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo analisar a relação entre o fenômeno da fascistização da vida a partir da compreensão dos conceitos de biopoder e biopolítica e os seus desdobramentos contemporâneos. Amparados nas reflexões de Foucault (1999, 2012) acerca dos conceitos de biopoder e biopolítica e nas releituras de feitas por Pelbart (2007); Agamben (2002, 2004); Arendt (1989, 1999, 2001); Silva (2020) e Butler (2011, 2015, 2018, 2020), nossa intenção é compreender como os mecanismos de controle da vida foram se aperfeiçoando a ponto de subjugar-la, tornando-a descartável, uma não-vida, uma *vida nua*, uma vida em que o direito de chorar por lhe foi negado.

Acreditamos que a latente permanência das ideologias totalitárias que inundam o cenário democrático, travestidas de legalidade e normalidade, desestruturam os sistemas políticos e estabelecem no tecido social a lógica do terror e da violência. Contudo, onde existe

poder existe resistência. (Foucault, 1999). Desse modo, pretendemos compreender em que medida surgem os corpos ingovernáveis, na luta pela liberdade e o direito ao luto, entendido como direito de chorar por vidas choráveis. Esse luto constitui uma das formas de resistência mais potente em tempos sombrios como estes em que estamos vivendo atualmente.

Na primeira seção pretendemos analisar o conceito de poder elaborado por Foucault. Para o filósofo francês o poder não pode ser concebido como uma teoria, um ente metafísico, ou mesmo um tratado descritivo, pelo contrário, ele é tecido a partir de relações sociais, se ramifica nas diferentes formas de organização da vida.

Iremos também refletir o movimento de passagem do poder soberano para o que ficou conhecido como biopoder, como sendo o momento em que se instaurou mecanismos disciplinares de controle dos corpos instanciados por um sistema jurídico-administrativo altamente eficaz. Com o passar do tempo, o poder passa a se interessar pela vida coletiva e estabelece com ela uma relação de controle. A esse tipo de controle da vida Foucault denominou de biopolítica, ou seja, o poder que tem por objetivo fazer viver e deixar morrer.

Na segunda seção temos a intenção de estabelecer um possível diálogo entre os conceitos de biopoder e biopolítica pensados por Foucault e o biopoder contemporâneo elaborado por Pelbart (2007) e suas possíveis aproximações com o conceito de banalidade do mal elaborado por Arendt (1999). Pretendemos compreender a banalidade do mal a partir de um fio condutor muito preciso, a saber, do sobrevivencialismo da vida, que emerge das experiências dos regimes totalitários, tendo como exemplo o famoso julgamento de Eichmann em Jerusalém em 1961. Tais aproximações se baseiam na compreensão de desumanização que os regimes totalitários provocaram nos seres humanos.

Por fim, iremos refletir sobre o conceito de biopolítica contemporânea que se manifesta na fascistização da vida. Se por um lado há um movimento que pretende cooptar a vida e torná-la impossível de se realizar, por outro lado há a resistência dos corpos. Apoiados em Pelbart (2007), que busca em Espinosa uma compreensão do corpo como força que se relaciona com outros corpos e luta por permanecer na existência, e nas reflexões de Butler (2018, 2020), pretendemos compreender a resistência, a luta para não sucumbir e o direito ao luto como formas de emancipação, na medida em que se procura extrair da impotência uma potência de vida.

1. Do biopoder à biopolítica em Foucault

De acordo com a tradição do pensamento político ocidental, o poder do soberano se assemelhava ao poder da divindade, uma vez que ele dispunha do direito de vida e de morte

sobre seus súditos. Desse modo, a máxima segundo a qual se tinha sobre o outro o direito de fazer morrer e deixar viver, conforme sua vontade arbitrária, tornou-se a marca emblemática do poder do soberano. Esse poder tinha por objetivo impor aos súditos à obediência necessária para garantir a ordem e a paz, por meio do medo. As punições públicas e os suplícios se tornaram instrumentos usados pelo soberano para impor suas vontades.

Para Foucault (1999), a gênese do poder não pode ser descrita a partir de um tratado ou mesmo concebida como categoria metafísica, pelo contrário, emerge das relações sociais que se ramificam em diversos âmbitos da vida. Isso significa que o poder não pode ser compreendido como um objeto de estudo, mas uma prática que se constitui na teia das relações sociais (Machado, 1981).

O poder encontra-se disseminado em micropoderes, ou seja, espalhado por todo tecido social e não mais centralizado nas mãos do Estado, ou personificado na figura do soberano. Trata-se de pensar o poder ramificado em diferentes instâncias sociais e políticas, como as escolas, o exército, as fábricas e os hospitais, que exercem sobre as pessoas um poder disciplinador. (Bertolini, 2018). A este poder que se impõe sobre a vida, Foucault o denominou de biopoder, pois visa controlar os corpos por meio de mecanismos sofisticados de organização administrativa. O biopoder se encarrega da vida, de intensificá-la, de otimizá-la para fins de controle. (Pelbart, 2007). De acordo com (Foucault, 2014, p. 29): “as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais”.

