

# OS DIREITOS HUMANOS EM DISPUTA: NARRAR A VULNERABILIDADE NO BRASIL ATRAVÉS DAS IMAGENS DE SOFRIMENTO (DE 1992 A 2022)

DOI: 10.29327/210932.10.2-7

Iverson Custódio Kachenski

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, PPGEL, Paraná-Brasil

ickthe@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7109-3046>

**RESUMO:** O presente artigo visa tratar, no nível da narrativa, as imagens de sofrimento, que circulam pelas mais diversas mídias, como “testemunhas da vulnerabilidade” e das disputas em torno dos Direitos Humanos no Brasil. A pretensão é adentrar naquilo que Michel Foucault denominou de diagnóstico do presente, voltando-se às problematizações enquanto atitudes que não partem de recortes históricos determinados, mas da relação com a atualidade, com o presente. Desse modo, considerando que desde 1992 o Pacto de San José da Costa Rica vigora no Brasil – o qual delimita diversos direitos voltados ao tema da vida e da preservação desta –, consideramos que as imagens de sofrimento constituem narrativas históricas das práticas de violação aos Direitos Humanos em nosso país. Nesse sentido, à luz de uma perspectiva genealógica, podemos compreender que as imagens de sofrimento que circulam (de suplício, de tortura, de assassinatos) nos mostram quais vidas estão expostas a vulnerabilidades, quais corpos se tornam abjetos. Não obstante, analisamos algumas destas imagens de sofrimento, dentre elas: do assassinato do índio Galdino de Jesus (1997); do assassinato da missionária Dorothy Stang (2005); do assassinato da travesti Dandara dos Santos (2017); da Chacina na comunidade de Jacarezinho (2021); do assassinato do congolês Moïse Kabagambe (2022) e do assassinato de Genivaldo de Jesus Santos (2022). Para a elaboração dessa pesquisa seguiremos algumas perspectivas teóricas. Sobre o conceito de *Vulnerabilidade* utilizamos o que consta no pensamento da filósofa estadunidense Judith Butler (1955). Ao falarmos das imagens de sofrimento seguiremos duas linhas teóricas: a da ensaísta estadunidense Susan Sontag (1933 -2004) e a do historiador francês Georges Didi-Huberman (1953).

**PALAVRAS-CHAVE:** Direitos Humanos. Brasil. Vulnerabilidade. Imagens de sofrimento.

## HUMAN RIGHTS IN DISPUTE: NARRATING VULNERABILITY IN BRAZIL THROUGH IMAGES OF SUFFERING (FROM 1992 TO 2022)

**ABSTRACT:** This research project aims to deal at the narrative level with images of suffering, which circulate through the most diverse media, such as “witnesses of vulnerability” and disputes around Human Rights in Brazil. The intention is to enter into what Michel Foucault called the diagnosis of the present, turning to problematizations as attitudes that do not start from determined historical clippings, but from the relationship with the present. Thus, considering that since 1992 the Pact of San José of Costa Rica has been in force in Brazil - which delimits several rights focused on the theme of life and its preservation -, we will consider that the images of suffering constitute historical narratives of the practices of violation of human rights in our country. In this sense, in the light of a genealogical perspective, we can understand that the images of suffering that circulate (of torture, of murders) show us which lives are exposed to vulnerabilities, which bodies become abject. Nevertheless, we will analyze some of these images of suffering, among them: the murder of the indigenous Galdino de Jesus (1997), the murder of the missionary Dorothy Stang (2005), the murder of the transvestite Dandara dos Santos (2017), the Massacre in the community of Jacarezinho (2021), the murder of Congolese Moïse Kabagambe (2022) and the murder of Genivaldo de Jesus Santos (2022). For the elaboration of this research we will follow some theoretical perspectives. About the concept of Vulnerability we will use what is in the thought of the American philosopher Judith Butler (1955). When talking about images of suffering, we will follow two theoretical lines: that of the American essayist Susan Sontag (1933 -2004) and that of the French historian Georges Didi-Huberman (1953).

**KEYWORDS:** Human Rights. Brazil. Vulnerability. Images of suffering.



## INTRODUÇÃO

A distribuição das imagens de sofrimento pode, a nosso ver, fornecer-nos caminhos de resistência ao esquecimento de práticas de violação aos Direitos Humanos no Brasil. As imagens colocam à nossa disposição instrumentos de leitura para compreendermos as dimensões políticas que determinam quem deve ser reconhecido como humano e quem não deve. Ao tratarmos do modo como algumas vidas são desconsideradas, abandonadas, recorreremos a algumas dessas imagens, tendo como base o acontecimento de violação ao direito à vida, e da sua não proteção pelo Estado. Com efeito, tentaremos perceber a cristalização de sofrimentos e de discursos historicamente estabelecidos que visam determinar “quais humanos contam como humanos. Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são” (BUTLER, 2019, p. 43). As imagens de sofrimento, portanto, auxiliam-nos a pensar sobre as estratégias biopolíticas de negação da humanidade do outro, mostrando-nos a assinatura de violências que consistem em demarcadores sociais de exclusão. As imagens de sofrimento nos permitem adentrarmos no nível das narrativas históricas até então invisibilizadas. Por isso, devemos percebê-las como fontes de pesquisa de alto nível interpretativo, pois:

A História também passa por mudanças ao valorizar e depositar maior confiança nas potencialidades da imagem como fonte de estudo do passado, mas consciente de que não basta perguntar somente que *história* ela documenta e de que *história* ela é contemporânea, mas que “memória ela sedimenta”, que temporalidades ela evidencia. (KAMINSKI; KERN, 2014, p. 5).

Tratamos dessas narrativas, a partir das imagens de sofrimento, permite-nos recordar, como espécie de alerta, que há vidas suscetíveis a graus extremos de violência, tendo seus direitos constantemente suspensos e violados. Isto é, a exceção que constitui demarcadores sociais e políticos que determina a importância de apenas alguns corpos, enquanto outros corpos ficam expostos à vulnerabilidade. O que significa pensar os trajetos históricos não lineares, de como certas vidas são desvalorizadas e, portanto, destituídas de humanidade. Buscaremos compreender as disputas em torno da noção de Direitos Humanos e, por conseguinte, quais sujeitos seriam passíveis desse Direitos.

Na perspectiva da disciplina histórica consideramos importante analisar a narrativa dessas imagens de sofrimento como permanência de violências impetradas aos grupos socialmente marginalizados do Brasil, o que remonta ao período colonial, especialmente ao sistema escravista. Nossa intenção é compreender as permanências de um modelo racial de construção político-jurídica que foi instituído pelos pressupostos coloniais em nosso país. Modelo este que consideramos estar em constante disputa, no campo das decisões político-jurídicas sobre determinados corpos, e que, sobretudo, são decisões fundadas em “esquemas raciais nas figurações raciais do que é vivo, dos fantasmas sociais que moldam as avaliações demográficas de quem é enlutável e quem não é, a quem pertence a vida que deve ser preservada e de quem é a vida que pode ser eliminada ou abandonada à morte” (BUTLER, 2021, p. 97).

Essas violências permanecem como resquício, herança da sociedade brasileira do passado. Não apenas como restos ou heranças de violências, mas como marcas, assinaturas do (bio) poder que recaem sobre determinados corpos. Isso significa que, apesar do “fim” da escravidão, do colonialismo, as consequências desses acontecimentos são imensuráveis, e ainda persistem por meio das explorações das populações mais vulneráveis. Por isso, devemos entender que “a vida aparece de uma forma ou de outra apenas quando é vista de uma perspectiva histórica, adquire e perde valor em função do quadro referencial em que é considerada” (BUTLER, 2021, p. 69).

Nesse sentido, a questão proposta neste artigo será tratada no nível da genealogia<sup>1</sup>, da assinatura político-jurídica de práticas de abandono e exclusão que aniquilam o Direito à Vida a determinados corpos. Aquelas formas de vida que não adentram na moldura regulatória serão destituídas de qualquer garantia fundamental, o que provoca a morte social (ausência de direitos fundamentais) dessas vidas. Tal situação implica na redução do sujeito apenas numa condição de subvida, cujos direitos fundamentais são suspensos, indicando que a “ ‘morte social’ é desigualmente distribuída às vidas carregadas de marcadores interseccionais de raça, classe, gênero, religião, local de nascimento, lugar de moradia etc.” (RODRIGUES; GRUMAN, 2021, p. 81).