A partir do século XVIII a sociedade ocidental passou a experimentar formas disciplinares diferentes de adestramento e controle da vida. O exército, enquanto instituição social, tinha por objetivo formar soldados, cujos corpos pudessem ser adestrados por meio de exercícios que levassem os soldados à exaustão. A intenção era domesticar seus corpos, a fim de não sucumbirem ante às situações inóspitas próprias do campo de batalha. Do mesmo modo, os hospitais psiquiátricos produziram dispositivos capazes de estabelecer uma linha demarcatória entre o normal e o patológico e, ao mesmo tempo, estabeleceram mecanismos de contenção da loucura, docilizando dos corpos, negando-lhes o caráter de humanidade. Com efeito, nos afirma (Foucault, 2012, p. 152):

A instalação, durante a época clássica, desta tecnologia de duas faces – anatômica e biológica -, individualmente e especificamente, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos de vida, caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo.

Paulatinamente o poder começou a se interessar pela vida coletiva e estabelecer com ela uma relação de controle. A esse tipo de controle da vida, Foucault denominou de biopolítica, ou seja, o momento em que o poder controla a vida sob o adágio do fazer viver e deixar morrer.

O termo biopolítica aparece pela primeira vez numa conferência proferido por Foucault no Rio de Janeiro, na qual ele tratou do *Nascimento da Medicina Social*. Com o passar do tempo o conceito foi aprimorado em obras posteriores, como a *Vontade de saber* de 1976, e trazida muitas vezes em seus famosos cursos oferecidos no *Collège de France*, que posteriormente deram origem à obra *Em Defesa da Sociedade* entre os anos de 1975-1979. Entre 1978-1979, Foucault publica *O Nascimento da Biopolítica*, no qual o conceito de biopolítica já se encontrava desenvolvido.

Esse novo projeto de poder se encerra no horizonte da vida coletiva, num novo corpo, chamado por (Foucault, 1999 p. 292) de “corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças”, que passa a ser objeto de controle e de gestão de inúmeras práticas e saberes, tais como a estatística, a medicina social e a demografia, que procuraram estabelecer políticas não somente de compreensão desse corpo social, mas de manipulação e otimização da vida.

No entender de Silva (2020), a biopolítica representou o elemento decisivo para o desenvolvimento do capitalismo, que neste momento histórico exigia a emergência de um *homo oeconomicus*, um sujeito que fosse capaz de ser um empresário de si mesmo. O neoliberalismo que emerge do mundo pós-guerra abre espaço para pensar o agenciamento da vida e formas sutis de controle. A exigência que se impõe ao indivíduo é de que ele deve “render”, caso contrário será sempre um nada, um ninguém, na medida em que o que importa é fazer da sua vida um empreendimento que dê lucro.

Com efeito, nos afirma Silva (2020, p.45) “Nesse jogo, atribui-se a cada indivíduo a responsabilidade de fazer render seu corpo, seu tempo, sua criatividade e sua imaginação, com o objetivo de melhorar índices de produtividade e consumo.” A vida passa a ser compreendida à luz das ciências econômicas e administrativas, onde se valorizam metas, calculam-se os riscos, e a vida se submete à lógica da produção. Assim, desempenho, lucratividade e eficiência passam a constituir o fio condutor da vida, tornando-a exaustiva e limitadora.

2. Biopolítica Contemporânea e Regimes Totalitários

A compreensão dos desdobramentos do conceito de biopolítica em Foucault (1999) para o mundo contemporâneo não pode prescindir de uma análise, mesmo que sucinta, dos efeitos deletérios dos regimes totalitários sobre as vidas humanas, de modo especial, a experiência do nazismo.

Para Pelbart (2007), a experiência do nazismo tem nos permitido compreender a relação entre soberania e biopoder, na medida em que se glorificou a vida dos arianos e exaltou a morte daquelas cujas vidas eram consideradas inúteis (judeus, ciganos, homossexuais, doentes mentais e físicos). Pelbart (2007, p. 59) concorda com Agamben quando este afirma que “o poder contemporâneo já não se incumbe nem de fazer viver, como postulava Foucault, nem de fazer morrer, como antigamente era a incumbência do regime soberano”, mas simplesmente gerar sobreviventes.

Esta constatação estarrecedora de Agamben (2002), compartilhada por Pelbart (2007), demonstra que a vida humana é reduzida a um substrato meramente biológico, o que ele denomina de *vida nua*. Os campos de extermínio produziram corpos que simplesmente vagueavam, perambulavam como mortos-vivos, incapazes sequer de pensar em seus destinos, enfim, uma vida reduzida à mera sobrevivência.

Os sobreviventes, os que vivem uma *vida nua*, não são somente os judeus e demais grupos sociais vítimas do ódio dos arianos, mas também os comandantes, os carrascos que gerenciavam os campos, na medida em que suas vidas também transitavam entre o humano e o inumano, eram todos máquinas biológicas incapazes de pensar sobre a realidade e os acontecimentos que os rodeavam (Pelbart, 2007).

Em suas reflexões acerca do julgamento de Eichmann ocorrido em 1961 em Jerusalém, Arendt (1999) analisa este tipo de ser humano, fruto do sistema totalitário, que como os presos dos campos de extermínio, também se tornou uma máquina, um cumpridor de ordens, alguém incapaz de pensar. Em suas reflexões, a filósofa aponta para uma espécie de mal que não poderia encontrar abrigo explicativo nas categoriais morais da tradição, mas se manifestava em sua banalidade, na sua mais pura frieza e torpeza do pensamento.

O conceito de banalidade do mal aparece pela primeira vez na obra escrita por Arendt intitulada *Eichmann em Jerusalém*, publicada em entre os meses fevereiro e março de 1963. O livro constitui uma edição revisada de toda a cobertura do julgamento de Eichmann em Jerusalém. Arendt é enviada pelo jornal *New Yorker* para acompanhar e manter atualizado o mundo ocidental acerca do julgamento histórico de Adolf Eichmann, considerado um dos maiores carrascos nazistas. O livro rendeu a Arendt inúmeras críticas por parte da comunidade judaica, e de muitos intelectuais da época, o que a obrigou a escrever inúmeros artigos explicativos e justificar suas reflexões em diversos momentos.

Para Correia (2004), Eichmann representou desde o início um desafio para Arendt, na medida em que ela precisou compreender que tipo de personalidade se encontrava contida na redoma de vidro blindada na sala de julgamento. Será que Arendt estava diante de um criminoso

ardiloso, um “demônio”, um ser terrível ou um novo tipo de carrasco, fruto do meticuloso sistema burocrático nazista? Seria Eichmann uma vítima do sistema e, portanto, seu julgamento uma injustiça?

Defesa e acusação argumentaram, sendo a tese da primeira baseada na premissa de que Eichmann não era um criminoso, mas como um bom servidor do regime, apenas obedecia às ordens impostas, o que deveria ser motivo de louvor e virtude e não de julgamento ou possível condenação. “Não sou o monstro [afirma Eichmann] que fazem de mim. Sou uma vítima da falácia” (Arendt, 1999, p. 269).

Para a defesa, o julgamento de Eichmann não passava de um mal-entendido, um golpe de azar. Um cidadão de bem e cumpridor de seus deveres não deveria estar sentado no tribunal para ser julgado por ações alheias à sua vontade. Ele simplesmente cumpriu a determinação do Estado, mesmo que tais atos ensejassem na depauperação e eliminação de vidas humanas. (Andrade, 2010).

As respostas dadas por Eichmann e a linha argumentativa da defesa deixaram Arendt profundamente abalada. A filósofa viu-se desamparada pelo arcabouço teórico que até então norteava a moral ocidental. Era necessário repensar os limites das categorias morais para julgar crimes sem precedentes na história humana. “O problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (Arendt, 1999, p. 299).

Se Eichmann era um homem comum, um “cidadão de bem”, como costumeiramente ouvimos dizer, não parecia um psicopata insano, ou mesmo um criminoso perverso, mas um homem normal, então onde encontrar a raiz para tantas atrocidades por ele cometidas?

O mal que se encontrava em Eichmann é do tipo banal, uma vez que ele não tem motivações nem ideológicas, nem patológicas ou mesmo demoníacas (Andrade, 2010). Esse mal forjado a partir da máquina burocrática nazista é algo que aparece sem precedentes e é capaz de entorpecer a consciência, de tornar o homem um cadáver vivo. Nas palavras de (Arendt, 1999, p. 62):

[...] quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar pelo ponto de vista dos outros. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal.

A noção de biopolítica contemporânea contempla este tipo de sujeito absolutamente novo, cuja vida pauta-se apenas pelo cumprimento estrito da norma, mesmo que esta seja para

eliminar outras vidas. Para Pelbart (2007, p. 60): “O carrasco é ele também um cadáver vivo, habitando esta zona intermediária entre o humano e o inumano. Essa máquina biológica desprovida de sensibilidade e de excitabilidade nervosa”.

A redução da vida à mera sobrevivência marca não somente à vida dos prisioneiros nos campos de extermínio, mas de seus algozes. Todos estão presos, uns pelos grilhões, outros pela incapacidade de pensar.