A filósofa Judith Butler coloca em questão as diversas maneiras com que tais direitos são edificados. A partir dessa reflexão de Butler fica mais fácil detectarmos o *modus operandi* das estratégias biopolíticas que visam distinguir as vidas enlutáveis<sup>2</sup> separando quem deve viver e quem deve morrer. No que diz respeito ao Direito à Vida, Butler tece algumas considerações que acreditamos serem primordiais. Em determinado momento da reflexão do livro *Quadros de Guerra: Quando uma Vida é Passível de Luto?* (2019), a filósofa estadunidense faz uma crítica ao modo com que se tem construído o modelo normativo do Direito à Vida.

Primeiro porque para pensarmos nesse Direito temos de abordar, antes de qualquer outra coisa, as formas (político-jurídicas) com que certas vidas se tornam passíveis de um Direito à Vida. Segundo Butler, somente a partir dessa problematização é que poderíamos “repensar o direito à vida onde não há nenhuma proteção definitiva contra a destruição e onde os laços sociais afirmativos e necessários nos impelem a assegurar as condições para vidas vivíveis, e a fazê-lo em base igualitárias” (BUTLER, 2019, p.41). Judith Butler nos mostra, assim, o problema ao falarmos num direito fundamental à vida, estritamente numa postura normativa, pois este direito se torna distribuído de maneira desigual.

Já em outro momento, no livro *A Força da Não Violência: Um vínculo ético-político* (2021) a filósofa retorna ao tema do direito à vida. Tomando como base o pensamento

1 A professora Carla Rodrigues, do departamento de filosofia da UFRJ, tem sustentado em suas leituras em torno do pensamento de Judith Butler uma espécie de filosofia política do Luto, exatamente considerando as articulações de Butler acerca da noção de luto público. Em seu livro *O Luto entre Clínica e Política: Judith Butler para além do gênero* (2021), Rodrigues dimensiona a filosofia de Butler buscando “entender o direito ao luto público como a suspensão da distinção entre humanos e não humanos” (RODRIGUES, 2021, p.87)

2 Foi ministro de Estado das Relações Exteriores (1992,2001-2002) e do Desenvolvimento, Indústria e Comércio (1999), tendo sido, de 1995 a 1998, Embaixador, Chefe da Missão Permanente do Brasil junto às Nações Unidas e à Organização Mundial do Comércio, em Genebra.

de Michel Foucault sobre a biopolítica, Butler situa as formas jurídicas de valoração da vida, entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. O que temos aqui, portanto, são estratégias biopolíticas que esquadriham as condições de possibilidade para que algumas vidas desapareçam e outras prosperem. Nesse sentido Butler concorda com Foucault ao dizer que “ não existe um direito apriorístico à vida – o direito à vida deve primeiro ser estabelecido para então ser exercido” (BUTLER, 2021, p. 93).

O Direito à Vida, desse modo, se constitui, ou é constituído, como um Direito Fundamental a partir da maneira com que a normatividade opera, nos limites materiais que ela exerce sobre os corpos que serão reconhecidos por esse Direito. O mesmo podemos dizer dos demais Direitos Fundamentais. Por isso, para Butler, devemos desarticular as distinções entre vidas vivíveis e vidas matáveis. Para a filósofa existe uma relação entre a ação de aparecer e ser visto, o que nós fazemos enquanto público. Nesse sentido, a autora tematiza sobre o porquê, ou por qual razão matamos alguém se a nossa existência apenas é possível a partir da existência dos outros. A conclusão de Butler é que não matamos todo mundo, mas matamos a partir de critérios que decidem quem deve ser mantido vivo.

Nesse sentido, a vulnerabilidade, ou a exposição excessiva a ela, torna-se o dilema de nosso tempo. Através das imagens de sofrimento que mostram a exceção exercida sobre os corpos que não são considerados vivíveis, podemos expor narrativas, enquanto construção afetiva de memórias, que permitem recordarmos o modo com que tem ocorrido violações aos Direitos Humanos no Brasil. Por isso, pretendemos partir de uma espécie de assinatura das práticas de violência e de extermínio que constituem a sociedade brasileira. Tomando como recorte histórico a distância temporal que parte de 1992 e se direciona a 2022. Assim, faremos aquilo que o filósofo francês Michel Foucault denominou de *diagnóstico do presente*. Ou seja, consideraremos as relações, as disputas materiais entre imagens de sofrimento e violação dos Direitos Humanos no Brasil enquanto uma forma de problematização de tais acontecimentos históricos e, sobretudo, pensando a história do presente como “uma forma de relação com a atualidade” (RESENDE, 2020, p.343). Juntamente com essa proposta, a escolha temporal também se deve ao fato de que em 2022 completa-se exatamente trinta anos desde que o Brasil, tendo como Ministro das Relações Exteriores o professor Celso Lafer<sup>3</sup>, aderiu à chamada *Convenção Americana de Direitos Humanos* (1969). Para narrarmos os acontecimentos históricos de violação da respectiva Convenção selecionamos sete imagens, baseando-se principalmente na afronta direta ao tema destinado aos Direitos Cívicos e Políticos que constam na *Convenção Americana de Direitos Humanos*.

3 Movimento historiográfico surgido na França no ano de 1929 e, nas palavras de Peter Burke o “movimento pode ser dividido em três fases. Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do *establishment* histórico. Essa Segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a “história serial” das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel. Na história do movimento, uma terceira fase se inicia por volta de 1968. É profundamente marcada pela fragmentação. A influência do movimento, especialmente na França, já era tão grande que perderam muito das especificidades anteriores. Era uma “escola” unificada apenas aos olhos de seus admiradores externos e seus críticos domésticos, que perseveravam em reprovar-lhe a pouca importância atribuída à política e à história dos eventos. Nos últimos vinte anos, porém, alguns membros do grupo transferiram-se da história socioeconômica para a sociocultural, enquanto outros estão redescobrimo a história política e mesmo a narrativa” (BURKE, 1991, p.12-13).

Ressaltaremos, portanto, a importância de lermos, a partir das imagens de sofrimento, a história das violências praticadas contra determinados corpos no Brasil contemporâneo, algo que nos permitirá sermos “capazes de refletir sobre o que significa olhar para tais imagens, sobre a capacidade de assimilar efetivamente aquilo que elas mostram” (KAMINSKI, 2020, p.347). Pretendemos, assim, adentrar no nível da genealogia dessas imagens para entendermos as relações político-sociais que esquadrinham quais corpos são passíveis de abandono, morte e, portanto, violação de Direitos Humanos.

### *VIDAS SEM DIREITOS: NARRAR A VIOLAÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DE IMAGENS DE SOFRIMENTO*

Para falarmos das práticas de violação aos Direitos Humanos no Brasil precisamos, primeiro, retornar ao passado no intuito de compreendermos o momento histórico da criação desses Direitos. A ideia de direitos que fossem lidos enquanto formas de garantir a preservação da “vida humana” se concentra algures na história da civilização. No caso específico da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), podemos considerá-la enquanto resultado da unificação de diversas fontes e documentos que, conjugados, trouxeram modos de concepção jusfilosófica do que hodiernamente denominamos Direitos Humanos. Devemos considerar com grande relevância esse momento histórico pois:

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Assembleia Geral da ONU na Resolução 217 –A (m) de 10 de dezembro de 1948, foi um acontecimento histórico de grande relevância. Ao afirmar, pela primeira vez em escala planetária, o papel dos direitos humanos na convivência coletiva, pode ser considerada um evento inaugural de uma nova concepção da vida internacional. (LAFER, 2012, p. 297).

É interessante pensarmos o sentido da palavra Declaração nesse contexto dos Direitos Humanos Universais. Pensar a possibilidade de haver direitos que sejam reconhecidamente legítimos e que se estendam a todos sem qualquer distinção contêm campos de disputa sobre a universalidade desses direitos. No contexto do verbo declarar alguma coisa entende-se por certa anunciação formal de que “inaugurou-se” algo no mundo. Em certo sentido poderíamos considerar essa ideia justamente numa relação performativa desse momento de “declarar” os Direitos Humanos. Seria, portanto, um novo caminho para o fazer no âmbito político-jurídico.