Evidentemente que este tipo de mal apreendido por Arendt no decorrer do julgamento de Eichmann não significou que ela o estivesse desculpando, ou mesmo atribuindo à banalidade do mal um ar de normalidade. Pelo contrário, o mal é entendido como banal, na medida em que o algoz assume uma postura superficial da vida, do mesmo modo que considera suas vítimas como supérfluas. (Andrade, 2010).

Desse modo, a vida se apresenta desprovida de sentido, pois está entregue ao sobrevivencialismo, à superficialidade e à descartabilidade. Com efeito, nos afirma (Pelbart (2007, p. 61): “[...] estamos todos reduzidos ao sobrevivencialismo biológico. Estamos todos à mercê da gestão biopolítica, cultuando formas de vida de baixa intensidade, submetidos à mera hipnose, mesmo quando essa anestesia sensorial é travestida de hiperexcitação”.

A experiência dos campos de extermínio revelou a precariedade da vida frente à banalidade do mal. Em outras palavras, o sistema nazista fez emergir um novo tipo de homem: um burocrata, um cumpridor das leis, uma mera peça na engrenagem do sistema, um homem sem humanidade. (Arendt, 1999).

A questão de Eichmann ser apenas uma peça na engrenagem, em hipótese alguma nos permite pensar em isenção de culpa. No entender de Arendt (1999), o homem supérfluo que nasce da máquina da morte, não é o homem destituído de liberdade, pelo contrário, Eichmann poderia ter escolhido não deportar seres humanos para o extermínio e rebelar-se, mas, enfim, escolheu ausentar-se de si mesmo e entregar-se ao sobrevivencialismo.

O sobrevivencialismo da vida que emerge das experiências totalitárias nos ajudam a pensar em que medida é possível a vida, subjugada, entregue à indiferença e a letargia pode se sobrepor, resistir, manter-se numa atitude de ingovernabilidade. Quais seriam os caminhos possíveis de emancipação e de resistência?

3. O Direito ao Luto como forma de Resistência

Para além da governamentalidade da vida, fruto do desenvolvimento do neoliberalismo, em que a vida é vista sob a égide da “naturalização da concorrência e competitividade sustentadas no empresariamento neoliberal como fenômeno inexorável, estendendo-o a todos os âmbitos

da vida”. (Silva, 2020, p.55), há, contudo, corpos que resistem, corpos que lutam para não serem subjugados, docilizados, corpos assim denominados de ingovernáveis.

Como é possível pensar a emergência deste tipo de vida que insiste em resistir? Quais os fundamentos que norteiam estas condutas destoantes?

Pelbart (2007) resgata o conceito de corpo relacional elaborado por Espinosa no século XVII para justificar a luta e a resistência do homem frente às adversidades impostos pelo meio muitas vezes opressor. Rompendo com a tradição dualista cartesiana, Espinosa concebe o corpo como sendo uma modificação finita do atributo extensão de Deus, ao passo que a mente é uma modificação finita do atribuído pensamento dessa substância infinita (Espinosa, 2008). Sendo assim, corpo e mente constituem a unidade do homem e estão intimamente relacionadas, desconstruindo assim a concepção dualista elaborada por Descartes.

O corpo espinosano é essencialmente relacional, isto é, constituído por relações internas e externas com outros corpos, mantendo para com eles uma relação de afecção, ou seja, a capacidade de afetar outros corpos e de ser afetado por eles sem se destruir. O corpo tem o poder de se regenerar frente às adversidades impostas pela natureza. A esse poder de conservar-se na existência, de lutar pela existência, de resistir, Espinosa denomina de *conatus*, isto é, esforço por permanecer na existência. (Chauí, 1995, p. 50-51).

O que determina nossa permanência no mundo é a intensidade da potência e da qualidade de nossos apetites e desejos. Em outras palavras, resistir depende do modo como nos comportamos perante as forças externas que nos tocam continuamente, não deixando-se escravizar por elas.

Espinosa se afasta das categorias da tradição teológica de vícios e virtudes, graça e pecado e situa a força do desejo, o *conatus*, como passagem que pode tanto aumentar quanto diminuir, dependendo do modo como nos relacionamos com o mundo. O modo como nossos corpos afetam e se deixam afetar é que determinam nossa potência de vida. O nosso *conatus* aumenta quando nos relacionamos com outros *conatus* que ampliam nossa força de ser e agir no mundo, pelo contrário, nosso *conatus* diminui quando nos relacionamos com outros *conatus* que minam as nossas forças de ser e agir no mundo. (Espinosa, 2008).

Na esteira do pensamento espinosano, Deleuze, interpretado por Pelbart (2007), compreende o corpo como sendo um encontro com outros corpos, isto é, a capacidade de afetar e de ser também afetado. Contudo, a questão não se limita apenas a compreensão de como os corpos interagem, afetam e se deixam afetar. Pelbart (2007) nos convida a pensar como é

possível que determinados corpos, quase disformes, cujas existências se manifestam pela opacidade e fragilidade, em termos espinosanos, um *conatus* quase reduzido ao nada, conseguem não sucumbir? Como é possível que de certa impotência se extraia uma potência de vida?

Há no bojo dessas indagações uma força de ingovernabilidade, uma posição demarcada de resistência, uma postura de afirmatividade perante os mecanismos que insistem em cercear ou até mesmo eliminar a vida. As experiências totalitárias compreendidas à luz do pensamento de Arendt (2005) representaram para a história do pensamento a glorificação da biopolítica manifestas em suas formas mais extremadas.

Em sua obra literária intitulada *É isto um homem?*, Primo Levi, narra sua experiência como prisioneiro e sobrevivente do holocausto. Em suas palavras (Levi, 1988, p. 25-26):

Isto é o inferno. Hoje, em nossos dias, o inferno deve ser assim: uma sala grande e vazia, e nós, cansados, de pé, diante de uma torneira gotejante, mas que não tem água potável, esperando algo certamente terrível, e nada acontece, e continua não acontecendo nada. Como é possível pensar? Não é mais possível; é como se estivéssemos mortos. Alguns se sentam no chão. O tempo passa gota a gota.

O tratamento desumano em que são submetidos os prisioneiros revela a brutalidade dos mecanismos do biopoder. Para além da eliminação da vida, há a humilhação dos que esperam desesperadamente, mas nada conseguem, pois nada acontece. A vida encontra-se jogada como que num deserto, onde nada se pode esperar, inclusive lhe é roubada sua capacidade de pensar: “como é possível pensar”? Levi afirma que não há mais vida, são mortos que assistem ao espetáculo do tempo, de um tempo que escoia lentamente.

Mesmo as palavras mais triviais que cotidianamente utilizamos como “fome”, “cansaço”, “medo”, “dor” e “inverno”, para quem viveu o inferno, assumem conotações absolutamente diferentes. Quando dizemos: “eu estou com fome”, para Levi era o mesmo que dizer: “sinto que estou desfalecendo, perdendo literalmente minhas forças em decorrência da fome”. Quando dizemos: “hoje faz muito frio”, para Levi significava: “estou literalmente congelando, não sinto mais meus membros periféricos”. Enfim, as experiências triviais da vida, sob a tutela do biopoder nazista, se tornam quase que inexprimíveis. Com efeito, narra (Levi (1988, p. 182).

Dizemos “fome”, dizemos “cansaço”, “medo” e “dor”, dizemos “inverno”, mas trata-se de outras coisas. Aquelas são palavras livres, criadas, usadas por homens livres que viviam, entre alegrias e tristezas, em suas casas. Se os Campos de Extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido uma nova, áspera linguagem, e ela nos faz falta agora para explicar o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calça de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega.

Levi é um dos sobreviventes deste inferno, como ele mesmo denomina, alguém que conseguiu demarcar uma postura de ingovernabilidade e de resistência. No choque interativo com outros corpos, Levi conseguiu não sucumbir às forças escravizadoras externas, não deixou com que no jogo afetivo seu *conatus* diminuísse e, portanto, conseguiu sobreviver. Não que sua sobrevivência tenha se dado de forma absolutamente ilesa, sem deixar vestígios de dor, pelo contrário, até sua morte em 1987, o químico italiano experimentou a companhia da tristeza. Contudo, nos momentos em que sua vida se tornou uma *vida nua*, como pensava Agamben, uma vida despossuída de humanidade, uma animalidade exposta, é que ele resistiu, sendo este o momento em que se descortinou *uma vida*. (Pelbart, 2007). Nas palavras de (Levi, 1988, p. 129):

Aqui a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só (...) e se alguém, por um milagre de sobre-humana paciência e astúcia, encontrar um novo jeito para escapar ao trabalho mais pesado, uma nova arte que lhe propicie uns gramas de pão a mais, procurará guardar seu segredo, e por isso será apreciado e respeitado, e disso tirará uma própria, exclusiva, pessoal vantagem; ficará mais forte, e, portanto será temido, e quem é temido é, só por isso, candidato à sobrevivência.

As formas de sobrevivência encontradas pelos corpos frágeis e cansados rendiam-lhes a força necessária para sobreviverem e se tornarem temidos. Na análise empreendida por Pelbart (2007), a biopolítica é também o momento em que o corpo toma as rédeas, o autocontrole da vida, é o instante da ingovernabilidade.

Ao retomar uma ideia de Gilles Deleuze no seu último artigo intitulado *Imanência, uma vida*, (Pelbart, 2007, p. 63) compreende *uma vida* como sendo um puro acontecimento, uma experiência singular, cujas categorias da moralidade não a alcançam. Para que uma vida possa emergir em toda sua afirmatividade é preciso que ela esteja “despojada de tudo aquilo que um dia a pretendeu contê-la”. (Pelbart, 2007, p.64). Em outras palavras, *uma vida* é a vida plena de possibilidade de vir a ser, absolutamente capaz de se reinventar com toda sua potência de ser e agir no mundo.