Para Lynn Hunt:

“A ação de afirmar, dizer, apresentar ou anunciar aberta, explícita ou formalmente”, implícita no ato de declarar, tinha uma lógica própria. Uma vez anunciados abertamente, os direitos propunham novas questões — questões antes não cogitadas e não cogitáveis. O ato de declarar os direitos revelou-se apenas o primeiro passo num processo extremamente tenso que continua até os nossos dias. (HUNT, 2009, p. 145).

Com isso, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* pressupunha constituir fundamentos que fossem atribuídos, notoriamente, às condições para o respeito e preservação

da humanidade. Quando isso não ocorre, cabe aos órgãos competentes junto aos países que aderiram a *Carta de 48* tomar as devidas providências legais para que se tenha o devido respeito aos Direitos Humanos. Mas, para além da própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, temos também tentativas de sistematizá-la a partir de outras Convenções e Tratados Internacionais que espacializam e regulamentam a implementação dos Direitos Humanos. Nas américas temos a Convenção Americana de Direitos Humanos ou também conhecida como Pacto de San José da Costa Rica, que:

É a peça fundamental do Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos. Entrou em vigor em 18 de julho de 1978. Seu conteúdo consiste em um catálogo de direitos e obrigações que condensam os valores e fins mais elevados em termos de respeito à condição humana, bem como na criação e determinação de competências e fins de uma estrutura organizacional que compreende a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e a Corte Interamericana de Direito Humanos (CIDH). (ALARCÓN, 2022, p. 5).

A criação do sistema regional de Direitos Humanos possibilitou que se fizesse uma observação *in lócus* das práticas consideradas atentatórias à humanidade. No contexto brasileiro o Pacto de San José da Costa Rica apenas passou a vigorar em 1992, quando o Brasil depositou a carta de adesão à convenção. Desde então, qualquer ação que fosse considerada afrontosa aos direitos presentes na respectiva carta deveriam ser imediatamente avaliadas no foro nacional. Quando isso não é respeitado, cabe à Corte Interamericana de Direitos Humanos analisar os casos e considerar se determinado país das Américas que aderiu ao Pacto descumpriu o que este estabelece. Caso tenha, é possível a Corte Interamericana aplicar as sanções cabíveis. O Brasil já foi condenado em 9 ocasiões, sendo a condenação mais recente em 2021 – no caso do feminicídio de Márcia Barbosa de Souza ocorrido em 1998. Os casos que trataremos neste trabalho não foram levados à Corte Interamericana de Direitos Humanos, mas são situações que evidenciam a maneira cruel com que o Estado Brasileiro tem sido omissivo ao não proteger essas vidas.

Em história existem formas de narrarmos determinados acontecimentos. O que significa, evidentemente, pensarmos quais fontes serão utilizadas na construção do que pretendemos narrar. Desde os *Annales*<sup>4</sup> entende-se que a história na verdade são as histórias, frutos de conflitos, disputas, ideias, maneiras, gestos, contextos e muitos outros componentes que funcionariam como dispositivos<sup>5</sup> das relações de poder. Por isso, fazermos a história de algo, ou de alguém, é indicarmos qual perspectiva teórica estamos tratando, de qual olhar partiremos. Podemos pensar, então, no uso de imagens como fontes históricas. No caso específico de nosso interesse de pesquisa, pensarmos as imagens de sofrimento enquanto narrativas que indicam o modo com que os Direitos Humanos são violados,

4 O filósofo italiano Giorgio Agamben define o dispositivo da seguinte maneira: “É um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber” (AGAMBEN, 2005, p.25)

5 Essa leitura de Susan Sontag se aproxima do pensamento do filósofo Walter Benjamin.

principalmente quando se trata de determinados grupos sociais que estão em situação de vulnerabilidade.

Em seu livro *Testemunha Ocular: O uso de imagens como evidência histórica* (2017), o historiador inglês Peter Burke discorre acerca das leituras e interpretações históricas que podemos fazer a partir das imagens. Apesar da linguagem imagética ser útil nesse processo teórico, precisamos ser cautelosos, adverte Burke, pois “é desnecessário dizer que o uso de imagens levanta muitos problemas incômodos. Imagens são testemunhas mudas, e é difícil traduzir em palavras o seu testemunho” (BURKE, 2017, p.26). Assim, ao tratarmos das imagens de sofrimento como fontes históricas devemos extrapolar os limites dessa linguagem, adentrando na complexidade do que há por detrás dela. Isto é, os acontecimentos históricos, políticos e sociais.

No nível das imagens de sofrimento, mais especificamente as imagens fotográficas, a filósofa Susan Sontag assume que elas carregam determinado vestígio<sup>6</sup> que nos permitem recordar os acontecimentos no interior da história.

Desse modo, devemos considerar que:

Tais imagens não podem ser mais do que um convite a prestar atenção, a refletir, aprender, examinar as racionalizações do sofrimento em massa propostas pelos poderes constituídos. Quem provocou o que a foto mostra? Quem é responsável? É desculpável? É inevitável? Existe algum estado de coisas que aceitamos até agora e que deva ser contestado? Tudo isso com a compreensão de que a indignação moral, assim como a compaixão, não pode determinar um rumo para a ação. (SONTAG, 2003, p. 97).

O problema da representação imagética do sofrimento está no fato de que nem todos se preocupam em adentrar no nível do questionamento, perguntar sobre a realidade perversa e, portanto, histórica que motivou aquela ação atroz de violação aos Direitos Humanos. Muitas vezes, as ideias provocadas pelo campo imagético fazem o oposto, negar o testemunho daquela vítima. Curiosamente, encontramos nas reflexões de Sontag certa relação teórica com o pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), mais especificamente no que diz respeito à relação entre história, memória e esquecimento.

No primeiro plano, Susan Sontag sustenta que:

Recordar é um ato ético, tem um valor ético em si mesmo e por si mesmo. A memória é, de forma dolorosa, a única relação que podemos ter com os mortos. Portanto a crença de que recordar constitui um ato ético é profunda em nossa natureza de seres humanos, pois sabemos que vamos morrer e ficamos de luto por aqueles que, no curso normal da vida, morrem antes de nós — avós, pais, professores e outros amigos. Insensibilidade e amnésia parecem andar juntas. Mas a história dá sinais contraditórios no tocante ao valor de recordar, quando se trata do período muito mais longo que corresponde a uma história coletiva. Existe simplesmente injustiça demais no mundo. E recordar demais (agressões antigas: sérvios, irlandeses) gera rancor. Fazer as pazes significa esquecer. Para

6 MOURA, Flávio. Susan Sontag vê a dor. In: *Folha de São Paulo*, Ago.2003

reconciliar-se, é necessário que a memória seja imperfeita e limitada. (SONTAG, 2003, p. 96).

Por isso, precisamos recuar até as causas, as relações históricas que constituíram todo aquele sofrimento, todo aquele horror, para “uma realidade que as pessoas acreditam conhecer pelas fotos, mas que não conhecem”<sup>7</sup>. A percepção do sofrimento faz parte de um processo histórico mais complexo do que a mera contemplação estética, sendo necessário assumir o compromisso ético e político.

Nem todos têm consciência do que é realmente o sofrimento causado pela injustiça. Aliás, não são todos que se acostumaram a ver a dor do outro e, portanto, vivendo de modo alienado ao mundo. As imagens de sofrimento podem ajudar-nos a recordar do que o “ser humano” é capaz, mas somente isso pode movê-lo de sua vida pacata, estimulá-lo a assumir um compromisso ético. A capacidade de recordar não implica no interesse de agir<sup>8</sup>. Sendo assim, qual a finalidade, para que servem as imagens de sofrimento, da violência cotidiana a que estamos sujeitos? Novamente Sontag tenta responder a esse problema da seguinte maneira:

Há muita diferença entre as pessoas que conhecem e as que não conhecem de perto uma guerra. Minha proposta no livro é perguntar: “Ei, você! Você sabe alguma coisa?” É a grande questão do livro. Um problema existencial. Até que ponto nos envolvemos e nos sentimos identificados com as pessoas que sofrem agressões terríveis. É fácil identificar-nos com quem se parece a nós mesmos, a questão é como você se identifica com quem não se parece com você, nem tem sua cor de pele, nem é da sua família, nem vive no seu bairro ou no seu país. Deixo essa pergunta ética no livro. E no livro comento uma história que acho que ilustra bem essa situação. É a história de umas pessoas que viajam em uma estrada dentro de um carro. De repente notam que há um terrível acidente na pista e diminuem a velocidade. Passam devagar para ver o acidente. Querem ver o horror. Não é um sentimento prazeroso. Não concordo com os que dizem que as pessoas se deleitam com o sofrimento alheio mas, se sentem distantes e seguras em seu carro<sup>9</sup>.