Os relatos de Primo Levi nos reportam a um momento histórico em que a vida é subjugada à ideologia do terror. Contudo, mesmo que hoje não seja possível, ao menos no plano das condições objetivas, construir uma estrutura administrativa capaz de eliminar sistematicamente a vida, como ocorrera nos campos de extermínio, não podemos dizer o mesmo acerca da ideologia fascista e suas manifestações de ódio e violência contra determinados grupos sociais (negros, índios, LGBTQIA+, nordestinos, asiáticos e doentes mentais).

O fenômeno da fascistização da vida nos revela que há ideologias que insistem em se manter presentes na vida pública ainda nos dias de hoje. Segundo esta perspectiva, há um corte muito bem estabelecido entre os que devem e os que não devem viver. “[...] certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo não são concebíveis como vidas...[...] então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras”. (Butler, 2012, p. 13)

De acordo com Butler (2012), a fascistização compreende a vida como “vidas que nunca serão vividas”, e, portanto, não merecem sequer ser choradas. Não merecem porque entre essas vidas inúteis, e aquelas que são “dignas” do luto há profundas desigualdades sociais que as separam. Para Butler (2020) “[...] se uma vida pode ser destruída ou desaparecer sem deixar rastro ou consequências aparentes, isso significa que essa vida não foi plenamente concebida como viva e, portanto, não foi plenamente concebida como chorável”.¹

Butler (2020) considera o ato simbólico do luto, o chorar a morte, uma manifestação de resistência, na medida em expressa o valor daquela vida que merecia ser vivida, cujo desaparecimento do mundo por meio da violência constituiu um ato de injustiça.

O recente caso de George Floyd, negro morto pela ação da polícia em Minneápolis (EUA), mobilizou o mundo, não somente porque era importante e necessário esse movimento de contestação, como também era preciso declarar uma vez mais que vidas negras importam, vidas negras cujas condições sociais são vulneráveis importam e por elas choramos, resistimos, manifestamos nossa indignação e repulsa contra mecanismos de fascistização da vida. Com efeito, nos afirma Butler (2020): “[...] nos opomos à violência através da nossa dor e da nossa

¹ <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>

raiva, estamos praticando a não-violência quando lamentamos e militamos contra a continuação da violência e da destruição”.²

No Brasil assistimos estarecidos a violência motivada por transfobia contra Dandara dos Santos de 42 anos, moradora do bairro Bom Jardim no Ceará que foi brutalmente torturada com chutes e golpes de madeira e assassinada a tiros em 15 de fevereiro de 2017. Dandara esteve nas mãos de pelo menos doze criminosos que que filmaram toda a agressão, desde as pauladas, os chutes até o tiro que lhe tirou a vida.

Em reunião com o governador do Ceará, a mãe de Dandara, a Sra. Francisca Ferreira, juntamente com integrantes da comunidade LGBTQI+, assim relatou:

“Açoitaram meu filho, governador. Fizeram tanta coisa ruim com ele... Eu não tive coragem de ver, mas me contaram tudo. O senhor sabia que o sangue dele escorria pelo rosto, e ele ia limpando com a mãozinha assim? Minha maior dor é que ele chamou por mim. Enquanto batiam nele, ele dizia: ‘Eu quero minha mãe. Cadê a minha mãe?’ E eu não estava lá”.³

A frieza, o ódio e a brutalidade dos algozes revelam, no contexto da fascistização da vida, que a vida se torna impossível de ser vivida para algumas pessoas, que há vidas consideradas indignas e que precisam ser eliminadas. É lamentável, no entender de Butler (2020), que situações como estas, apesar de tomarem proporções de comoção na mídia, facilmente são esquecidas com o tempo e nada, efetivamente, se faz para que não se repitam mais. Os criminosos de Dandara foram condenados à prisão, contudo, o Estado não conseguiu superar o fenômeno da fascistização, uma vez que os outros crimes, motivados pelo ódio, se reacendem a cada dia em algum canto do Brasil.

Para Butler (2020) é preciso que a sociedade se fortaleça em alianças, que reconheça no luto uma forma de resistência contra todas as formas de discriminação e violência. Por esta razão, se faz necessário pensar nas verdadeiras causas do fenômeno da fascistização da vida e não simplesmente reduzi-las às explicações da psiquiatria forense, em que se pretende patologizar o assassino e o torturador. Evidentemente, não estamos aqui numa rota de confronto com as ciências psicológicas, a ponto de negar que existam desvios de personalidades que ensejam atos bárbaros, ou mesmo que psicopatias não existam. Nossa intenção é reconhecer

² <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>

³ <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2020/02/15/ha-tres-anos--dandara-dos-santos-era-torturada-e-morta-em-rua-de-fortaleza.html>

que há uma ideologia circulante em nosso meio que considera que há vidas que merecem e outras que não merecem viver.

Se por um lado temos a amarga experiência do ódio, por outro temos as manifestações de resistência a ele, começando pela afirmação dos corpos, que afrontam à heteronormatividade, o discurso moralista e sem empatia. Esses corpos constituem uma resistência, ante um mundo racista, machista, transfóbico, homofóbico e xenofóbico. Muitas mulheres e transexuais morrem porque subvertem à heteronormatividade e a posição de domínio do homem sobre suas vidas e corpos. De acordo com Butler (2020):

Como mulheres, são consideradas propriedade do homem, é o homem que ostenta o poder sobre suas vidas e suas mortes” Ainda sobre as pessoas trans, Butler continua: “Portanto, as pessoas trans que querem ser mulheres, que buscam ser reconhecidas como mulheres trans, rompem esse pacto implícito que une os homens, que permite e afirma sua violenta propriedade sobre as mulheres. As mulheres trans são um objetivo em parte porque são femininas, ou estão feminizadas, e são punidas não apenas por rejeitar o caminho da masculinidade, mas por abraçar abertamente sua própria feminilidade.⁴

A violência que marca os sistemas ideológicos fascistas do nosso tempo opera não somente por meio de instituições político-jurídicas, mas instauram um clima de terror, de modo que o controle sobre a vida desses corpos, representam uma morte anunciada. É isso que explica muitas vezes a subordinação de mulheres à violência doméstica, os assédios sexuais no trabalho, na escola, na universidade e nos transportes públicos.

Estas situações de violência e de fascistização da vida no conduzem a pensar: o que podemos fazer? Quais lições podemos assumir para nós? A primeira coisa que devemos nos acercar é do luto como ato de resistência, afirmando a importância de vidas negras, de vidas de mulheres e de vidas trans, de vida de índios como sendo dignas de serem choradas. Chorar estas vidas é deixar aflorar o nojo, a repugnância e o sentimento de justiça que deve nortear as nossas ações políticas na construção da emancipação.

Um segundo passo seria empreender esforços no sentido de provocar alterações significativas nas estruturas dos poderes estabelecidos, por meio da resistência, da visibilidade desses corpos e suas subjetividades. As manifestações de rua constituem o ponto de partida da afirmatividade política destes corpos. A luta por direitos humanos não deve prescindir da arena política e jurídica, bem como dos mecanismos emancipatórios que a educação pode nos

⁴ <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>

proporcionar. Exigir que novas leis sejam construídas a partir de “vidas que devem ser vividas” representa um forte potencial de transformação, como também provocar uma atitude de alteridade nos sistemas jurídicos, de modo que os operadores do direito reconhecerem que por trás de cada capa de processo há uma vida que deve ser chorada, uma vida cuja indignação e resposta do Estado devem estar à altura do seu valor.

Por fim, pensamos que a educação deve se empenhar em provocar uma reflexão profunda sobre a importância das resistências e do luto como forma de contestação. É incabível o silêncio, algumas vezes presente, da comunidade acadêmica frente às empreitas de fascistização da vida. No contexto da necropolítica, os intelectuais e pesquisadores devem assumir uma postura ética perante as demandas que assolam a vida pública, assumindo a responsabilidade pelo mundo. As atuais afrontas à educação devem favorecer um movimento de reação, por meio da intensificação de pautas de discussão que tornem visíveis as afrontas aos direitos humanos, as desigualdades sociais e de gênero. É urgente que se repensem políticas públicas que torne a vida possível de ser vivida na sua amplitude. Que se promova um espaço público em que formas de violência contra a vida não seja possível de coabitar num mundo comum.

Considerações Finais

No decorrer deste nosso trabalho nos dispomos a refletir em que medida seria possível pensar a superação da fascistização da vida, ancorados nos conceitos de biopoder, biopolítica e de resistência dos corpos. Tentamos compreender como esses corpos se movimentam num mundo onde se glorifica a violência e se exalta a fascistização da vida. Como eles resistem? Como podemos empreender uma força de vida capaz de garantir não uma sobrevivência, mas uma potência de vida?

Acreditamos que são valiosas as contribuições de Butler (2020) acerca da ideia de que é preciso resgatar o luto como forma de resistência. Chorar por uma vida que teve sua trajetória interrompida pela violência não é simplesmente uma ação emotiva, mas principalmente política, na medida em que afirmamos publicamente a importância daquela vida, e de todas as outras que estão naquela mesma situação. Nesse sentido, a morte de Georg Floyd pelo aparato do Estado americano como a morte de Dandara, vítima do ódio ensandecido de jovens e adolescentes que negam a diferença a ponto de exterminá-la da face da terra, como muitas

outras vidas ceifadas pela lógica do ódio, só nos impulsionam a pensar que o único caminho é o da resistência.