7 É aqui que discordamos de Sontag. Tendemos a considerar mais plausível o que sustenta a filósofa Judith Butler. As fotografias servem, segundo Butler, como instrumentos de denúncia que, ao tocar-nos, nos chamam a agir, evocando-nos a assumir um compromisso com o outro. Em seu livro *A força da não violência: um vínculo ético-político* (2020), a filósofa tece alguns comentários fundamentais sobre a questão. Vejamos: “Às vezes, a reivindicação é feita com o corpo, quando a pessoa se coloca em um lugar em que fica exposta ao poder policial e se recusa a sair. A foto do reivindicante tirada pelo celular é o argumento virtual a favor da vida real e mostra como a vida depende de sua circulação virtual. O corpo só pode declarar “esta é uma vida” se as condições da declaração forem estabelecidas, isto é, por protestos enfáticos, contextualizados e públicos.” (BUTLER, 2021, p. 149)

8 Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/cultura/story/2003/10/031030\\_sontagebc](https://www.bbc.com/portuguese/cultura/story/2003/10/031030_sontagebc)

9 John Berger esclarece que “a relação entre o que vemos e o que sabemos nunca fica estabelecida. A cada tarde, vemos o Sol se pôr. Sabemos que a Terra está se movimentando no sentido de afastar-se dele. No entanto, o conhecimento, a explicação quase nunca combinam com a cena. Magritte, o pintor surrealista, comentou a respeito desse abismo sempre presente entre as palavras e o que se vê numa obra intitulada *A chave dos sonhos*.” (BERGER, 1999, p. 9). No mesmo sentido que Michel Foucault tratou do dilema da relação entre representação e realidade, linguagem e imagem. Em “Isto não é um Cachimbo”, ao refletir sobre a pintura surrealista de Magritte, o filósofo francês trata das palavras e das coisas, algo já presente em seu livro homônimo (*Les Mots et Les Choses* – 1966). Neste texto Foucault mostra que: “A separação entre signos linguísticos e elementos plásticos; equivalência da semelhança e da afirmação. Estes dois princípios constituíam a tensão da pintura clássica; pois o segundo reintroduzia o discurso (só há afirmação ali onde se fala) numa pintura em que o elemento linguístico era cuidadosamente excluído. Daí o fato de que a pintura clássica falava - e falava muito -, embora fosse se constituindo fora da linguagem; daí o fato de que ele repousava silenciosamente num espaço discursivo; daí o fato de que ele instaurava, acima de si própria, uma espécie de lugar-comum no qual podia restaurar as relações da imagem e dos signos” (FOUCAULT, 2021, p.72)



Existem, assim, modos de ver a realidade<sup>10</sup> do sofrimento, numa relação de estímulo e sensibilidade, em que alguns se tornam mais afastados, distantes, apáticos, deleitando-se como voyeurs do sofrimento humano, e outros que apenas vivem alienados do mundo. Com efeito, considerando essa reflexão de Sontag, as imagens serviriam para causar-nos algum tipo de estranhamento- qualquer que seja-, uma atração quase que fatal para olharmos o horror, atraídos, imantados pela necessidade de vê-lo. Todavia a violência não é somente algo permanente em situações de guerra, por exemplo, essa apenas aguçaria mais os sentidos de desejo moral sobre as imagens. No quadro de violência geral que esquadrinha os corpos no caminho da morte – dentro das mais diversas possibilidades (tortura e assassinato, por exemplo), as imagens fazem com que “o registro de injustiças específicas se dilua em uma compreensão mais geral de que os seres humanos de toda parte cometem coisas terríveis uns contra os outros.” (SONTAG, 2003, p. 96). A questão, portanto, está em como podemos lidar com esse contexto de violência incessante, que reduz a vida ao estado de animalidade e, portanto, na negação e no não reconhecimento aos Direitos Humanos.

Nesse sentido, Susan Sontag nos aponta algumas reflexões que podem nos mostrar certa luz no final do túnel.

Vejamos:

Mostrar um inferno não significa, está claro, dizer-nos algo sobre como retirar as pessoas do inferno, como amainar as chamas do inferno. Contudo, parece constituir um bem em si mesmo reconhecer, ampliar a consciência de quanto sofrimento causado pela crueldade humana existe no mundo que partilhamos com os outros. Alguém que se sinta sempre surpreso com a existência de fatos degradantes, alguém que continue a sentir-se decepcionado (e até incrédulo) diante de provas daquilo que os seres humanos são capazes de infligir, em matéria de horrores e de crueldades a sangue-frio, contra outros seres humanos, ainda não alcançou a idade adulta em termos morais e psicológicos. (SONTAG, 2003, p. 95).

Por isso devemos enaltecer o trabalho daqueles e daquelas que lutam, denunciam as arbitrariedades do poder, das estratégias políticas que visam destituir o sujeito de sua dignidade humana. No caso do Brasil, local de extrema dissonância de direitos, em que grupos sociais vulneráveis ficam suscetíveis às violências induzidas politicamente, podemos mencionar os trabalhos da fotógrafa Rosângela Rennó (1962), especialmente a exposição intitulada *Atentado ao Poder* (1992). As “imagens fortes” de corpos de pessoas comuns,

<sup>10</sup> O contexto da violência é algo deveras problemático. Todo ser humano, de certa forma, estaria suscetível a ela. Todavia, é evidente que no campo da valoração política que se atribui a vida, existem os que se tornam altamente mais expostos a violência, grupos que podemos denominar como vulneráveis. Ao dizermos que os mortos expostos nas fotografias de Rennó seriam iguais a nós, sustentamos que isso se daria no nível da alteridade, de que aquela vida se correlaciona com a nossa, independente do seu lugar de origem. A esse respeito Sontag elabora uma reflexão que, talvez, pode explicar o que afirmamos aqui. Diz a filósofa: “A exibição, em fotos, de crueldades infligidas a pessoas de pele mais escura, em países exóticos, continua a promover o mesmo espetáculo, esquecida das ponderações que impedem essa exposição quando se trata de nossas próprias vítimas da violência; pois o outro, mesmo quando não se trata de um inimigo, só é visto como alguém para ser visto, e não como alguém (como nós) que também vê. Porém, sem dúvida, o soldado talibã ferido que implora pela sua vida, cuja sorte foi mostrada com destaque em *The New York Times*, também tinha esposa, filhos, pais, irmãs e irmãos, alguns dos quais podem, um dia, topar com fotos coloridas do seu marido, pai, filho e irmão ao ser massacrado — se é que já não as viram.” (SONTAG, 2003, p. 63). Isto é, todos temos uma história de vida, uma relação familiar, vínculos de amizade que, pela força da violência, pode ser tirado de nós. E, nesse sentido, faz-se necessário assumir que “essa vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados” (BUTLER, 2020, p. 49).

“iguais a nós<sup>11</sup>”, que tiveram suas vidas ceifadas pela violência constante estabelecidas pelos jogos do poder, do mandonismo, da crueldade de nossa política, correspondem ao posicionamento de denúncia da artista, que clama para que olhemos as atrocidades praticadas contra determinados corpos. Podemos considerar que a artista vocifera para que vejamos o que ocorre no dia a dia do brasileiro, mostrando-nos que há algo de errado, pedindo para levante-mo-nos contra o poder soberano! O que faz a exposição, não obstante, é nos indicar quais são as estratégias do poder soberano, da exceção quotidiana que insiste em definir que “o sofrimento de determinadas pessoas têm um interesse muito mais intrínseco para determinado público (admitindo-se que o sofrimento deva ter um público) do que o sofrimento de outras pessoas” (SONTAG, 2003, p. 96-97).

Assim, a ação de Rennó não fica isolada na mera elucubração no campo da desigualdade social a partir das tendências do entretenimento, pelo contrário, seu chamamento clama para a esfera político-social da ação, da resistência enquanto uma “denúncia das atrocidades que a polícia ou as autoridades cometem contra os supostos criminosos ou corpos indesejáveis” (KAMINSKI, 2020 p.70). Isso nos conduz a ideia do vínculo ético-político da alteridade, da codependência<sup>12</sup> que temos uns dos outros para sermos protegidos, para existirmos. Mais do que isso, trata-se de uma maneira de fazer com que “histórias possam ser recontadas em suas complexidades e a responsabilidade possa ser separada do clamor de vingança” (BUTLER, 2020, p.22).

A inserção dessas vidas na história torna possível que, na mais difícil das realidades, possamos enluta-las<sup>13</sup>, reivindicar que haja providências do poder público em relação aos atos de horror e crueldade praticados, sem clamarmos por vingança ou justiça com as próprias mãos. O que significa rediscutirmos as narrativas oficiais, reconhecendo que “temos de começar a história com a experiência da violência que sofremos” (BUTLER, 2020, p. 26). Ou seja, devemos desconstruir os discursos políticos que fundamentam a vida através da sua importância social, pois todos temos, seja na mais ínfima situação, a relevância primordial de toda uma humanidade, do passado ao presente. Faz-se necessário, não obstante, enfatizarmos que o mundo existe porque somos seres sociais<sup>14</sup> – amalgamados pela intersubjetividade.

## DISPUTAS PELO CONCEITO DE HUMANO: AS VIOLAÇÕES AOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

Os discursos que tentam justificar a violação de direitos humanos, muitas vezes, pautam-se na ideia de que determinados sujeitos, determinados grupos sociais não são

11 Isso se coloca como um posicionamento filosófico através do pensamento de Judith Butler (1956). O que significa, fundamentalmente, assumirmos “a responsabilidade coletiva por uma compreensão completa da história que nos conduziu a essa conjuntura” (BUTLER, 2020, p.30)

12 Esse é o caráter supremo do reconhecimento da vida, do laço histórico que conduz a existência humana, pois “o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer a tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética” (BUTLER, 2020, p. 43).

13 O que nos é mostrado a partir da vulnerabilidade que transpõe o corpo em sociedade. No sentido de que “a perda e a vulnerabilidade parecem se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição” (BUTLER, 2020, p. 40).

14 A Eco 92 foi um evento diplomático Internacional realizado no Rio de Janeiro e que reuniu diversos embaixadores. A reunião visou tratar de medidas para contenção da poluição e de cuidado para com o meio ambiente.

reconhecidos como humanos. Ora, isso não se sustenta, trata-se de uma falácia, pois, nas palavras de Judith Butler:

o próprio fato de que posso perguntar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não, significa que existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemonias de conhecimento. Por outro lado, essa é uma contradição clara: um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano. Talvez quem escreva essa sentença veja que os dois são igualmente humanos, e outro grupo não veja. Esse outro grupo ainda se atém a algum critério sobre o que constitui o humano, mesmo que seja um critério ainda não explicitamente tematizado. Se esse segundo grupo desejar argumentar em favor da sua versão do humano, vai ficar em um beco sem saída, uma vez que a afirmação de que um grupo é humano, mesmo que humano de modo paradigmático, tem a intenção de introduzir um critério pelo qual qualquer um que pareça ser humano possa ser julgado como tal. E o critério estabelecido pelo segundo grupo não vai conseguir assegurar o tipo de acordo que requer para ser verdade. Esse critério presume o domínio do humano não humano e depende dele para ser diferenciado do paradigma do humano que busca defender. (BUTLER, 2018, p. 43-44)

Podemos começar a discussão problematizando e subvertendo o esquema que esquadrinha o sentido de humano, a partir de duas circunstâncias de reivindicação do conceito. No ano de 1992 ocorreram duas exposições fundamentais que concentravam críticas à forma com que determinadas vidas estão expostas a graus extremos de violência. Através da exposição *Atentado ao Poder* (via crucis), a fotógrafa Rosangela Rennó nos evocou a olharmos para imagens retiradas de jornais locais, imagens de corpos de pessoas brutalmente assassinadas durante o período em que ocorreu a ECO 92. Ainda no mesmo ano de 1992, o artista plástico, Nuno Ramos, realizou a exposição *111*, que denunciava o assassinato de 111 detentos do Complexo Penitenciário do Carandiru, ocorrido em outubro de 1991. Ambas as exposições representavam críticas ao modo com que o a vida de determinados grupos sociais são destituídas de valor, concentrando-se sobre elas o grau de matabilidade.

Figura 1 – Imagem da exposição “ Atentado ao Poder” de Rosangela Rennó



Fonte: <http://www.rosangelarenno.com/obras/exibir/20/2>

Dentro desse mesmo recorte histórico, mais especificamente em 6 de novembro de 1992, passou a vigorar no Brasil o Pacto de San José da Costa Rica, também conhecido como *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*. A respectiva Convenção consagrou diversos direitos que passariam a ser lidos no contexto dos Direitos Humanos. Dentre esses direitos a serem protegidos, o Pacto define, no campo dos Direitos Cíveis e Políticos, o direito à vida – que está consagrado no artigo 4º, ao dizer que “Toda pessoa tem o direito de que se respeite sua vida”. Desde então o Estado brasileiro, como signatário da Convenção, deveria atentar a esse dispositivo legal no intuito de garantir que tal direito fosse protegido, reconhecido a todos sem distinção. Quando, passado trinta anos deste acontecimento político-jurídico, imagens de sofrimento, como a do congolês Moïse Kabamgabe sendo brutalmente assassinado num quiosque do Rio de Janeiro em 2022, repercutem nas mídias percebemos como o Brasil tem falhado na proteção de algumas vidas, na preservação delas.

Para Susan Sontag (2004, p. 41), “toda imagem é um convite ao olhar”. A partir dessa observação, podemos refletir acerca de um tipo específico de imagem que nos chega – a de sofrimento. Podemos considerar, também, qual o seu clamor e se tais imagens conseguem nos comover a tal ponto de nos moverem politicamente. Considerar que estas imagens de sofrimento carregam uma assinatura – como demarcadores sociais de exclusão- de um tipo de violência, servindo-nos de testemunho sobre quais vidas se tornam vulneráveis e, portanto, matáveis. São testemunhos, sobretudo, de um contexto social e político de violação aos Direitos Humanos. Do modo com que determinadas vidas são exterminadas, ceifadas e, assim, não passíveis de luto. Assim, as imagens de sofrimento narram uma prática que se tornou constante no Brasil, o desrespeito ao que estipula A Convenção Americana sobre Direitos Humanos (ou Pacto de San José da Costa Rica).

Promulgada no Brasil em 1992 a convenção delimita vários direitos no que tange ao tema da vida. A esse respeito encontramos no artigo 4º do respectivo texto que “toda pessoa tem o direito de que se respeite sua vida” e que “ninguém pode ser privado da vida arbitrariamente”. Por isso, as imagens de sofrimento fazem-nos recordar que há constantes violações diretas ao que foi estabelecido pela Convenção (1992). Que há vidas suscetíveis a graus extremos de violência, tendo seus direitos constantemente suspensos.

**Figura 2** - Congolês é agredido em quiosque na Barra da Tijuca (2022)



**Fonte:** Divulgação/Polícia Civil (2022)

Pensando ainda com Susan Sontag, ao olharmos imagens de sofrimento que narrem graves crimes e práticas de crueldade exercidas sobre os outros “deveríamos nos sentir obrigados a refletir sobre o que significa olhar tais fotos, sobre a capacidade de assimilar efetivamente aquilo que elas nos mostram” (SONTAG, 2004, p. 80). As imagens de sofrimentos, cenas como a do assassinato de Moïse Kabagambe, evidenciam algo – a exceção existente no Brasil, que constitui demarcadores sociais e políticos de importância, que visa legitimar a violência exercida sobre estes corpos.

Olharmos para essa imagem exige de nós reflexões que se voltam a questões históricas, para que possamos localizar as práticas jurídico-políticas de destituição de valor da vida do migrante negro em território brasileiro. Para tanto, precisamos compreender as dinâmicas normativas de abandono, diferenciação e exclusão do migrante negro das esferas de poder e “como as normas migratórias foram utilizadas ambivalentemente como instrumento de controle e de racialização de vidas negras, e de manutenção de privilégios para o grupo racial hegemônico” (SILVA, 2020, p.21). Se pensarmos no nível da genealogia que o corpo negro desde os primórdios da construção do território brasileiro foi escravizado, depois “alforriado” para ser abandonados e, na emergência do século XX, relegado a zonas de não existência político-jurídica, poderemos compreender como que o esquema racial tem agido na produção das vidas negras como descartáveis. Para Schwarcz (1998, p. 186) essa assinatura da violência praticada contra o corpo negro vem de tempos anteriores em nossa história, cuja ideia escravocrata nivelava o escravizado enquanto uma propriedade que era “por definição o não-cidadão”.

Desse modo, devemos pensar os trajetos históricos, uma genealogia, de como estas vidas são desvalorizadas e, portanto, destituídas de humanidade. Isso significa considerar que as imagens de sofrimento narram a maneira com que ocorre a violação ao artigo 4º da Convenção (1992), principalmente ao testemunharem a vulnerabilidade de determinados corpos, a exposição máxima à morte. Diante das imagens de sofrimento podemos adentrar em outro nível da história, pois:

Assim como existe uma história da dor – uma história feita de experiências e de respostas práticas, de imaginações e de respostas discursivas-, existe uma história das emoções como respostas corporais, imagináveis, discursivas e até institucionais as diferentes experiências práticas às quais mulheres e homens, na história, estão necessariamente submetidos ou prometidos. (DIDI – HUBERMAN, 2021, p. 65)

Deste modo, a história que almejamos considerar neste trabalho, a partir do que nos mostram as imagens de sofrimento, é a que fala de vidas submetidas a graus extremos de vulnerabilidade – a morte. A partir disso, compreendemos o contexto de violações aos Direitos Humanos no Brasil entre 1992 e 2022 como forma de exposição a morte na qual determinados grupos encontram-se suscetíveis, bem como pensar os problemas políticos de indução da vulnerabilidade “a partir daquilo que a história nos coloca, necessariamente, diante dos olhos” (DIDI-HUBERMAN, 2021, p.89). Começamos por uma reflexão: Porque matamos? Segundo a filósofa Judith Butler a sociedade, por alguma razão, decide quais sujeitos devem morrer. Ou seja, apenas matamos a partir de critérios que selecionam, distinguem, quem deve ser mantido vivo ou não. Na outra mão, quando reconhecemos aquele sujeito, passamos a garantir que os seus direitos sejam preservados, que a sua vida seja protegida. Ao pensarmos tais práticas de violação de direitos encontramos práticas históricas de redução política de vidas que, negativamente, não se tornam qualificadas a ponto de serem protegidas.

Segundo Margareth Rago:

A luta pelos direitos no Brasil tem sido considerada quase que unanimemente como uma importante conquista dos movimentos sociais, desde o fim da última Ditadura militar, e foi acompanhada pela substituição da narrativa tradicional da esquerda em nome da “revolução” pelo discurso dos direitos humanos, desde o final dos anos setenta. O foco da “luta de classes”, da exploração econômica do trabalho pela classe dominante deslocou-se para outros temas arrolados na denúncia do terrorismo estatal e das violações cometidas contra a integridade física e psíquica dos cidadãos. (RAGO, 2017, p.229)

Num campo de disputas históricas, constituídas por discursos que legitimam práticas de extermínio, “apreendemos” a considerar que algumas vidas são menos vidas e, assim, matáveis. Fazendo delas vulneráveis a todo tipo de força violenta. As práticas de violência de Estado no Brasil, sobretudo em circunstâncias de atos praticados por autoridades policiais, aparecem diante de imagens que circulam. Nesse aspecto, muitas vezes, imagens de sofrimento capturadas pelas câmeras de aparelhos telefônicos nos mostram a forma com que atos de violência, praticados por policiais, ocorrem pelo Brasil. Uma

imagem de sofrimento gravada por uma câmera de celular circulou no ano de 2022. Tratava-se de atos de tortura praticados por autoridades policiais contra Genivaldo de Jesus.

**Figura 3** – Genivaldo de Jesus sendo assassinado por dois policiais (2022)



**Fonte:** <https://www.agazeta.com.br/brasil/homem-morre-apos-abordagem-com-uso-de-gas-em-porta-malas-de-viatura-da-prf-0522>

Imagens de sofrimento testemunham “o que não pode ser colocado em palavras” (BURKE, 2017, p.51). A produção de vulnerabilidades que recai sobre determinadas vidas no Brasil se expressa nas imagens de sofrimento. Nelas podemos observar o exercício daquilo que o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) denominou de biopoder. O tema do biopoder como mecanismo de gestão da vida das populações se torna um problema central no pensamento de Michel Foucault. Dentro das relações de poder de vida e de morte, o filósofo francês desenvolve a sua leitura acerca da biopolítica. É durante a produção teórica de seus cursos no Collège de France que Foucault tratará, inicialmente, de uma expressão que se tornou pano de fundo para as discussões sobre o biopoder. A expressão surge pela primeira vez em seu curso ministrado entre 1975 e 1976, que passou a ser intitulado: *Em defesa da Sociedade* (2005).

Nestas aulas, Foucault aborda sobre as articulações do poder, sustentado que antes o poder soberano estava voltado ao fazer morrer e deixar viver, mas, segundo o filósofo, em algum momento emergiu outra forma de poder que “consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 294). O filósofo francês retoma a discussão sobre as novas estratégias em torno do direito de vida e de morte, como pano de fundo da biopolítica, em seu livro intitulado *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1977). Assim, no interior das problematizações de Michel Foucault emerge o conceito de biopolítica como matriz das novas formas de extermínio e gestão da vida das populações.

Como ressalta Fonseca:

O poder que manifestava sua força do direito de decidir sobre a vida e a morte dá lugar a um tipo de poder que se manifesta concretamente por meio de medidas de gestão da vida, de tal forma que o velho direito de “fazer morrer ou deixar

viver” daria lugar ao poder de “fazer viver e deixar morrer”. Será sobre a vida e seu desenrolar que o poder encontrará seus pontos de atuação. A morte, que era o ponto de maior manifestação do poder, passa a ser o momento que lhe escapa. (FONSECA, 2012, p. 195-196)

A importância dessa reflexão de Foucault repercutirá na obra de diversos autores contemporâneos, sobretudo visando problematizar as articulações político-jurídicas em torno do Direito à Vida. Instigada pela problematização foucaultiana, Butler retoma em sua filosofia a noção de biopolítica, pensando a expressão “fazer viver e deixar morrer” como produção de vidas vivíveis e vidas matáveis.

Segundo Butler:

Essa forma de biopoder regula, entre outras coisas, a própria possibilidade de vida, determinando os potenciais de vida relativos das populações. Esse tipo de poder está documentado nas taxas de natalidade e mortalidade, que indicam formas de racismo próprias da biopolítica. (BUTLER, 2021, p. 93).

O que temos aqui, portanto, são estratégias biopolíticas que esquadriham as condições de possibilidade para que algumas vidas desapareçam e outras vidas prosperem. Algo que, como ressalta Candiotto (2020, p.86), está justamente atrelado ao modo com que Foucault pensou criticamente os mecanismos biopolíticos que buscam destituir de valor determinadas vidas, que passam a ser construídos “no âmbito de uma combinação entre fazer morrer populações em nome da majoração da vida de outras”.

A aproximação teórica entre Foucault e Butler vai de encontro, também, ao entorno das reflexões sobre às práticas biopolíticas que instituem esquemas raciais de extermínio de populações específicas, seja de modo direto ou indireto. Em Foucault isso se evidencia, ainda, no livro *Em defesa da Sociedade*, quando o filósofo analisa outras formas de não reconhecimento do Direito à Vida. Michel Foucault (2005, p.161) esclarece que “por tirar a vida não entendo 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, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”. É a partir dessa interlocução teórica entre Butler e Foucault que se torna mais fácil pensarmos o *modus operandi* das estratégias biopolíticas que visam distinguir as vidas enlutáveis, separando-as em quem deve viver e quem deve morrer. Pensando com André Duarte (2017), entendemos que as releituras de Judith Butler sobre o tema da biopolítica como produção de vidas vivíveis e vidas matáveis:

nos ensinam que a chave que estrutura e dá inteligibilidade ao campo complexo das relações entre vida e política no mundo contemporâneo se organiza em torno da partilha entre os corpos e as vidas dignas, que valem a pena ser vividas e que são incentivadas e protegidas, e os corpos abjetos das vidas indignas, inumanas, aquelas que podem permanecer expostas à máxima vulnerabilidade, precariedade e à própria morte. Segundo penso, esta é a maneira pela qual a autora norte-americana redefine e atualiza as concepções foucaultianas acerca do dispositivo da sexualidade e da biopolítica. (DUARTE, 2017, p. 254).



A Convenção Americana de Direitos Humanos estabelece em seu artigo 2º “ninguém deve ser submetido a torturas, nem a penas ou tratos cruéis, desumanos ou degradantes”. Nos casos de Genivaldo dos Santos e da travesti Dandara, observamos as assinaturas, o *modus operandi* da tortura sobre determinados corpos – uma que é validada e exercida pelo biopoder do Estado e a outra por integrantes da Sociedade Civil. Desse modo, atos de violência são legitimados por discursos, carregam materialidade, são fomentados por estratégias biopolíticas que tornam determinadas vidas matáveis, sem que por isso ocorra crime.

A narrativa de violação aos Direitos Humanos aparece na barbárie de atos de tortura como no da imagem que circulou em 2017, quando mostraram as sevícias praticadas contra a travesti Dandara dos Santos.

**Figura 4** – Imagens do assassinato de Dandara dos Santos (2017)



**Fonte:** <https://www.gazetaweb.com/noticias/brasil/video-mostra-travesti-sendo-espancada-no-ceara-policia-investiga/>

As imagens de sofrimento nos mostram o horror, as estratégias biopolíticas usadas em sociedades cuja suspensão dos direitos fundamentais se tornou regra, cujas vidas se tornaram precárias e, portanto, não passíveis de luto. Nesse sentido, a ensaísta Susan Sontag nos instiga a desvendar o horror representado nas imagens, invertendo a face visível e nos revelando o que há de invisível nessas imagens, pois a linguagem imagética em si não pode ser mero objeto de contemplação midiática para a construção de ideias passivas. No contexto de violência produzida, a responsabilidade principal desse tipo de qualificação – da produção necropolítica – é, principalmente, do governo brasileiro, que dimensiona quais vidas devem ser protegidas e quais vidas devem ser abandonadas. O que acaba instigando a produção de violência e, assim, induzindo a ações de violação ao *Pacto de San José da Costa Rica*. As invasões policiais em regiões periféricas, justificadas por discursos de “prevenção ao crime”, têm conduzido no Brasil o aparecimento histórico, incessante, de chacinas, assassinatos de grupos sociais considerados indesejáveis. No

ano de 2021, sob alegação de combate ao crime organizado, forças policiais invadiram a comunidade de Jacarezinho, resultando na morte de ao menos 29 pessoas.

**Figura 5** – Imagem da Chacina em Jacarezinho (2021)



**Fonte:** [https://pt.wikipedia.org/wiki/Chacina\\_do\\_Jacarezinho](https://pt.wikipedia.org/wiki/Chacina_do_Jacarezinho)

Com efeito, as imagens de sofrimento se constituem num modo de narrarmos as vidas que foram ceifadas, mostrando-nos o horror da morte provocada pelo poder soberano, principalmente em de chacinas e genocídios como a de Jacarezinho. Por isso, as imagens dessa vulnerabilidade politicamente induzida aparecem em primeiro plano no momento em que a violência brutal passa a ser praticada contra indivíduos e grupos que estão suscetíveis a ela, cuja fonte revela que “é o inocente que se vai anonimamente envolvido numa massa de membros deformados e restos irreconhecíveis de carne” (DI CESARE, 2019, p.186). Após a descoberta dos campos de concentração utilizados pelo regime nazista, foram as imagens de corpos em estado de putrefação que provocaram estupor e comoção mundial. Aqui detectamos outra função das imagens - mostrar a crueldade, o horror e a capacidade que o “ser humano” tem de “ser terrível”. Isso significa considerarmos o poder que as imagens possuem ao indicar o horror praticado por estados, democráticos ou totalitários.

Nesse sentido sustenta Susan Sontag que:

É necessária uma vasta reserva de estoicismo para percorrer as notícias de um grande jornal a cada manhã, dada a probabilidade de ver fotos capazes de nos fazer chorar. E a compaixão e a repugnância que fotos como as de Hicks inspiram não nos devem desviar da pergunta acerca das fotos, das crueldades e das mortes que *não* estão sendo mostradas. (SONTAG, 2003, p. 17)

A maneira como Sontag dimensiona o problema da fotografia que revela horrores também se vincula à questão do luto e, não obstante, quais vidas são enlutáveis. Podemos ir além, questionando, junto a Sontag, se as fotografias de horror, que narram aconteci-

mentos de tortura, causariam comoção e, assim, nos evocariam a agir politicamente. O próprio absurdo, presente neste mundo de caos e sofrimento, deve ser compreendido e amenizado por nossas ações em relação a ele, sabendo-se que “a existência nada mais é que a precária obtenção de relevância em um fluxo intensamente móvel de passado, presente e futuro” (SONTAG, 2015, p.84). Neste mundo, saturado pela exposição incessante e descontextualizada de imagens, o sofrimento acaba não sendo percebido por indivíduos de determinadas classes sociais. Assim, a questão do engajamento e combate a violência se torna inaudita nesses espaços porque o sujeito expressa a dor e, ao mesmo tempo, torna-se objeto enquadrado numa imagem, uma coisa. Por isso, Sontag nos provoca a percebermos este outro, centrado na imagem, de modo a dimensioná-lo em sua condição humana entre o visível e o invisível.

Devemos entender que “tirar uma foto é participar da mortalidade, da vulnerabilidade e da mutabilidade da outra pessoa” (SONTAG, 2004, p.26). Nesse sentido, podemos considerar que não basta apenas olharmos as imagens de sofrimento como meros consumidores, espectadores de notícias sobre morte, assassinatos. Devemos adentrar no âmbito político que constitui a vida nua. Nesse sentido, até mesmo quem defende, de maneira equânime, a distribuição de condições fundamentais para a existência dos seres vivos, fica suscetível à violência no Brasil. Este foi o caso da missionária Dorothy Stang, morta em 2005, que lutava pela extensão do direito à terra aos camponeses bem como pela proteção da floresta amazônica. A morte de Dorothy Stang nos revela o quão suscetíveis a violência estão as pessoas que defendem os Direitos Humanos aqui no Brasil.

**Figura 6 -** Imagem do assassinato da missionária Dorothy Stang (2005)



Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/inde14022005.htm>

Ao falar do modo perverso com que as sociedades abnegam determinadas vidas - através de estratégias políticas que enaltecem o sofrimento humano -, Sontag adverte-nos sobre a pretensão subjacente aos governos que visa deturpar a realidade dos acontecimentos de horror, provocados principalmente pela exceção que se tornou norma. Assim,

acabam emergindo justificativas de “violência ética” para atos de barbárie contra grupos específicos. A pretensa ideia de que podemos praticar atos de violência contra determinados corpos parece lugar comum no Brasil. Em nosso país, pessoas se sentem livres para brincar de assassinato por considerarem que algumas vidas são menos vidas. Isso aconteceu exatamente em 1997, quando cinco jovens decidiram atear fogo em Galdino de Jesus dos Santos, cacique na tribo pataxó Hã-hã-Hãe que dormia próximo ao ponto de ônibus.

**Figura 7** - Galdino Jesus, do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, após ser incendiado (1997)



**Fonte:** Foto de Sérgio Marques/Agência O GLOBO

A objetificação do sofrimento na sociedade pós-moderna tem seu lugar de aplicação no cotidiano, através de práticas que visam a morte do outro, que nos praticam sevícias ao ponto de se ter corpos mutilados, mulheres estupradas, assassinos (extra) oficiais do Estado brasileiro realizando seus desejos mais ensandecidos. O uso da violência como modelo estético moral faz parte do ideal político de violação aos Direitos Humanos no Brasil, que relativiza toda postura ética em relação ao outro bem como o conceito de humanidade, no intuito de desarticular quais vidas são passíveis de serem protegidas e preservadas.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

No momento que temos acesso às imagens de sofrimento, também identificamos o que passa a ser definido como crime ou como vida. Violações aos Direitos Humanos no Brasil podem ser constatadas nas imagens aqui tratadas, que mostram pessoas tendo suas vidas ceifadas. Nesse sentido, as imagens assumem outro nível. Apenas quando passamos a atribuir um nome ao ato praticado naquela imagem, como no caso dos registros de tortura ocorridos no contexto brasileiro é que, de algum modo, as imagens assumem o nível de narrativa da vulnerabilidade. Com isso, ao designarmos e reconhecermos a ação de violência exercida sobre aqueles corpos que constam em imagens como atos de

violação aos Direitos Humanos, será possível interpretarmos o acontecido a eles como realmente uma violação dos Direitos Humanos.

Se, desde o início, desconsiderarmos o valor essencial dessas vidas, jamais que qualquer ato praticado contra elas será entendido enquanto uma violação. Principalmente porque as palavras, como narrativas complementares às imagens, delimitam a realidade. Sendo assim devemos ser cautelosos na leitura de imagens que constam atos humanamente abomináveis. Nesse sentido, podemos problematizar essa questão segundo as lentes teóricas de Michel Foucault, perguntando “como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, pedir a morte, causar a morte, fazer morrer, dar a ordem de matar, expor a morte não somente os seus inimigos, mas também seus cidadãos.” (FOUCAULT, 1988, p. 226-227).

O que tem ocorrido no Brasil, portanto, são práticas biopolíticas que desconfiguram o valor das vidas entendidas como indesejáveis, expondo-as à morte pela incitação contínua de excessos de vulnerabilidade. A biopolítica, portanto, se exerce através da constituição de corpos abjetos que se tornam desimportantes e, portanto, possibilitando que tirem essa vida de circulação. Principalmente porque o imperativo da morte só é admissível no sistema de biopoder, no qual não há vitória sobre os adversários políticos, mas a eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça (FOUCAULT, 2005, p.305). Como uma máquina de “fazer viver e deixar morrer”. Surgem duas categorias dessa situação. Os que merecem morrer por serem fracos, frágeis e imorais. E os que devem viver, por serem pais de família, bons cidadãos, heteronormativos e preservarem a tradicional família brasileira. Neste lugar de maledicências é que o humano e seus direitos têm sido configurados no Brasil. Um Brasil que ainda carrega as marcas da escravidão, do autoritarismo e do falocentrismo patriarcal.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: **outra travessia**, n.5, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576> Acesso em: 13 de abril de 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: Sobre o Método**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BERGER, John. **Modos de Ver: Baseado na série de televisão da BBC**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BERGER, John. **Para entender uma fotografia**. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de Assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: Quando uma vida é passível de Luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, Judith. **Corpos que Importam: Os limites discursivos do sexo**. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- BUTLER, Judith. **Vida Precária: O poder do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência: Um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989**. São Paulo: UNESP, 1991.

- BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**: o uso de Imagens como Evidência Histórica. São Paulo: UNESP, 2017.
- CANDIOTTO, Cesar. **A dignidade da luta política**: Incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.
- CANGI, Adrián. Imagens do Horror. Paixões tristes. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, Memória, Literatura**: o testemunho na era das catástrofes. São Paulo: UNICAMP, 2003.
- DI CESARE, Donatella. **Terror e Modernidade**. Belo Horizonte: Ayinê, 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo**. São Paulo: Editora 34, 2020.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Povo em Lágrimas, Povo em Armas**. São Paulo: N-1, 2021.
- DOBAL, Susana. Sobre Susan Sontag: A fotografia como pensamento engajado. In: **discursos fotográficos**, Londrina, v.13, n.23, p.37-59, ago./dez. 2017. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/26367#:~:text=Susan%20Sontag%20retornaria%20%C3%A0%20fotografia,ela%20tamb%C3%A9m%20dedicou%20seus%20escritos>. Acesso em: 13 de abril de 2021.
- DUARTE, André de Macedo. Rer Foucault à Luz de Butler: Repensar a Biopolítica e o Dispositivo da Sexualidade. In: **Dois pontos**, v. 14, n.1. pp. 253-264, 2017.
- FONSECA, M.A. **Michel Foucault e o Direito**. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade Vol I. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**: Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.203-222.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Isto não é um cachimbo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- HONESKO, Vinícius Nicastro. **Ensaio sobre o sensível**: Poéticas políticas do pensamento. Belo Horizonte: Âyinê, 2021.
- HONESKO, Vinícius Nicastro. Para além dos atos e dos silêncios: gestos de resistência no olhar. In: KAMINSKI, Rosane (org); HONESKO, Vinícius Nicastro (org); SEREZA, Luiz Carlos (org). **Artes e Violências**. São Paulo: Intermeios, 2020.
- HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos**: Uma História. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- JÚNIOR, Norval Baitello. **A era da iconofagia**: Reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2014.
- KAMINSKI, Rosane; BASTOS KERN, Maria Lúcia. As Imagens no tempo e os tempos na Imagem. In: **Questões e Debates**. v.61.n.2.pp.5-14,2014.
- KAMINSKI, Rosane. Arte e Imprensa: Cenas da Violência no Brasil. Rosane (org); HONESKO, Vinícius Nicastro (org); SEREZA, Luiz Carlos (org). **Artes e Violências**. São Paulo: Intermeios, 2020.
- KAMINSKI, Rosane. Os filmes de Arthur Omar como “formas que pensam” a violência no Brasil dos anos 1980. In: **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 48, p. 325-351, jan./abr. 2020.
- LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos**: Constituição, Racismo e Relações Internacionais. São Paulo: Manole, 2005.
- LAFER, Celso. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). In: MAGNOLI, Demétrio (org). **História da Paz**: Os tratados que desenharam o planeta. São Paulo: Contexto, 2012.
- LORA ALARCÓN, Pietro de Jesús. **Convenção Americana de Direitos Humanos**: Pacto de San José da Costa Rica. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022. Disponível em: <https://enciclopediajuridica>.

pucsp.br/verbete/529/edicao-1/convencao-americana-de-direitos-humanos:-pacto-de-san-jose-da-costa-rica-. Acesso em : 2 de setembro de 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MOURA, Flávio. Susan Sontag vê a dor. In: **Folha de São Paulo**, Ago.2003. Disponível em:<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2408200312.htm#:~:text=Paulo%20Susan%20Sontag%20v%C3%AA%20a%20dor%20%2D%2024%2F08%2F2003&text=Em%20%22Ensaio%20sobre%20a%20Fotografia,perdido%20a%20capacidade%20de%20reagir> Acesso em: 13 de abril de 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **O destino das imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RAGO, Margareth. Foucault, os feminismos e o paradoxo dos direitos. In: **dois pontos**, v.14. n.1. pp.229-241, 2017.

RESENDE, Haroldo de. A genealogia de Michel Foucault e a história como diagnóstico do presente: elementos para a História da Educação. In: **Cadernos de História da Educação**, v.19, n.2, p. 335-344, 2020.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Unicamp, 2018.

RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. In: **Anuário Antropológico**. v.46, n.3. pp.67-84, 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem Preto nem Branco, muito pelo contrário: Cor e Raça na intimidade. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org). **História da Vida Privada no Brasil. Vol.4**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, Memória, Literatura**: O testemunho na era das catástrofes. São Paulo: UNICAMP, 2003.

SEMELIAN, Jacques. **Purificar e Destruir**: O uso político dos massacres e dos genocídios. São Paulo: DIFEL, 2009.

SILVA, Karine Souza. “A mão que afaga é a mesma que apedreja”: direito, imigração e a perpetuação do racismo estrutural no Brasil. In: **Revista Mbote**, Salvador, Bahia, v. 1, n.1, p.20-41. jan./jun., 2020.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos Outros**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. **Sobre Fotografia**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

SONTAG, Susan. **Ao mesmo tempo**: Ensaio e Discursos. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SONTAG, Susan. **A Vontade Radical**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

SONTAG, Susan. **Questão de ênfase**. São Paulo: Cia das Letras, 2020.