Muito tem se discutido atualmente sobre como as democracias morrem. As teses se voltam para a inserção paulatina e gradual de ideologias totalitárias que se revestem de supostos valores democráticos, inclusive utilizando-se do aparato jurídico-político para dar um ar de legalidade e naturalidade. De fato, as ideologias totalitárias elegem um inimigo comum e buscam mecanismos de controle da vida por meio de estruturas sociais historicamente estabelecidas. Geralmente se recorrem ao discurso religioso, moralista e legal para fundamentar posições de ódio, de modo a torná-las necessárias a uma suposta ordem social ou mesmo a manutenção da moral e dos bons costumes, mesmo que para isso determinadas vidas sejam interrompidas de viver.

Acreditamos que o primeiro passo para a resistência seja a compreensão de como opera o fenômeno da fascistização da vida e como ele se apropria dos mecanismos jurídico, político, religioso e educacional para se estabelecer, ampliar sua agenda e disseminar o ódio. A partir de então, se faz necessário denunciar e tornar pública toda e qualquer forma de instrumentalização, e aparelhamento das instituições democráticas.

Nesse sentido, a constituição de alianças, como nos propõe Butler (2020), é um ponto de partida interessante. As manifestações de rua representam o espírito da coletividade que em aliança se unem e reúnem para lutar por vidas que devem ser vividas. Por esta razão, as ruas representam uma esperança, uma voz dos que não tem voz, um espaço público onde se pode chorar por vidas choráveis.

A importância de pensar uma educação que valorize, respeite e inclua o diferente, que considere pertinente discutir os problemas de gênero e contribuir para que os alunos repensem suas “fobias” humanas, constitui um espaço de resistência por excelência. Não é por mera força do acaso que as ideologias totalitárias travestidas de ideais democráticos se levantam contra o sistema educacional impondo-lhe um forte embate. O fascismo tem consciência que sua ideologia encontra campo de acolhida no terreno do senso comum, da vida supérflua, onde o pensamento é quase inexistente. Contudo, na esfera em que reina o pensamento e as alianças, o embate é mais severo. Os corpos resistem à dominação e o pensamento resiste em aceitar como certas e indubitáveis as teses que encerram em seus esconderijos o ódio e o desprezo pela vida.

Assim, se a educação quiser se revestir de uma força transformadora daqueles que pensam o mundo, então ela deve permitir o luto. Em outras palavras, aos que compartilham um espaço comum de prática e saberes deve-se oportunizar se indignarem por vidas que devem ser vividas.

A construção de valores que deve nortear uma sociedade verdadeiramente democrática, que não se resume em tolerar a mulher trans, a travesti, o homossexual, lutar pela igualdade de gênero, a equiparação de salários e posição social digna da mulher e do negro e o direito à vida e a terra dos índios, evidentemente isso tudo faz parte. Defendemos que para além da tolerância, que é um valor democrático que deve ser garantido, é preciso que se construa um espaço público em que as diferentes manifestações de vida possam acontecer, na sua absoluta potência de ser e agir, sem o risco de serem eliminadas pela violência dos que apregoam para si a ideia de que há vidas que merecem viver e vidas que merecem morrer.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Buringo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução: Iraci Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo 2004.

ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 15, n.4, p. 109-125, jan./abr. 2010.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução: Roberto Raposo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BERTOLINI, Jeferson. O conceito de biopoder em Foucault: apontamentos bibliográficos. **Saberes**, Natal, v.18, n.3, p. 86-100, dezembro. 2018.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. Tradução: Veronica Daminelli; Daniel Yago Françoli. 1ª ed. Rio de Janeiro: n-1 edições e coeditora Crocodilo, 2020.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens; Revisão técnica Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v.1, n.1, p.13-33, jan./jun. 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

CORREIA, Adriano. Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária. In: DUARTE, André et al. (Org.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 83-98.

DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos**, n.4, p.143-157, 2010. Disponível em www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2357/1630. Acesso em 23 de maio de 2021.

ESPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução: de Tomaz Tadeu da Silva. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975 -1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?** Tradução: Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber**: a trajetória de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica. **Sala Preta**, São Paulo, USP, v. 7, n. 1, p. 57-66, 2007.

SILVA, Divino. José. Sociedade de desempenho e governo da vida deficiente. **Educação e Filosofia**, Presidente Prudente, v.34, n.70, p.45-71, 2020, jan./abril. 2020.

SOBRE O AUTOR

Orion Ferreira Lima

Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual Paulista - UNESP – Campus de Botucatu -SP. Doutorando em Educação pela Universidade Estadual Paulista – Campus de Presidente Prudente – SP. Docente do Departamento de Filosofia da Faculdade João Paulo II e Professor Titular da Rede Pública da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo.