



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

IVERSON CUSTÓDIO KACHENSKI

**NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER: O NÃO-ENLUTÁVEL COMO
MARCADOR BIOPOLÍTICO DA ABJEÇÃO PARANAENSE MATERIALIZADA NO
RACISMO-LGBTFOBIA (DE 2019 A 2023)**

FLORIANÓPOLIS

2024

IVERSON CUSTÓDIO KACHENSKI

**NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER: O NÃO-ENLUTÁVEL COMO
MARCADOR BIOPOLÍTICO DA ABJEÇÃO PARANAENSE MATERIALIZADA NO
RACISMO-LGBTFOBIA (DE 2019 A 2023)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de doutor em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Atilio Butturi Junior

FLORIANÓPOLIS

2024

Kachenski, Iverson Custódio

Narrativas Visuais do Biopoder : O não-enlutável como
marcador biopolítico da abjeção paranaense materializada no
Racismo-LGBTfobia (de 2019 à 2023) / Iverson Custódio
Kachenski ; orientador, Atílio Butturi Junior, 2024.
214 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Linguística, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Linguística. 2. Narrativas Visuais. 3. Biopoder. 4.
Abjeção. 5. Racismo-LBTfobia. I. Junior, Atílio Butturi .
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Linguística. III. Título.

IVERSON CUSTÓDIO KACHENSKI

**NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER: O NÃO-ENLUTÁVEL COMO MARCADOR
BIOPOLÍTICO DA ABJEÇÃO PARANAENSE MATERIALIZADA NO RACISMO-LGBTFOBIA
(DE 2019 À 2023)**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta
pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Atilio Butturi Junior
UFSC (presidente)

Prof.^a Dr.^a Nathalia Muller Camozzato
UFSC (interna)

Prof.^a Dr.^a Denise Bernuzzi de Sant'Anna
PUC-SP (externa)

Prof.^a Dr.^a Vanice Sargentini
UFSCAR (externa)

Prof. Dr. Alexandre Ferrari
UNIOESTE (externo)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de doutora em Programa de
PósGraduação em Linguística.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Dr. Atilio Butturi Junior
Orientador

DEDICO ESTE TRABALHO AOS MEUS PAIS, ÂNGELA BEATRIZ CUSTÓDIO KACHENSKI E ANTÔNIO RAUL KACHENSKI (IN MEMORIAN), SEM OS QUAIS, MEUS ESTUDOS SERIAM MEROS PLANOS. DEDICO, TAMBÉM, A MINHA IRMÃ DE EXISTÊNCIA, MARIA LUCIA RODRIGUES DA CRUZ, A QUEM DEVO A CAPACIDADE DO COMUM DE SEGUIRMOS JUNTAMENTE ESSA TRAVESSIA INSANA QUE É A VIDA. FAZENDO-ME RECORDAR, SEMPRE, COMO É “BELO O DESPONTAR DA EXISTÊNCIA” QUE NOS LEVA À RELACIONALIDADE ÉTICA!

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Atilio Butturi Junior, por ter me concedido a oportunidade de realizar a pesquisa ora apresentada.

Agradeço ao PPGLIN/UFSC (Programa de Pós-Graduação em Linguística), pelos mesmos motivos.

Agradeço a banca de qualificação e defesa que, em seu rigor na leitura e análise de meu trabalho, ofereceu-me contribuições para a melhoria e enriquecimento deste trabalho.

Agradeço a Luiza Carolina Miranda Garcia e Maria Lucia Rodrigues da Cruz, amigas e irmãs de existência, que me auxiliaram nos momentos de angústia, sempre me mostrando que a vida pode melhorar!

Agradeço ao Museu da Imagem e do Som e a Biblioteca Pública do Paraná por terem me auxiliado na procura de algumas das imagens que foram empregadas neste trabalho.

Aos demais, todos os humanos e pós-humanos, todo o meu agradecimento pela relacionalidade!

“Há um referente corporal aqui, uma condição minha a qual não posso aludir e que não posso narrar precisamente, mesmo que não haja dúvidas sobre onde meu corpo esteve e o que fez ou deixou de fazer. As histórias não captam o corpo a que se referem. Mesmo a história deste corpo não é totalmente narrável. De certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordações.” (JUDITH BUTLER, 2019, p.54)

“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.” (SUSAN SONTAG, 2003,p.96)

“Há imagens que ficam tatuadas em nossas retinas. Esfregamos os olhos para fazê-las desaparecer, mas elas teimam em nos acompanhar. Quando já não habitam mais a retina, migraram para as nossas almas.” (BERENICE BENTO, 2017, p.231)

RESUMO

Esta tese parte das contribuições de Judith Butler, especialmente sobre os seguintes conceitos: abjeção, enquadramento, biopoder e enlutamento. Buscamos analisar criticamente a maneira com que a LGBTfobia e o Racismo aparecem na sociedade paranaense. Para isso, levantamos um corpus, especificamente imagens, referentes a diversos recortes de jornais em circulação, no período entre 2019 e 2023, de notícias sobre casos de racismo e LGBTfobia no Paraná. Analisamos interseccionalmente e, também, no nível da arqueogenealogia foucaultiana, o modo com que essas duas formas de violências são perpetradas, de modo interseccional contra corpos racializados e corpos LGBTQIAPN+ no Paraná. A essa forma de regulação biopolítica, que se materializa visualmente sobre tais corpos, denominei de abjeção paranaense. Diante disso, consideramos os trajetos históricos, não-lineares, dessa produção abjeta que articula, modula e distorce os modos de reconhecimento de vidas negras e vidas LGBTQIAPN+ como passíveis de proteção e cuidado em todas as suas instâncias (sobretudo política e jurídica). Nesse lugar teórico, inserimos o tema butleriano da separação das vidas em vivíveis e matáveis, uma divisão que aparece quando, segundo Butler, alguns corpos não são assinalados como potencialmente enlutáveis. Doravante, argumentamos que o racismo e a LGBTfobia no Paraná tomam forma em um modelo biopolítico de abjeção, numa dimensão de dispositivo (racialidade e sexualidade), que marca os corpos racializados e corpos LGBTQIAPN+ como não-enlutáveis. Por fim, assumimos, com base nas contribuições de Butturi Junior (2019, 2023,2024) existir um campo de disputa tecnobiodiscursiva, sempre em ressignificação, vinculado às estratégias da governamentalidade neoliberal cristã de reconhecimento, que busca afirmar visualmente os enquadramentos que representam as categorias de humano, inhumano e o menos do que humano na abjeção paranaense. Desse modo, denominamos este mecanismo de modulação do reconhecimento, através dessas dinâmicas de visibilidades tecnobiodiscursivas, de narrativas visuais do biopoder.

Palavras-chave: Narrativas Visuais; Biopoder; Não-Enlutável; Abjeção Paranaense; LGBTfobia; Racismo.

ABSTRACT

This thesis builds upon the contributions of Judith Butler, especially concerning the following concepts: abjection, framing, biopower, and mourning. We seek to critically analyze the way in which LGBTphobia and Racism manifest in Paraná society. To achieve this, we compiled a corpus, specifically images from various newspaper clippings circulating between 2019 and 2023, reporting on cases of racism and LGBTphobia in Paraná. We analyzed intersectionally and, also, through the lens of Foucauldian archaeogenealogy, the manner in which these two forms of violence intersect and are perpetrated against racialized bodies and LGBTQIAPN+ bodies in Paraná. We refer to this form of biopolitical regulation, visually materializing on such bodies, as "Paraná abjection." In light of this, we consider the historical, non-linear trajectories of this abject production that articulate, modulate, and distort modes of recognizing Black lives and LGBTQIAPN+ lives as worthy of protection and care in all their instances (especially political and legal). Within this theoretical framework, we incorporate Butler's theme of the separation of lives into livable and grievable, a division that emerges when, according to Butler, some bodies are not recognized as potentially mournable. Hence, we argue that racism and LGBTphobia in Paraná take shape through a biopolitical model of abjection, within a dimension of dispositif (race and sexuality), marking racialized bodies and LGBTQIAPN+ bodies as ungrievable. Finally, drawing from the contributions of Butturi Júnior (2019; 2023; 2024), we posit the existence of a field of technobiodiscursive dispute, constantly resignifying, linked to the strategies of Christian neoliberal governmentality of recognition, which seeks to visually affirm the frames representing categories of human, inhuman, and less than human in Paraná abjection. Thus, we term this mechanism of recognition modulation, through these dynamics of technobiodiscursive visibilities, as visual narratives of biopower.

Keywords: Visual Narratives; Biopower; Ungrievable; Paraná Abjection; LGBTphobia; Racism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Gilda.....	17
Figura 2 – Foto de Gilda (1).....	19
Figura 3 – Foto de Gilda (2).....	19
Figura 4 – Foto de Gilda (3).....	20
Figura 5 – Foto de Gilda (4).....	20
Figura 6 – Foto de Gilda (5).....	21
Figura 7 – “Enlutamento” por Gilda (1).....	22
Figura 8 – Enlutamento por Gilda (2).....	23
Figura 9 – Enlutamento por Gilda (3).....	23
Figura 10 – Enlutamento por Gilda (4).....	24
Figura 11 – Enlutamento por Gilda (5).....	24
Figura 12 – Enlutamento por Gilda (6).....	25
Figura 13 – Manchete intitulada “Barbárie”.....	94
Figura 14 – Caso do assassino de rapazes (01/06/2021).....	96
Figura 15 – Maria Bueno.....	106
Figura 16 – Primeiras condenações por feminicídio no Paraná (04/04/2016).....	108
Figura 17 – Grêmio das Violetas do Clube Rio Branco, foto dos anos 20 do século XX.....	113
Figura 18 – Tibira, supostamente o primeiro caso de “homofobia” no Brasil.....	121
Figura 19 – Assassinos da travesti Kérica são absolvidos (14/10/2013).....	125
Figura 20 – Travesti tem rosto deformado (13/11/2012).....	126
Figura 21 – Manchete de Jornal dos anos 80 sobre a Aids no Brasil.....	128
Figura 22 – Boletim “Folha de Parreia” nº 4, distribuído em 1992.....	129
Figura 23 – Primeira denúncia criminal de LGBTfobia no Paraná (09/01/2020).....	131
Figura 24 – Notícia sobre o caso de racismo no Judiciário no TJ/PR (11/08/2020).....	135
Figura 25 – Trecho do processo no qual a Juíza é racista.....	137
Figura 26 – Para CNJ, Juíza do TJ/PR não foi racista (09/08/2023).....	138
Figura 27 – Caso da ação truculenta contra Renato Freitas (26/07/2021).....	139
Figura 28 – Vizinha Racista (16/11/2022).....	140
Figura 29 – Homem é agredido por racista (28/11/2022).....	142
Figura 30 – Jovens assassinados por “Serial Killer” (19/05/2021).....	144
Figura 31– Militante LGBT assassinado 22/12/2021.....	145
Figura 32– Mortes Impunes? (01/06/2021).....	147

Figura 33 – Travesti é morta, seu corpo descartado numa área de plantação (24/11/2023)....	151
Figura 34 – Travesti é morta com tiro no rosto (25/09/2020).....	154
Figura 35 – Marido mata esposa e tira selfie ao lado do corpo. (01/11/2023).....	164
Figura 36 – Crianças aparecem como escravizados em desfile cívico no Paraná (19/09/2022)	168
Figura 37 – Vereador de Maripá é investido pelo MP/PR por fala homofóbica (12/07/2021).....	178
Figura 38 – Manchete sobre uso de banheiros por alunos trans (I) (24/07/2022).....	179
Figura 39 – Manchete sobre uso de banheiros por alunos trans (II) (25/07/2022).....	180
Figura 40 – Manifestação pública na praça Tiradentes. 21 de abril de 1913.....	194
Figura 41– Primeira parada do orgulho LGBT realizada em Curitiba, no ano de 1997.....	196
Figura 42 – Segunda passeada do Orgulho em Curitiba. (29/08/1998).....	198

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADO	Ação de Inconstitucionalidade por Omissão
ANTRA	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
BBC	British Broadcasting Corporation
BPP	Biblioteca Pública do Paraná
CIDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
CF	Constituição Federal
CMC	Câmara Municipal de Curitiba
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CP	Código Penal
CRB	Clube Rio Branco
CWB	Curitiba
DPE/PR	Defensoria Pública do Paraná
GD	Grupo Dignidade
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional
LGBTQIAPN+	Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Pôli, Não-binárias e mais.
MI	Mandado de Injunção
MIS (PR)	Museu da Imagem e do Som
MPPR	Ministério Público do Paraná
PM	Polícia Militar
PMC	Prefeitura Municipal de Curitiba
PR	Paraná
SBM	Sociedade Operária Beneficente Treze de Maio
SESP	Secretaria Estadual de Segurança Pública do Paraná
STF	Supremo Tribunal Federal
TJPR	Tribunal de Justiça do Paraná

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CENAS DO "RECONHECIMENTO" OU MODOS DE CONTAR UMA HISTÓRIA.....	17
CENAS DO “ENLUTAMENTO”: ENTRE O VIVÍVEL E O MATÁVEL.....	22
O LEVANTAMENTO DO <i>CORPUS</i>	28
DA ANÁLISE MATERIAL DO CORPUS E SUA DISTRIBUIÇÃO NO TEXTO.....	28
CAPÍTULO 1. RELATAR A SI: NARRATIVAS VISUAIS E VIOLÊNCIA ÉTICA	31
1.1. POR UM CONCEITO DE <i>NARRATIVAS VISUAIS</i>	31
1.2. UM PROBLEMA DE BIOPOLÍTICA.....	47
1.3. INTESECCIONALIDADE NAS NARRATIVAS VISUAIS: RACISMO-LGBTFOBIA NO BRASIL.....	56
1.3.1 GÊNERO COMO DISPOSITIVO DE EXCEÇÃO.....	61
CAPÍTULO 2. RACISMO-LGBTFOBIA NO ESTADO DO PARANÁ: POR UM OLHAR INTERSECCIONAL.....	70
2.1. DA VIOLÊNCIA QUE SOFREMOS: VALORAR, SENTIR E EXISTIR	70
2.2. OS LIMITES DO RECONHECIMENTO: DAS POLÍTICAS DE MORTE A EXCEÇÃO NO LUTO PÚBLICO	75
2.3. IMAGENS PRECÁRIAS, VULNERABILIDADE NAS IMAGENS: A DIMENSÃO ÉTICA DO OLHAR.....	81
2.4. A INTERSECCIONALIDADE DO SOFRIMENTO: DECOLONIZANDO O OLHAR NA COMPREENSÃO VISUAL DO RACISMO-LGBTFOBIA.....	87
2.5. MANEIRAS DE VER, MODOS DE ESQUECER: RESISTÊNCIAS AOS DISPOSITIVOS DA MEMÓRIA NO APAGAMENTO DOS CASOS DE RACISMO E LGBTFOBIA.....	91
2.6 DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO AO DILEMA DO LUTO PÚBLICO: É POSSÍVEL RESISTIR AS NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER?	93
CAPÍTULO 3. TOPOLOGIAS INTERSECCIONAIS DO BIOPODER: POR UMA GENEALOGIA DO RACISMO - LGBTFOBIA NO ESTADO DO PARANÁ.....	101
3.1. A EXCEÇÃOMSOPERANA COMO <i>ASSINATURA</i> DA ABJEÇÃO PARANAENSE.....	101
3.2. ESTE CORPO QUE HABITO: O GÊNERO E A EXCEÇÃO NO PARANÁ, UM BREVIÁRIO GENEALÓGICO.....	105
3.3. TRAJETOS GENEALÓGICOS DO RACISMO NO PARANÁ.....	109

3.4.	GENEALOGIA DA LGBTFOBIA: DOS ACONTECIMENTOS.....	119
3.5.	NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER: INTERSECCIONALIDADE RACISMO –LGBTFOBIA NO PARANÁ.....	132
3.6.	OLHAR A TORTURA DOS OUTROS: MATERIALIDADES DA LGBTFOBIA NO PARANÁ.....	142
3.7.	O ROSTO.....	148
3.8.	PERCEPÇÃO ABJETA: NARRATIVAS VISUAIS DA “MORTE SOCIAL”.....	157
CAPÍTULO 4. A GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL NA GESTÃO DE NARRATIVAS VISUAIS.....		159
4.1.	NEOLIBERALISMO E GOVERNAMENTALIDADE: LEITURAS (PÓS) FOUCAULTIANAS.....	159
4.2.	AS REGULARIDADES DAS NARRATIVAS VISUAIS NO TECNOBIODISCURSO NEOLIBERAL.....	165
4.3.	NARRATIVAS VISUAIS DA DESPOSESSÃO: DINÂMICAS NEOLIBERAIS.....	174
CAPÍTULO 5. REPENSANDO AS NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER NO CAMPO DA PERFORMATIVIDADE POLÍTICA.....		186
5.1.	A ONTOLOGIA SOCIAL DO CORPO: NOÇÕES DE PERFORMATIVIDADE.....	186
5.2.	NOVAMENTE ANTÍGONA: A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA COMO REIVINDICAÇÃO DE DIREITOS.....	190
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	200
	REFERÊNCIAS.....	204

INTRODUÇÃO

Para a filósofa estadunidense Judith Butler, antes de começarmos a contar uma história devemos situá-la, considerando as violências que sofremos. Se este trabalho de tese tem como fundamento temático os casos de racismo e LGBTfobia¹ no Estado do Paraná é porque as violências exercidas sobre estes corpos perfazem uma dinâmica de exclusão e extermínio dessas populações que, portanto, deve ser narrada. Por isso, a importância de narrarmos essas histórias como permanências das estratégias do biopoder que passa a esquadrihar nossas vidas no nível do abandono (quando pensamos a produção de precariedades) e da morte (trazida pelas formas de abjeção e do não enlutamento pelas perdas).

Digo *nós*, pois esta tese está formulada numa concepção butleriana que compreende a importância de um pensar filosófico pautado pela *relacionalidade ética*, no sentido de que estamos entrelaçados nessas disposições sociais que nos constituem como sujeitos. A obra da filósofa estadunidense será retomada para a construção deste trabalho de tese. Levaremos em conta as suas análises teóricas acerca dos conceitos de biopoder, abjeção, narrativas visuais e vidas não-enlutáveis. Ao longo desse caminho, problematizaremos, num olhar interseccional, o modo com que, no estado do Paraná, os acontecimentos discursivos e históricos violentos que produzem práticas de racismo e LGBTfobia são derivados direto da circunscrição dessas vidas como abjetas.

Esse é um dado que se afirma nas constantes práticas de violência exercidas contra esses corpos, que acabam marcados biopoliticamente, uma vez que não atingem qualquer inteligibilidade social, por serem apenas enquadrados como corpos abjetos. Assumiremos também que existe uma construção história de enquadramentos (Judith Butler) que cristalizam a dimensão interseccional de violências calcadas no racismo-LGBTfobia no Paraná. Nesse sentido, esclarecemos que conceito de narrativas visuais aqui empregado tem proximidade direta com o que Judith Butler, ao retomar o pensamento de Erving Goffman (1922-1982), denomina de enquadramentos. Junto a isso, as narrativas visuais, acreditamos, abarcam toda condição história de aparecimento, apreensão, percepção e reconhecimento sócio-político do

¹Aqui entendemos a prática da seguinte maneira: “LGBTfobia é a terminologia usada para abarcar todas as formas de violência contra pessoas LGBTI+ em que a motivação principal é sua identidade de gênero e/ou orientação sexual, não pode ser entendida como algo de simples motivação pessoal, é um fenômeno social, construído e consolidado através de projetos de sociedade e ser humano disseminados por instituições para criar ideologia e cultura, possui impactos em todas as áreas de vivência das pessoas, principalmente na educação e formação do ser sociável, que rebate na forma de vivências e sobrevivências no lazer, no trabalho, na saúde e etc.” Disponível em: https://www.cidadanialgbt.ms.gov.br/?page_id=31#:~:text=LGBTfobia%20%C3%A9%20a%20terminologia%20usada,atrav%C3%A9s%20de%20projetos%20de%20sociedade

humano. E, assim, elas materializam um campo visual associado ao biopoder, aquilo que dá base para inteligibilidades, que asseguram sermos ou não vidas enlutáveis². Sustentaremos que o modo como essas vidas são apagadas, ou apenas representadas pelos quadros da violência, se deve às narrativas visuais do biopoder, que perfaz estratégias de inviabilização e desumanização dessas populações.

Não obstante, devo considerar, em certo sentido, meu “lugar de fala” em torno desse tema, dando indicativos que não se trata de mais uma “fetichização acadêmica” desses corpos. Começo através de um “relato de mim mesmo”. Mais do que isso, indo na contramão da crítica foucaultiana em as confissões da carne, confesso-me!

O meu desejo³ está circunscrito pela letra G da sigla LGBTQIAPN+. Se posso narrar criticamente as maledicências produzidas pelos jogos morais em meu Estado – a “República do Paraná” – é porque a minha história carrega semelhanças, mas também diferenças, com as vidas daqueles e daquelas que se perceberam, em algum momento, maculados, apenas por terem um desejo “inconforme”, ou disforme, a tão “prescrita” (e os médicos que o digam), normalidade. A história do meu desejo se concatena com lutas históricas que me antecedem. Com a exposição pública – mas não reconhecidos pela esfera pública – dos corpos que foram vilipendiados, humilhados e, como Geni⁴, apedrejados. Para pensar essas articulações do biopoder, que institui violências sobre os indesejáveis no Estado do Paraná, preciso retornar ao subsolo desse acontecimento, cuja escavação nos levará aos corpos que foram escondidos. Comecemos o relato.

Na década de 80, mais especificamente em 1983, Gilda, uma travesti que vivia em situação de rua nas redondezas de Curitiba foi encontrada morta. Ela era conhecida pelos moradores da capital paranaense por ser uma pessoa alegre, extrovertida, que no ápice de suas performances, tascava um beijo naquele que não lhe desse algum valor em dinheiro. A figura marcante de Gilda, com seu jeito tão único de ser, foi registrada pelo fotógrafo Carlos Alberto Aguiar⁵ (1949-2015), o Macaxeira.

² Optamos por adotar aqui a expressão “ungrievable life” traduzida literalmente. Às vezes, usaremos a expressão vidas passíveis de luto, levando em consideração feita nas edições brasileiras da obra de Judith Butler.

³ Judith Butler tem sustentado desde o seu livro *Subjects of Desire* (1987), que o desejo é um campo de disputas. Quais desejos podem ter reconhecimento na esfera pública?

⁴ Geni é uma personagem da peça *Ópera do Malandro* (1978) escrita por Chico Buarque.

⁵ Foi um repórter fotográfico curitibano.

CENAS DO “RECONHECIMENTO” OU MODOS DE CONTAR UMA HISTÓRIA

Imagem 1: Gilda



Fonte: Internet

Inicialmente, antecipando a questão chave, imbricada pela construção de narrativas visuais do biopoder, que engloba uma visão binária de mundo, no jogo do reconhecimento e da performatividade de gênero, precisamos realizar a interpelação Butleriana: Porque Gilda seria “enquadrada” como uma travesti?

Para além da auto-identificação, a figura de Gilda foi retratada pela mídia Curitiba como a da “travesti mais emblemática da cidade nos anos 1970 e 1980”⁶. Apesar das controvérsias e discussões, existem menções a Gilda em trabalhos de cunho acadêmico⁷, referindo-se no feminino. Em que, às vezes, surge como “a Gilda que encantou e subverteu a pacata Curitiba da época” (Reis, 2020, p.107).

Com isso, a representação de Gilda a imagem de uma travesti, especialmente para os conformados com as regras do jogo, pode gerar certas incongruências. Dizemos, ótimo! Deixemos cair como efeito dominó! Subvertamos as regras! Lembremos, novamente, com Butler que “ a ordem de ser de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de

⁶Disponível em: <https://www.aen.pr.gov.br/Noticia/Performance-homenageia-emblematica-curitibana-Gilda-com-cortejo-carnavalesco>.

⁷ Vide: SIERRA, Jamil Cabral. Marcos da vida viável, marcas da vida vivível: O governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT. 228f. Tese (Educação) – PPG, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas” (Butler, 2022d, p.250). Gilda subverteu a identidade, dismantelou os sentidos do sujeito, os enquadramentos visuais ou, melhor, as narrativas visuais do biopoder. A existência de Gilda nos permite repensar sobre as regulações de gênero.

Não obstante, controversa e subversiva, essa desconstrução mostra que:

O significado disto para o gênero, então, consiste em que o importante não é apenas compreender como os termos do gênero são instituídos, naturalizados, e estabelecidos tal qual pressupostos, mas também traçar os momentos em que o sistema binário de gênero é disputado e desafiado, em que a coerência das categorias é colocada em questão, e a própria vida social do gênero acaba por ser maleável e transformável. (Butler, 2022a, p.362)

Nem por isso, Gilda deixa de ser mais ou menos travesti. O que podemos dizer é que a vida de Gilda consiste naquilo que o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) denominou de vidas infames⁸, lidas por nós como “todas essas vidas destinadas a passar por debaixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas” e que “só puderam deixar rastros – breves, incisivos, com frequência enigmáticos – a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder” (Foucault,2006, p.207-208) . Não obstante, são vidas que estão inseridas, também, na categoria de não-enlutáveis, isto é, vidas expostas a todo tipo de violência e que cuja matabilidade não conduziria a qualquer responsabilização jurídica, seja do Estado seja da sociedade. A partir dessa consideração teórica, podemos refletir acerca das estratégias do biopoder, que evoca em suas camadas normalizadoras o exercício da abjeção, no intuito de não reconhecer determinados corpos/ vidas como passíveis de proteção.

Frequentadora da região denominada Boca Maldita, cujo nome já nos revela certo sentido de heterotopia, a travesti era conhecida e reconhecida pela população que por ali circulava. Ao longo de sua vida, Gilda sofreu diversas violências, pelo simples fato de ter uma identidade fluida⁹. Numa dessas situações, a travesti foi agredida violentamente pelo “presidente” da boca maldita, Afrísio Siqueira, quando desfilava no carnaval de Curitiba. Momentos após esse acontecimento, Gilda foi presa sob a acusação de estar tumultuando o evento carnavalesco. A população local protestou e Gilda foi solta. Já em ocasiões distintas Gilda, sofreu duas tentativas de homicídio, uma por enforcamento e outra por esfaqueamento. Gilda sobreviveu, apesar de tudo! Seu jeito de ser, seu modo de agir, seu tom de falar, por

⁸ Vide FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, M; Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p.203-222.

⁹ Nesse sentido podemos resgatar a crítica butleriana aos pressupostos universais da identidade. A filósofa considera a identidade como um mecanismo de normalização, e que conduz a enquadramentos de quais sujeitos serão reconhecidos.

alguma "razão", incomodava determinados grupos conservadores que viam em Gilda a encarnação do mal, um corpo desviante, uma indivíduo perigosa, um ser anormal.

Imagem 2 – Foto de Gilda (1)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 3 – Foto de Gilda (2)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 4- Foto de Gilda (3)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 5- Foto de Gilda (4)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 6 – Foto de Gilda (5)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Gilda foi encontrada morta, em 1983, no interior de um casarão abandonado. O laudo médico do IML descreveu a causa mortis por meningite purulenta. Seu enterro foi realizado no Cemitério Santa Cândida, cuja cerimnia solene teve a presença de mais de 300 pessoas, mas sem que houvesse qualquer parente naquele momento. A participao da família somente se deu na circunstância do envio da documentao para a liberao do corpo. Todo o processo legal foi conduzido pelas amigas travestis de Gilda.

A vida de Gilda carrega a marca histórica da violência quotidiana que se exerce sobre as vidas de pessoas racializadas (na maior parte, de pessoas pretas) e da populao LGBTQIAPN+, grupos que acabam submersos no Estado do Paraná a uma lógica biopolítica que os arremessa a graus extremos de violência. Diante desse quadro geral de violências corpóreas derivam casos de racismo e LGBTfobia. A nossa inteno  compreender arqueologicamente esse fecho de relaoes, marcado pela morte de Gilda em 1983. Tentaremos indicar uma ontologia social da violência que exerce sobre os corpos negros e corpos LGBTQIAPN+ no estado do Paraná. Mais do que isso, como ele se materializa na imprensa local e produz efeitos sobre o visível e sobre o vivo.

O recorte temporal perpassa os períodos de 2019 a 2023. Exatamente em 2023 completa-se 40 anos desse acontecimento tão cruel na história do Paraná, a morte de Gilda.

Mas, também, do dia em que a comunidade local se reuniu na praça pública para enlutar a vida de Gilda. Em abril de 2022, uma placa em homenagem a Gilda foi acrescentada ao centro de Curitiba¹⁰. As fotos desse momento foram registradas por Alberto Melo Viana.

CENAS DO ENLUTAMENTO: ENTRE O VIVÍVEL E O MATÁVEL

Imagem 7 – “Enlutamento” por Gilda (1)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

¹⁰<https://www.plural.jor.br/colunas/arte-em-movimento/gilda-curitiba/>

Imagem 8 – Enlutamento por Gilda (2)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 9 – Enlutamento por Gilda (3)



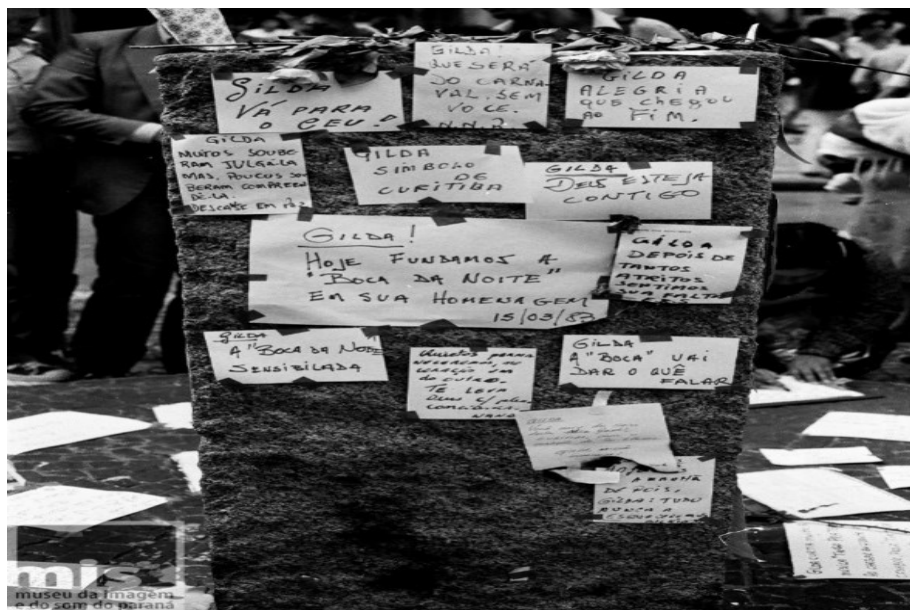
Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 10 – Enlutamento por Gilda (4)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 11 – Enlutamento por Gilda (5)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Imagem 12 – Enlutamento por Gilda (6)



Fonte: MIS (Museu da imagem e do som do paraná)

Pensando com a filósofa Judith Butler, entendemos que o trabalho de enlutamento e redistribuição do luto público faz parte da maneira com que a vida assume dada importância na esfera político-jurídica. Os modos com que a vida aparece no espaço público dependem dos mecanismos ético-políticos que valoram a própria vida. Essa é uma questão proposta por Butler desde o seu primeiro trabalho, *Subjects of Desire* (1987). A filósofa tem se preocupado com as dinâmicas de regulação da vida, sobretudo àquelas que visam eliminar determinados modos de vida que, por conseguinte, extirpam a própria capacidade de viver (o desejo de vida) de alguns sujeitos. Já com *Gender Trouble* (1990) Butler inicia uma leitura bem particular sobre a dimensão do luto e da melancolia, retomando aspectos da teoria freudiana, buscando refletir a maneira com que o reconhecimento do desejo e da vida generificada conduziria a possibilidade para uma vida vivível.

A esse respeito Butler recorreu a Sigmund Freud, *Luto e Melancolia* (1917), para pensar de que maneira a perda se constitui socialmente, principalmente quando se trata da negação de algumas formas de desejo. Com isso, Judith Butler (2022e, p.135) utilizou a noção de melancolia para “além da psique individual, a fim de compreender como uma forma cultural mais ampla se estabelece quando certos tipos de perda não podem ser marcados ou valorados”. Veremos, ou melhor, olharemos, ao longo desse trabalho de tese, como que a valoração moral, de ordem discursivo-visual, constitui-se numa produção de corpos inviáveis, que passam a ser associados a toda forma de perversão e desvio, levando-os a morte social. Todavia, para

compreendermos a dimensão ética do olhar, contaminada pela regulação biopolítica dos corpos, devemos perguntar “o que significa ser enlutável?” (Butler, 2022e, p.133). A capacidade da vida ser enlutável se traduz na possibilidade inquestionável de toda vida ser preservada. Partindo dessa afirmação “podemos considerar que uma pessoa ou objeto perdido seja enlutável ou não enlutável querendo, com isso, ou bem dizer que essa pessoa ou objeto é publicamente marcada ou reconhecida, ou bem que se foi sem deixar rastros, sem ser reconhecida, tendo pouco reconhecimento” (Butler, 2022e, 133)

Passaremos a considerar que, se há racismo e LGBTfobia na sociedade paranaense, é porque ainda persiste, nos espaços de poder, o apagamento dessas vidas como não enlutáveis, relegando-as a situação de abjetas. Inicialmente, é notório que a morte de qualquer sujeito que integre, ou melhor, seja enquadrado ou inserido em categorias “desviantes”, não significa praticamente nada, seja para o Estado seja para a sociedade, pois, suas vidas beiram no nível da abjeção. Além disso, o filósofo francês Michel Foucault, ao abordar em sua reflexão teórica sobre o tema da biopolítica, trata de uma espécie de assassinato que ele denomina de *assassinato indireto*.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005, p.161) argumenta 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.”. Mesmo que Gilda não tenha sido assassinada pelas mãos de alguém – Estado ou Sociedade – a sua morte deriva diretamente do abandono, da exposição extrema a níveis de violência que traduzem uma condição de precariedade que recai sobre as vidas de corpos enquadrados como abjetos.

O Estado se exime de qualquer responsabilidade na proteção e preservação de vidas que não correspondem ao ideal normativo que definirá às *Vidas Vivíveis*. Assim, ocorre que qualquer ação violenta sobre os corpos racializados e LGBTQIAPN+¹¹ acabam não sendo concebidas como passíveis de justiça, passíveis de serem preservadas.

¹¹A sigla está em constante abertura, tendo seus significados expandidos com o tempo, incorporando novas “letras”. Desse modo, optamos por usar a sua versão mais atualizada, O surgimento da sigla no Brasil, GLS, se deu de forma muito restrita, atentando-se apenas ao estilo de vida de grupos específicos, esquecendo-se de outros também marginalizados. Por isso, na sua fase “prematura” a sigla no Brasil “foi um verdadeiro ovo de colombo conceitual, que permitiu uma guinada política inteligente e nova: a implantação do conceito de GLS — abreviação para Gays, Lésbicas e Simpatizantes. A genialidade dessa saída foi introduzir num contexto brasileiro a ideia americana de *gay friendly*, de modo simples e adequado ao nosso jeitinho. Ou seja, houve uma apropriação da popularíssima sigla que qualificava certos modelos de carro nas categorias GL (Gran Luxo) e GLS (Gran Luxo Super), bem ao gosto da população média e de teor profundamente contemporâneo, o que facilitou a disseminação e implantação do conceito” (Trevisan, 2018, p.348).

Nesse sentido, como devemos pensar as lutas históricas por igualdade que de alguma maneira legaram-nos os Direitos Humanos? Esses direitos estariam sendo distribuídos de maneira igualitária a todos os corpos? Dentro desses questionamentos retomamos as contribuições da filósofa estadunidense Judith Butler. Que tem buscado ressignificar os termos pelos quais estabelecemos uma cisão entre humanos e não-humanos. Sendo que aqueles corpos que desviam do ideal regulatório de humano, não estariam nem vivos e nem mortos, mas tão somente numa zona de não existência.

O enlutamento público de Gilda pela comunidade significou a preservação dessa memória. Nem todas as vidas tornam-se passíveis de luto e, assim de preservação de memória. Esse aspecto de desigualdade carrega relações descontínuas com o momento presente no estado do Paraná. Adotando uma perspectiva voltada a história arqueogenealógica seria possível admitirmos que essas imagens guardam em si aproximações, como uma espécie de assinatura, entre o momento atual com algum lugar, não originário, do pretérito. Isso nos levará nesse trabalho de tese a ideia de que “Uma imagem nunca é apenas uma imagem”, ela se constitui por uma narrativa visual, de um campo de disputas por significações e sentidos históricos

Nesse sentido, a presente pesquisa de tese buscará considerar os quadros teóricos da biopolítica, pensando-os através de suas releituras no pensamento de Judith Butler (1956), com objetivo de percorrer uma espécie de narrativa visual atravessada pela separação e captura de determinadas vidas/corpos numa lógica narrativa que define quem deve viver e quem deve morrer, materializada entre 2019 e 2023 em discursos publicados no Paraná, estado do sul do Brasil. Nosso trajeto estará pautado por três questões, que estarão distribuídos em cada capítulo, quais sejam: Como vemos uma vida? Todas as vidas conseguem aparecer na esfera pública? Quais as disputas narrativas que buscam justificar a violência contra corpos negros e corpos LGBTQIAPN+ no Estado do Paraná?

Para isso, tomaremos como base as relações históricas entre passado e presente, adentrando no nível da arqueogenealogia. Ao falarmos das narrativas visuais do biopoder, acreditamos ser precípua compreender a relação entre direito e discurso, sobretudo no que concernem as noções de vida precária¹² e (bio) poder¹³ e o modo como os discursos(jurídicos, políticos e sociais) desvinculam os corpos de qualquer condição de possibilidade para alcançarem a inteligibilidade social. Nossa hipótese é que através de narrativas, algumas

¹²No pensamento político de Judith Butler o conceito advém de suas releituras da filosofia de Levinas. O conceito implica em definir as vidas que caem na vulnerabilidade, perdendo suas características humanas e, por isso, deixadas de lado.

¹³ Na esteira do pensamento foucaultiano o biopoder pode ser entendido enquanto um exercício discursivo sobre os corpos, um novo modelo do direito que visa “o fazer viver e o deixar morrer” (Foucault, 2003, p. 240)

práticas discursivas/visuais, na interseccionalidade Racismo-LGBTfobia, a abjeção paranaense materializa nos corpos de negros e LGBTQIAPN+ formas de violência.

O LEVANTAMENTO DO CORPUS

A descrição do quadro abaixo, indica-nos que há uma discrepância entre os casos representados nas mídias, em suas circularidades, com os dados registrados pela SESP (Secretaria Estadual de Segurança Pública do Paraná) – o que abordaremos na escrita da tese. Algo que revela um processo de seletividade das informações, no nível de decisões editoriais que, também, adentram nos elementos biopolíticos da abjeção paranaense.

CASOS	LEVANTAMENTO NA MÍDIA (2019-2023)
RACISMO	2019 – SEM REGISTROS; 2020 - 3 CASOS; 2021 - 2 CASOS; 2022 – 3 CASOS; 2023 – 1 CASO
LGBTfobia	2019 – SEM REGISTROS; 2020 – SEM REGISTROS; 2021 – 2 CASOS; 2022 - 2 CASOS; 2023 - 1 CASO

Ou seja, cabe à tese questionar: O que pode ser visto? O que deve circular? O que conta como violência e, portanto, atos de Racismo e LGBTfobia? Desse modo, através dessas contradições, atreladas ao controle e circulação das narrativas visuais no Paraná, analisaremos as dinâmicas de abjeção aos corpos racializados e LGBTQIAPN+. Essas são questões que trataremos ao longo dessa pesquisa.

DA ANÁLISE MATERIAL DO CORPUS E SUA DISTRIBUIÇÃO NO TEXTO

Ressaltamos que muitas das imagens, bem como os acontecimentos aqui tratados, foram extraídas do jornal paranaense *Tribuna do Paraná* - que é um jornal reconhecido pela criação de pânico morais e pela exibição de imagens de violência explícita entre os que têm grande tiragem. Buscamos analisar, indiscriminadamente, os demais jornais da região, como A Gazeta

do Povo, porém, as manchetes, bem como o conteúdo delas, eram exatamente parecidas – as mesmas manchetes, os mesmos casos.

Ao usarmos os recortes da Tribuna na versão impressa realizamos a captura em imagem fotográfica, via aparelho celular, tendo em vista que a Biblioteca Pública do Paraná, local de acesso aos periódicos, estava com sua fotocopadora em manutenção, não sendo permitida a retirada de materiais para realização de cópias. Além disso, não recorremos as versões digitais pois a Biblioteca apenas efetivou a digitalização dos materiais anteriores a 2017.

Também tivemos acesso aos materiais fotográficos que constam no acervo do Museu da imagem e do som em Curitiba - a quem pertence os direitos autorais das imagens de Gilda aqui utilizadas. Dentre os Jornais que serviram de base material recorreremos, como já dito, as publicações, tanto virtual como física, do *A Tribuna do Paraná*, *A Gazeta do Povo*. Os veículos midiáticos no formato digital que foram usados, podemos citar: *Metrópoles*, *G1.com*, *O Globo*, dentre outros, que foram devidamente mencionados no texto.

Por se tratarem de casos frequentes que, muitas vezes, repetiam-se no teor da matéria, optamos pela seletividade das notícias sobre racismo-LGBTfobia – que já eram escassas. O único critério possível dessa seleção foi a conotação explícita presente nas manchetes. Sendo assim, o corpus estará distribuído ao longo dos 5 (cinco) capítulo da tese, de acordo com a pertinência temática abordada em três níveis. I) O acontecimento, II) A materialização visual e III) O Clamor. Nesse sentido, boa parte do material usado teve como base a consulta em banco de dados digitais e, outros, no acesso ao acervo da Biblioteca Pública do Paraná. Também acessamos, virtualmente, o acervo das entidades como *Grupo Dignidade*, *IPHAN* e *Casa da Memória da Fundação Cultural de Curitiba*. As demais fontes visuais foram devidamente citadas.

Assim, os casos de Racismo-LGBTfobia no Paraná apresentados pelas mídias estão distribuídos no texto da seguinte forma, tendo em vista o levantamento posterior a versão somente impressa, incorporando as digitais também.

FONTE	DISTRIBUIÇÃO/QUANTIDADE USADA
MIS/PR (FOTOS DE GILDA)	12 IMAGENS
TRIBUNA DO PARANÁ (IMPRESSA)	9 IMAGENS
TRIBUNA DO PARANÁ (DIGITAL)	2 IMAGENS
GAZETA DO POVO DIGITAL	3 IMAGENS
ACERVO IPHAN	3 IMAGENS
G1 DIGITAL	3 IMAGENS
RIC	1 IMAGEM
BBC	1 IMAGEM

O GLOBO	1 IMAGEM
EXTRA	1 IMAGEM
MIGALHAS	1 IMAGEM
GRUPO DIGNIDADE	3 IMAGENS
MPPR	1 IMAGEM
PARANÁ URGENTE	1 IMAGEM
TOTAL	42 IMAGENS

CAPITULO 1: RELATAR A SI: NARRATIVAS VISUAIS E VIOLÊNCIA ÉTICA

1.1 POR UM CONCEITO DE *NARRATIVAS VISUAIS*

Nas palavras de Susan Sontag (2003, p.96), “Recordar é um ato Ético”, o que significa pensarmos modos de apreensão das narrativas que formam as nossas vidas em diversas situações. Seguiremos essa reflexão ao longo desse primeiro capítulo, buscando dimensionar as estratégias biopolíticas de produção da morte. Inicialmente *Narrativas Visuais*, propomos uma análise teórico-metodológica sobre as *narrativas visuais*. Basicamente, recorreremos às contribuições da filósofa Judith Butler pensando os esquemas de materialização de narrativas visuais. Isso nos levou a uma dimensão performativa do visível, que assume ser a realidade produto de disputas valorativas em torno dos termos que marcam os corpos.

Ao tratarmos dos recursos empregados nessa pesquisa de tese, devemos esclarecer de imediato a escolha metodológica adotada. O uso do que denominamos de *narrativas visuais*, em qualquer modalidade, tem sido um excelente arsenal para pesarmos determinados acontecimentos da história. No caso deste trabalho de tese, vinculado aos estudos do campo discursivo, as narrativas visuais, para além de sua constituição temporal, servem-nos de materialidades que significam algo, numa dada relação entre o passado e o presente. É dessa maneira que chamamos as narrativas visuais de uma arqueogenealogia que “[...] não é apenas uma técnica para explorar o passado, mas também, e principalmente, uma anamnese para compreender o presente” (Didi-Huberman, 2017, p. 67). E não apenas isso, através das narrativas visuais, especialmente produzidas pelo biopoder, podemos entender que uma representação dos corpos no campo visual “[...] nunca está verdadeiramente isolada: ela é comparável às formas pré-construídas do discurso e, como elas, ela pode ser citada, convocada, evocada, e igualmente evidentemente apagada” (Courtine, 2013, p.157).

É nesse ponto teórico que as narrativas visuais, empregada no campo de pesquisa voltado ao estudo do campo discursivo, permite-nos compreender as disputas em torno das memórias. A dimensão histórico-linguística que produz os sentidos e as verdades acerca da realidade em nosso entorno faz parte de processos rarefeitos. Assim, a perspectiva butleriana sobre as relações entre narrativas e visualidades traz à tona uma reflexão profunda para entendermos as dinâmicas de exclusão provocadas pelo biopoder. Para a autora, devemos

perceber as narrativas, mas também, com cautela, precisamos observar os discursos que constroem determinadas visualidades sobre elas. As *narrativas visuais do biopoder*, portanto, faz com que o analista do discurso adentre nos engendramentos dos espaços que se tornam possíveis ou impossíveis para determinados corpos, visto que "[...] o objeto, em sua materialidade não pode ser separado das molduras formais por meio das quais o conhecemos" (Veyne, 2011, p.16).

Ao trabalharmos com o tema das narrativas visuais, não estamos reduzindo a questão apenas a imagens (fotografia ou pintura, por exemplo), outrossim, pensando as formas de construção da realidade pautadas por discursos, dizeres e, principalmente, por quais maneiras determinados grupos aparecerão ou serão vistos (e, portanto, lembrados). Acreditamos que o fato de um dado objeto/sujeito visual aparecer de uma dada maneira ou dentro do quadro da representação, divulgação e circulação, está caracterizado pelos aparatos de biopoder que afirmam memórias enquanto inviabilizam a existência de outras. Com efeito, podemos pensar: em que medida a matéria corpórea está atravessada por uma matéria visual? Tal questionamento nos permitirá saber de que maneira os corpos tornam-se rejeitados ou aceitos na esfera pública. Não obstante, dada questão implica em lidarmos, criticamente, com as dinâmicas visuais do reconhecimento pautadas na ideia de humano. Diante disso, autores como Barad nos ajudam a perceber que os dispositivos visuais também “são práticas discursivas/(re)configurativas materiais que produzem fenômenos materiais em seus devires discursivamente diferenciados” (Barad, 2017, p.25). Nesse sentido, entendemos que as narrativas visuais do biopoder não seriam apenas uma representação do mundo, de forma passiva, neutra.

Pelo contrário, elas seriam constantemente ativas, participando na construção direta daquilo que ela busca narrar, dimensionando os suportes materiais que darão sentido visual a determinados corpos, numa percepção histórica dos modos de aparecimento. O que situa dada importância em sabermos que “a ação emerge do “entre”, uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia” (Butler, 2018a, p.82). É por isso que encontramos nas narrativas visuais uma dimensão performativa, no sentido de que existe uma relação de intração entre imagem (em seus diversos níveis de visualidade) e objeto que ela constrói.

Com isso, entende-se que:

De fato, há um conjunto de forças material-discursivas — inclusive as que são identificadas como “sociais”, “culturais”, “psíquicas”, “econômicas”, “naturais”, “físicas”, “biológicas”, “geopolíticas”, e “geológicas” — que podem ser importantes para determinados processos (emaranhados) de materialização. (Barad, 2017, p. 16)

Sendo assim, abrangendo a leitura de Barad, podemos sustentar que a nossa percepção do mundo, sobre determinados corpos, por exemplo, adviria de certas narrativas visuais, as quais em nada são neutras, outrossim moldadas pelas situações históricas e socioculturais como parte ativa da realidade. Isso fica mais evidente quando consideramos as narrativas visuais de pessoas LGBTQIAPN+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer, intersexuais, assexuais e demais orientações sexuais e identidades de gênero), e corpos racializados que, em razão de suas corporeidades, somente aparecem dentro dos quadros da violência, e que jamais tomam forma nos veículos oficiais de informação. Suas vidas não adentram nos quadros informativos de vidas que se perderam, ou que poderiam ser “representadas” de outro modo, seus nomes desaparecem do contexto geral de violências exercidas sobre corpos periféricos.

Alcançarmos o subsolo dessas memórias através de imagens parece uma tarefa impossível. Se as narrativas visuais de pessoas inviabilizadas já são desde sempre apagadas dos espaços de circulação oficiais, é porque as suas vidas não são passíveis, segundo uma lógica biopolítica, de produzirem memórias.

O que não significa a inexistência dessas vidas no plano da imanência¹⁴. Pelo contrário, suas vidas passam a ser circunscritas por uma forma narrativa que “surge para compensar a enorme ferida narcisista aberta pela exibição pública de nossa vulnerabilidade física” (Butler, 2020b, p. 27). Todavia, o advento de uma narrativa deve ser pensado em minúcias, isto é, com acuidade. Perguntando-nos: Como uma narrativa aparece? O que ela busca definir?

Todos os corpos conseguem ser narrados? De que maneira são narrados? Dessa maneira, sustentamos que a memória se torna instrumentalizada por práticas biopolíticas de separação entre grupos merecedores de serem lembrados e grupos relegados ao esquecimento. A questão principal é compreender que existem estratégias do biopoder na produção do que será uma vida vivível e do que será uma vida matável. Essa observação nos indica que “[...] não podemos perder de vista memória e esquecimento tem tudo a ver também com a construção da autoimagem de grupos, culturas e nações”(Seligmann-Silva, 2022, p. 16).

Dito de outra maneira, aqueles e aquelas que não assumirem o enquadramento normativo de pertencimento ao Estado-Nação, jamais serão representados para além da violência, como corpos produtores de memórias.

As relações entre memória e biopolítica, no campo daquilo que deve ser visto, lembrado, não são algo tão recente em nossa história. Pensando a memória através da tradição grega

¹⁴Pensar em normas com Butler e Foucault é acrescentar algo mais a essa dimensão da imanência. Ou melhor, é atentar para a atuação das normas na vida dos homens, a fim de compreender como essas normas configuram as relações sociais nas quais os sujeitos podem emergir.

voltando-nos ao passado, podemos refletir que "O tour de force mnemônico para sua memorização, estruturado por parâmetros rítmicos-narrativos, era exacerbado pela listagem de nomes, os chamados "catálogos", como no caso das listas dos melhores guerreiros aqueus e dos melhores cavalos elencados no poema homérico" (Seligmann- Silva, 2022, p. 35).

Não obstante, a discussão teórica sobre o tema da memória vem desde o pensamento grego. Em seu *De anima*, Aristóteles expõe a sua reflexão ao considerar que a memória teria como base certas imagens mentais. Assim, com Aristóteles "[...] toda teoria da memória é teoria das imagens e das bases esquemáticas que a sustentam " (Seligmann-Silva, 2022, p. 36). Para além da visão aristotélica podemos considerar as contribuições teóricas de Immanuel Kant que " apontará o "esquematismo transcendental ", ou seja, justamente essa base da criação de nossas imagens na imaginação (*Einbildungskraft*), como um dos mais profundos mistérios de nosso aparelho cognitivo" (Seligmann-Silva, 2022, p.36).

A vida pode ser capturada de diversas maneiras, sendo as narrativas visuais um desses instrumentos. No encontro entre vida e morte as narrativas visuais consistem em modos de vermos as operações de políticas de apagamento de corpos inseridos nos quadros da abjeção. O abjeto não produz memória por ser ininteligível socialmente, porém, a nossa sociedade encontra formas de enquadrá-los. A memória discursiva se torna um tema importante para a compreensão dos processos de apagamento das vidas enquadradas como abjetas. No campo da filosofia foucaultiana a memória discursiva se apresenta através dinâmicas de exclusão e inserção do sujeito na história. É nesse sentido que "compreender a memória discursiva implica em entender o funcionamento do social e da história como lugares em que os sujeitos se inscrevem" (Fernandes, 2012, p.96). Diante disso, podemos considerar a importância do arquivo como aquilo que define "a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares" (Foucault, 2008, p.147).

Pensemos no contexto das mídias sensacionalistas, quando emergem imagens de corpos de pessoas mortas, pessoas que estejam marcadas pelos estigmas sociais. Aquela imagem será usada para abordar o acontecimento ali ocorrido, mas os comentários que dela derivarem serão outros. Justificativas para o exercício daquela violência serão confeccionadas e, com isso, as narrativas visuais passam a modificar e ampliar as "nossas ideias sobre o que vale a pena olhar e sobre o que temos direito de observar" (Sontag, 2004, p. 13). Emerge dessa espetacularização uma espécie de pânico moral, que contribui para a desqualificação do sofrimento do outro, retirando-o da condição de enlutável. O pânico moral tem sido instrumentalizado no Brasil pelas camadas mais conservadoras (associadas ao fundamentalismo religioso, mas também a

retomada do pensamento neoliberal) no intuito de marcar os corpos LGBTQIAPN+ nas mais diversas formas de violências.

Atualmente, temos a circulação de uma prática discursiva que se pauta pela expressão ideologia de gênero, constantemente usada pelos grupos neoconservadores e que pode ser lida como interdiscurso, na modalidade das condições gerais de produção das narrativas que aqui investigamos. O pânico moral se apoia na ideia de que ao tratarmos de temas sobre diversidade e educação sexual, direitos LGBT's, estaríamos induzindo a “juventude” a se tornar promíscua e “pecaminosa”. Essa prática discursiva opera exatamente no afastamento de corporeidades dissidentes dos espaços de poder, quem tem seu lugar que começa no campo escolar e se espraia para todas as demais esferas da sociedade.

Sobre a ideia neoconservadora da ideologia de gênero podemos dizer que:

No contexto da chamada ‘ideologia de gênero’, armadilha pseudo-conceitual que visa a fazer do corpo, do sexo e do desejo entidades aprisionadas em uma concepção canhestra do biológico e da natureza, eivada de preconceitos tradicionais de caráter moral e religioso, o gênero e a diversidade sexual são transformados em armas para uma guerra cultural e político moral. Disseminam-se, assim, toda sorte de preconceitos reacionários contra importantes conquistas políticas de populações marginalizadas. (Duarte, 2020, p.126)

Quando pensamos na reivindicação, por exemplo, de mulheres trans de usarem banheiros, o fundamentalismo no Brasil e no mundo se coloca por meio de frases como “as mulheres serão estupradas por homens vestidos de mulheres¹⁵”. Essa é uma das diversas estratégias de construção do pânico moral nas sociedades. Além disso, atos de “ridicularização” da comunidade LGBTQIAPN+ tem sido lugar comum no parlamento brasileiro. Gostaríamos de mencionar dois acontecimentos para fins de análise discursiva dessa realidade politicamente construída. Quando um deputado federal¹⁶ sobe na tribuna do parlamento brasileiro, proferindo enunciados que associam a identidade de gênero a meras características resumidas ao uso de perucas ou qualquer indumentária, estaria dinamizando práticas de ódio e, portanto, de violências contra a população trans. Parece clichê nessa discussão, mas não podemos deixar de lembrar que o Brasil é o país mais mata transexuais

O pânico moral passa a ser instrumentalizado pelos mais diversos âmbitos da sociedade, especialmente no campo político-jurídico.

¹⁵ Esse discurso toma forma a partir de acontecimentos, ocorridos no Reino Unido, em que uma pessoa que se auto declarou transgênero teria abusado sexualmente de determinadas mulheres. A questão, associada a um caso isolado, foi recepcionada pela onda neoconservadora para deslegitimar as lutas e conquistas da população LGBTQIAPN+ no combate a discriminação. No Brasil, esse discurso tem sido agenciado por parlamentares defensores, supostamente, da família e dos valores cristãos.

¹⁶ Ato praticado pelo deputado federal Nikolas Ferreira (PL/MG).

Nas palavras de Maria Rita de Assis Cesar:

O gênero, a sexualidade e a diversidade sexual foram transformados em armas de uma guerra político-moral no contexto da chamada “ideologia de gênero”, bem como dos esforços narrativos visando uma “re-naturalização” do corpo, do sexo e do desejo. Tais esforços se embasam em leituras e interpretações de textos religiosos ora precárias, ora francamente interessadas, e visam disseminar um preconceito reativo contra conquistas importantes das mulheres e da população LGBTI. (Cesar, 2017, p.143)

Lembremos que a primeira produção teórica de Judith Butler foi exatamente sobre o tema do desejo¹⁷. Os sujeitos do desejo (*Subjects of Desire* 1987), tal como pensando pela filósofa estadunidense, incorpora uma dimensão sócio histórica de reconhecimentos. Assim, podemos pensar que o pânico moral age de tal maneira visando apagar a representação, o reconhecimento de determinadas formas de desejo e, portanto, matá-los. Os marcadores do desejo formularam mecanismos sócio históricos de reconhecimentos dos sujeitos. Sempre há um eterno retorno aos moralismos na produção de abjeções, de corporeidades ininteligíveis. Por isso, devemos sempre estar atentos a genealogia da moral, pensando-a na sua forma violadora de sentidos humanos. A moral, usada em contextos de neoconservadorismo, pode ser articulada em regimes de exceção normalizadora, visando eliminar a pluralidade.

Não é à toa que:

A crise contemporânea da democracia brasileira se faz acompanhar do fenômeno do “pânico moral”, em vista do qual polêmicas agressivas em torno de questões relativas à definição dos gêneros e da orientação sexual assumem proporções desmesuradas. É sabido que os movimentos políticos ultraconservadores fazem do corpo, do gênero e da sexualidade pontos de apoio. É a partir daí que buscam combater avanços democráticos no campo das ideias e das políticas públicas contra a discriminação e a violência, que recaem sobre aquelas populações que se encontram às margens da heteronormatividade, da branquitude, da cisgeneridade e do patriarcalismo. (Duarte,2020, p.125-126)

A relação entre normatividade e pânico moral está acompanhada pela destituição significativa dos desejos dissidentes. Suas mortes não podem ser concebidas como passíveis

¹⁷Esse livro inicial de Judith Butler “é uma indicação da sua trajetória acadêmica, em que a crítica à heteronormatividade participa da permanente investigação do problema filosófico e político da concepção de um sujeito universal abstrato, sem gênero nem corporalidade, sexualidade, raça, etnia, religião, local de nascimento, idade e quantos outros marcadores for preciso adicionar para compreender que a categoria existe apenas para produzir o apagamento de todas as formas de vida que não alcançam o estatuto da universalidade” (Rodrigues, 2021,p.35)

de luto, tendo em vista um falso moralismo que invalida a própria vida desses grupos no enquadramento do humano. O apelo ao moralismo serve de baliza para práticas de exclusão, que abarca formas de produção de corpos abjetos.

Nesse sentido:

O princípio da ordem a partir de critérios morais seria capaz de conferir sustentação à divisão entre humanos e não humanos por meio de uma concepção, digamos, mais palatável: a divisão entre o cidadão de bem e o proscrito, resumida na expressão “direitos humanos para humanos direitos”, em que a condição para a inclusão é o critério moral, a exclusão é naturalizada como um direito a ser negado a quem não for considerado moralmente à altura de ter direitos, e a emancipação está de fora da conversa. (Rodrigues, 2021, p.111)

A violência, forjada pela justificativa moral, é exercida contra determinados corpos enquadrados como deletérios ao monumento judaico-cristão e patriarcal do sujeito de bem. Tal moldura regulatória dinamiza a emergência de formas de narrativas visuais do biopoder, que resgata apenas as estratégias biopolíticas de marcação dos corpos, engendrados pela destruição e eliminação. Tomemos como base para essa afirmação sobre as fotos de Gilda, presentes no início desse trabalho de tese. A vida de uma travesti que circulava pelos guetos de Curitiba. Olhando aquelas imagens percebemos uma figura encantadora que, a qualquer custo, mantinha o sorriso estampado no rosto. Mas, o que não vemos de maneira explícita, e que se encontra na face invisível dessas imagens, é um corpo submetido a constantes violências, um corpo que se encontra numa linha tênue entre vida e morte. Trataremos das narrativas visuais do biopoder no intuito de abrir “nossos olhos para as populações e fatos invisibilizados pela história e pela mídia” (Seligmann-Silva, 2022, p. 24).

Por outro lado, as imagens do luto de Gilda significam algo que extrapola os limites da sua morte. O luto se torna uma forma de redistribuição de memórias, um modo de considerarmos a “[...] prática da memória como uma prática política que pode ajudar a construir uma sociedade mais igualitária e justa” (Seligmann-Silva, 2022, p.16). Toda a tese estará pautada pelas contribuições teóricas de Judith Butler mas, principalmente, voltar-nos-emos a questão do *enlutamento*. O tema do luto público é pensado por Butler para problematizar quais vidas contam como vidas dentro das operações do biopoder.

Para além disso, a filósofa estadunidense pensa o luto público, dentro de uma concepção narrativa, enquanto um meio para a produção de memórias. Um exemplo desse contexto, mais uma vez, é o enlutamento público de Gilda. Se a sua história chegou até nós, deve-se ao fato de que, após a sua morte, Gilda alcançou o estatuto de enlutável. Podemos pensar essa dinâmica, público-privado, de construção das narrativas visuais, como uma articulação moralmente

estabelecida de apagamento de memórias, em que “a esfera pública é constituída em parte por aquilo que não se pode dizer e por aquilo que não se pode mostrar” (Butler, 2020b, p. 15). Diante disso devemos perguntar, o que podemos ver? Como algumas vidas são vistas? Como elas são narradas visualmente?

Começemos pela ideia sobre o que podemos ver. No livro *The right to look (2011)*, o teórico da cultura visual Nicholas Mirzoeff aborda as relações entre visualidades e poder. Assim, para ele, o modo como olhamos, o ato de olhar, não seria algo neutro, isento de escolhas e decisões, mas um recurso histórico derivado do poder que dinamiza a construção de significados (assim como sustenta Karen Barad). Mais do que isso, o direito de olhar não é distribuído da mesma forma, igualmente, a todos na sociedade, pois seria o olhar proveniente das relações de poder sobre um lugar (im)possível de visualidades. Essa situação faz com que, no nível da interpretação, o campo visual se torne um lugar de disputas políticas e sociais¹⁸, cuja regularidade ou domínio servirá para a construção de narrativas e sua repercussão na história.

Mirzoeff traz em suas análises teóricas importantes elementos para compreendermos as dinâmicas de apagamento de diversas populações negra e de suas narrativas na esfera visual. O autor considera que “a reivindicação performativa de um direito de olhar onde ele não existe coloca em ação uma contra-visualidade¹⁹” (Mirzoeff, 2011, p.24). Os modos de ver determinadas existências são socialmente regulados, daí a importância das reivindicações em torno do direito de aparecer.

As visualidades, no nível da imagem social, podem ser instrumentalizadas para o controle de determinados grupos, afirmando a maneira com que eles serão percebidos socialmente e, por conseguinte, como seus comportamentos serão entendidos. Diante disso, passamos para o questionamento sobre como algumas vidas são vistas. O conceito de imagens de controle, desenvolvida por Patricia Hill Collins no livro *Pensamento Feminista Negro (1990)*, é um elemento teórico importante para pensarmos esse problema.

A noção pode ser entendida assim:

As imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder. (Bueno, 2020 p.73)

¹⁸Segundo Mirzoeff (2016, p.747) “Os primeiros domínios da visualidade foram as escravidões nas plantations, monitoradas pela vigilância do supervisor - o substituto do soberano”. MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. *In: ETD*, Campinas, v.18, n.4, p.745-768,2016.

¹⁹ “The performative claim of a right to look where none exists puts a counter-visibility into play.”

Para Collins, as imagens de controle são usadas, historicamente, na dominação de grupos marginalizados, sobretudo as mulheres negras. Sendo assim, tais imagens são representações visuais, até mesmo narrativas visuais, que perpetuam alguns estereótipos de opressão e normalização dos corpos. As imagens são produto de mídias, literatura, e diversas outras expressões culturais, que reforçam o modo como algumas existências são vistas, representadas, pois elas “[...] estão articuladas no interior da histórica matriz de dominação que caracteriza a dinâmica intersectada na qual as opressões se manifestam” (Bueno, 2020 p.73). Não obstante, é preciso salientar que a noção imagens de controle “se diferencia das noções de representação e estereótipo a partir da forma com que as mesmas são manipuladas dentro dos sistemas de poder articulados por raça, classe, gênero e sexualidade” (Bueno, 2020, p.73). Seria, portanto, através da interseccionalidade²⁰ que as imagens de controle tomam forma, construindo modos de ver em torno de corpos historicamente marginalizados.

A interseccionalidade como elemento teórico emerge dos trabalhos das feministas negras. Inicialmente, dentro do referencial teórico da chamada teoria crítica da raça com Kimberlé Crenshaw. A teórica notou que existem formas de tratamento, especialmente no judiciário, que se diferem a partir dos marcadores sociais. Nesse sentido, o direito ignora esses aspectos vinculados a temas como gênero e raça. No texto *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, de 1989, Crenshaw sustenta que “[...] uma maneira de abordar o problema da interseccionalidade é examinar como os tribunais moldam e interpretam as histórias das autoras negras²¹” (Crenshaw, 1989, p.141). Nesse mesmo lugar, pensando os dilemas da interseccionalidade, gostaríamos de pensar como o racismo-LGBTfobia se entrecruzam na sociedade paranaense, principalmente através da abjeção que determinados corpos são enquadrados.

Antes de enveredarmos por este questionamento, precisamos definir a questão da interseccionalidade como elemento primordial para a análise teórica aqui desenvolvida. Segundo Carla Akotirene (2019, p.18), o conceito tem sido pensado pelas feministas negras, mas foi especificamente, como vimos, cunhado no interior da chamada teoria crítica da raça

²⁰ É dentro da ideia de interseccionalidade que gostaríamos de elaborar a reflexão desse trabalho, sobre o modo como as narrativas visuais do biopoder estão diretamente vinculadas aos processos de não reconhecimento de vidas de mulheres, negros e da população LGBTQIAPN+ como passíveis de luto – nos moldes pensados por Judith Butler.

²¹ “One way to approach the problem of intersectionality is to examine how courts frame and interpret the stories of Black women plaintiffs.”

“pela intelectual alto-estadunidense Kimberlé Crenshaw”. Sua abordagem engloba pensar as desigualdades que atravessam raça, gênero, classe e sexualidade, tomando como crítica as maneiras com que os grupos sociais são marginalizados.

Por assim dizer:

[...] a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente, o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro. (Akotirene, 2019, p.19)

As demandas por leituras das experiências não identitárias²² fez possível a emergência da noção de interseccionalidade, pensando, sobretudo, as lutas por reconhecimento e justiça social. É a partir desse lugar que temos o aparecimento das reivindicações por narrativas até então inviabilizadas, numa relação próxima com o que se denominou de “lugar de fala²³”. Desse modo, feita a explanação do conceito de interseccionalidade podemos ir à última questão; como as vidas são narradas visualmente?

Para Butler, quanto menos aparecimento determinados grupos conseguem ter, isto é, serem vistos de outras formas, torna-se mais fácil o apagamento de suas memórias (individuais ou coletivas). A autora pensa o conceito de enquadramento para compreender a forma com que determinados corpos são enquadrados na categoria da desonra social, a qual atravessa a história do esquecimento. O percurso de desumanização de algumas vidas é um mecanismo muito presente nas narrativas visuais que buscam construir o ideal imagético do humano (como vimos em Barad). Por isso, Judith Butler “recorre ao conceito de enquadramento, que ela toma da sociologia de Erving Goffman, como chave de inteligibilidade para compreender a diferença no modo como certas vidas perdidas” (Rodrigues, 2021, p.74). As mortes de corpos negros e

²² Lembremos que a relação entre identidade e subjetividade, numa leitura pós-estruturalista, tem sido pensada a partir da resistência aos processos/técnicas de subjetivação. O que traduz uma espécie de resignificação das demandas por reconhecimento, extrapolando os limites normativos que almejam nos definir como agentes políticos. Com isso, para a teoria pós-estruturalista “o sujeito não mais designa uma essência ou natureza inerente, mas é desconstruído de modo a tornar visível a historicidade e a inserção social de sua própria constituição. Uma análise do surgimento do sujeito e da matriz social que torna a experiência possível fornece insights sobre o que pode ser chamado de ‘identidade social’, particularmente sexo, gênero, raça, etnia e classe. Isso certamente tem a vantagem de desnudar a função subjugadora das identidades e de explorar as condições de possibilidade de sua contestação” (Gambetti, 2019, p. 146-147).

²³ Segundo Djamila Ribeiro, o conceito de Lugar de Fala não é um sistema de interdição do discurso, mas sim de análise do discurso, que permite interpretar a sua localização social. No livro *O que é lugar de fala?* a autora diz acreditar “que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social, consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados” (Ribeiro, 2017, p.86)

corpos LGBTQIAPN+ não alcança a esfera do luto público, mostrando-nos a existência de uma imagem-corpo reverberando nas narrativas visuais que, comunicando-se na intra-ação que nos enquadra, maneja historicamente os processos de reconhecimento do humano.

Nesse sentido que, com o conceito de enquadramento Judith Butler:

[...] expande e desloca a questão do reconhecimento que havia aparecido na sua leitura de Antígona, cujo gesto de lutar pelo enterro do irmão é coextensivo à luta pelo seu reconhecimento na pólis. Trata-se agora de pensar qual é a condição de possibilidade de uma vida ser reconhecida como vida, que passa a depender de como essa vida é enquadrada. (Rodrigues, 2021, p. 74)

Podemos pensar o jogo de imagens -lembança na direção das disputas pelos jogos de verdade/ linguagem em Foucault e Wittgenstein²⁴. Se as narrativas visuais remetem ao passado de vidas que tomaram forma no espaço do reconhecimento público, é porque dentro dos jogos de verdade – jogos do biopoder - estabeleceu-se que tais vida localizam-se no ideal normativo de dada época. Com isso, temos as narrativas visuais que “[...] materializa enquadramentos específicos e diz respeito à divisão desigual do luto e à cisão entre as modalidades de vida” (Butturi Junior, 2022, p.13)

Para pensar as articulações de apagamentos de memórias pelas operações da normatividade, Butler retoma um acontecimento traumático, a história do HIV/Aids nos Estados Unidos. A filósofa se propõe a refletir criticamente a distribuição desigual do luto público, convidando-nos a pensar sobre o “quão poucas mortes causadas pela AIDS foram passíveis de luto público, e como, por exemplo, o grande número de mortes ocorrendo agora na África não é também evidenciado ou suscetível ao luto na mídia” (Butler, 2020b, p.56).

Na mesma linha, lembra-nos Butturi Junior que:

[...] o acontecimento da aids no Ocidente produziu uma série de discursos e práticas de exclusão, além de políticas biopolíticas de medicalização dos corpos doentes. A população inicialmente alvo dessas políticas era composta de homossexuais masculinos e usuários de drogas injetáveis, que ombreavam com outras modalidades de sujeitos racializados: os hemofílicos, as prostitutas e os haitianos. (Butturi Junior, 2022, p.15)

De modo similar, as mortes de mulheres, negros e de pessoas LGBTQIAPN + não estão sendo evidenciadas ou recebendo o devido luto nas mídias oficiais do Paraná. Isso leva-nos a pergunta butleriana sobre quais corpos importam? O que conta como uma vida?

²⁴ Filósofo austríaco integrante da chamada “linguistic turn”.

É através dessa dinâmica histórica de não reconhecimento dessas vidas como passíveis de luto, e como produtoras de memórias e detentoras de direitos que devemos pensar sobre “as fronteiras que constituem o que irá e não irá aparecer na vida pública, os limites de um campo de aparência reconhecido publicamente” (Butler, 2020b, p. 16). Existem maneiras de apagarmos memórias, e a não circulação de imagens é uma delas. Dentro de uma visão arqueologia situamos os rastros, para citarmos a reflexão de Walter Benjamin, pois se não conseguirmos manter a memória acesa, “nem os mortos estão seguros” (*apud* Romano, 2009, p. 34). Podemos refletir sobre o posicionamento teórico de Judith Butler, no que tange a redistribuição do Luto público, a partir do trabalho artístico de Maya Lin, intitulado *Vietnam Veterana memorial Wall*. A exposição é de 1982, nela a artista evoca-nos a pensar sobre as políticas da memória a partir da divulgação dos nomes de pessoas mortas durante a guerra.

Sendo assim, essa proposta de política da memória que:

pareceria uma citação de um modelo clássico a listagem dos nomes dos mortos, torna-se uma proposta original, já que essa lista foi feita não em ordem alfabética, mas segundo a ordem cronológica dos mortos o que transforma a pedra de inscrição dos nomes em uma verdadeira topografia, ou geografia da guerra. (Seligmann-Silva, 2022, 49)

Em dois momentos fundamentais de sua produção teórica, Butler sustenta a dimensão ético-política do luto na construção de possibilidades que conduzam a preservação das vidas até então consideradas abjetas. Essa abjeção, como sustentaremos em diversos momentos, é derivada de um jogo biopolítico que prolifera a marcação dos corpos e, portanto, destituindo-os da condição de enlutáveis:

[...] a perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir e manter certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada? (Butler, 2020b, p. 13)

O pensamento de Butler se coloca enquanto uma crítica contundente a separação biopolíticas entre vidas vivíveis e vidas matáveis. Por isso, o tema do luto tem grandiloquência na produção teórica da autora. Isto é, o entendimento de como algumas populações assumem publicamente o estatuto de enlutáveis perfaz um sentido crítico, cujo anseio seria o de desconstruir determinadas narrativas visuais que cristalizam, ou apagam, essas vidas do mundo real:

Certos rostos devem ser reconhecidos pela opinião pública, devem ser vistos e ouvidos para que um sentido mais agudo de vida, de toda e qualquer vida, tome conta de nós. Então, não é que o luto seja o objetivo da política, mas sem a capacidade de enlutar perdemos aquela noção mais afiada de vida que necessitamos para que possamos nos opor à violência. E, embora para alguns o luto só possa ser resolvido pela violência, parece claro que a violência só acarreta mais perdas, e a incapacidade de considerar o apelo da precariedade da vida apenas leva, repetidamente, a frieza do luto em uma raiva política interminável. (Butler, 2020b, p. 17)

A reflexão trazida por Butler é fundamental para o que buscamos propor, problematizar, ao longo deste trabalho - o não-enlutável como marcador biopolítico da abjeção. A filósofa Judith Butler em seu trabalho teórico tem abordado sobre as marcas que nos constituem como sujeitos inteligíveis historicamente. Na obra de 1990, *Gender Trouble*, seu olhar esteve centrado na ideia de que o gênero, como uma modalidade de marcador social, é produto de uma construção social atrelada ao conceito de performatividade. No prefácio a edição de 1999 a autora esclarece que “muito do meu trabalho nos últimos anos tem sido dedicado a esclarecer e revisar a teoria da performatividade delineada em *Gender Trouble*²⁵” (Butler, 1999, p. XIV). Para essa elaboração crítica, a autora seguiu as leituras de diversos autores, das teóricas feministas Simone de Beauvoir (1908 -1986), Monique Wittig (1935-2003), Luce Irigaray (1930), Julia Kristeva (1941), Gayle Rubin (1949) aos filósofos franceses Jacques Derrida (1930-2004), em torno da teoria dos atos de fala pensada por John Austin (1911-1960), e Michel Foucault (1926-1984), pensando inicialmente em *Gender Trouble* que “[...] não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significativa anterior à marca de seu gênero²⁶” (Butler, 1999, p.13).

Com a publicação de *Bodies That Matter*²⁷, Butler começa a expandir sua crítica aos marcadores sociais, pensando-os como instrumentos de discriminação e qualificação dos corpos. Não obstante, aparece a ideia de que os corpos assumem dada importância na medida em que são marcados como inteligíveis ou ininteligíveis. Através desse trabalho a filósofa tenta dirimir algumas interpretações feitas de seu livro anterior, introduzindo a ideia dos marcadores que conferem ou não materialidade aos corpos. Essa nova concepção fez com que Butler reconsiderasse “a materialidade após a acusação de ter desmaterializado o corpo²⁸” (Pugliese, 2018, p.87). Em Butler, entender a materialidade significa, também, alcançar os sentidos

²⁵“much of my work in recent years has been devoted to clarifying and revising the theory of performativity that is outlined in *Gender Trouble*.”

²⁶“Bodies cannot be said to have a significant existence prior to the mark of their gender.”

²⁷ Neste ano de 2023 completa-se 30 anos da publicação do livro *Bodies That Matter*.

²⁸“a riconsiderare la materialità in seguito all'accusa di aver dematerializzato il corpo.”

discursivos que nos marcam, adentrando nas relações de forças que almejam circunscrever nossos corpos no signo da morte.

Isso implica, por conseguinte, numa tentativa de:

[...] compreender alguns dos problemas que derivam de combinar, por um lado, as limitações do discurso para dar conta da matéria como uma exterioridade absoluta, transcendente ao meio discursivo em que se apresenta, e, por outro, a materialidade própria de todos os significantes linguísticos, sem a qual não seria possível pensar nenhum efeito de significação. Por tudo isso, além dessa materialidade que intervém como meio constituinte, no qual todos os significantes são produzidos e apresentados, o protagonismo recai sobre os processos históricos que possibilitam e condicionam nosso modo atual de entender a materialidade e, a partir dela, nossos corpos e nossos sexos²⁹ (Navarro, 2008, p. 125).

A materialidade dos corpos situa-se na esteira dos marcadores sociais que nos anulam, que nos conferem reconhecimento através da normatividade, dado que “[...] essa marcação terá alguma força normativa e, de fato, alguma violência, pois só pode construir apagando³⁰” (Butler, 2011, p.XX). Nesse sentido, o pensamento de Butler tem sido uma força contrária a qualquer tentativa de estabelecerem-se definições que buscam assumir o estatuto universal de reconhecimento, que apenas marcam os corpos na zona da abjeção.

Assim, concordamos com as leituras da professora Carla Rodrigues, quando esta sustenta que para Butler:

[...] os corpos estão carregados de inúmeros marcadores – como raça, classe, religião, local de nascimento, lugar de moradia, idade, orientação sexual – que vão além de sexo e gênero. Com isso, ela propõe um deslocamento da centralidade da categoria gênero como instrumento de crítica das discriminações na vida social, cultural e econômica, para pensar na heteronormatividade como elemento que constrói e orienta a materialidade dos corpos (Rodrigues, 2021, p.57-58)

Com efeito, Butler ressalta a importância de pensarmos os marcadores sociais que direcionam o exercício de violências a corpos que fogem da moldura regulatória, esclarecendo que aparecemos enquanto sujeitos passíveis de violências quando nossos corpos são marcados por categorias que nos arremessam no nível da abjeção:

²⁹“de comprender algunos de los problemas que se derivan de conjugar, por un lado, las limitaciones del discurso para dar cuenta de la materia como una exterioridad absoluta, trascendente al medio discursivo en que se presenta y, por otro, la materialidad propia de todo significante lingüístico, sin la cual no cabría pensar en ningún efecto de significación. Por todo ello, además de esta materialidad que interviene como medio constituyente, en el cual se produce y se presenta todo significante, el protagonismo recae sobre los procesos históricos que posibilitan y condicionan nuestra actual forma de comprender la materialidad y, a partir de ahí, nuestros cuerpos y nuestros sexos”.

³⁰ “This marking off will have some normative force and, indeed, some violence, for it can construct only through erasing” (Butler, 2011, p. XX)

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inabitáveis” e “inabitáveis” da vida social que, no entanto, são densamente povoadas por aqueles que não gozam do estatuto de sujeito, mas cuja vivência sob o signo do “invivível” é necessária para circunscrever o domínio do sujeito³¹ (Butler, 2011, p.XIII).

O abjeto é tomado por Butler em suas reflexões diretas sobre a ideia dos marcadores sociais, principalmente porque ela “pensa o abjeto como marcador dos corpos não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontologia (ou sujeito), reforçando assim seu lugar de abjeção” (Rodrigues, 2021, p.152). Ao problematizar o tema da abjeção, Judith Butler contesta as formas históricas de reconhecimento da vida, em seus meandros fundada pela normatividade, pelo enquadramento do humano. Colocando em discussão as estratégias biopolíticas de qualificação do vivo, sobretudo dentro de uma disputa moral que delimita o modelo de sujeito a ser preservado. Mostrar os problemas das marcas interseccionais, que nos afirmam como sujeitos de direitos ou corpos abjetos, tem sido a tarefa da filósofa estadunidense.

Justamente por isso, Butler tem pensando os marcadores sociais numa leitura genealógica, tendo em vista que:

A análise da historicidade do corpo, dos discursos em torno da materialidade do corpo e dos espaços disciplinares em que esse corpo se desenvolve, é a única forma possível de aceder ao «corpo como tal», ou seja, às formas como o corpo é percebido, interpretado nos termos culturais disponíveis e, conseqüentemente, vivido³². (Navarro, 2008, p. 132)

A leitura histórica do corpo realizada por Butler permite-nos compreender que essas marcas incididas sobre ele implicam no repúdio social, no apelo por práticas violentas que são exercidas sobre esses corpos lidos socialmente como abjetos. Privados de todos os direitos, suas vidas não são entendidas pelo Estado enquanto passíveis de serem protegidas³³. A vida aparece de dada forma no espaço público a partir da maneira com que a marcamos. Seus significados são construídos numa lógica biopolítica que as separam entre vivíveis e matáveis.

³¹“The abject designates here precisely those “unlivable” and “uninhabitable” zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the “unlivable” is required to circumscribe the domain of the subject.”

³²“el análisis de la historicidade del cuerpo, de los discursos en torno a la materialidad del cuerpo y de los espacios disciplinares en que dicho cuerpo se desenvuelve, es el único modo de acceso posible al «cuerpo encuancto tal», esto es, a los modos en que el cuerpo es percibido, interpretado en los términos culturales disponibles y, en consecuencia, vivido.”

³³ Aqui acreditamos haver uma aproximação entre o conceito de abjeção pensado por Butler com o de *homo sacer* em Giorgio Agamben. Para ambos, a morte produzida politicamente não seria entendida como assassinato. Tanto o abjeto como o *homo sacer* adentram na esfera das vidas matáveis.

Em seu livro *Precarious Life* (2004) Butler buscou argumentar que nossa relação com o mundo está pautada pelo afeto, isto é, pelo sentimento de perda que passamos a ter quando determinadas vidas desaparecem.

O que a filósofa se propõe a pensar é que nem toda vida assume dada importância na esfera pública. Isso conduz ao surgimento de violências que não são entendidas como violências. Para Butler, existem estratégias que passam a ser usadas pelo (bio) poder no intuito de marcar os corpos, fundando-se em justificativas para o exercício da violência sobre eles. Dessa forma, acabamos justificando toda forma de violência exercida sobre esses corpos, bem como instrumentalizando os marcadores sociais para relegar determinadas vidas a morte. Esse seria o resultado de uma construção (bio) política do olhar. Consideramos que Butler, ao tratar do tema do luto público, pensa o biopoder como instrumentalizador de violências, de separação (demarcação) das vidas entre vivíveis e matáveis. Essa discussão se torna mais profunda em seu *The force of nonviolence: na ethico-political blind* (2020).

Nesse texto a filósofa sustenta que:

O poder já se encontra em operação por meio de esquemas racistas que fazem persistentemente distinção não apenas entre vidas que valem mais e menos, que são mais e menos enlutáveis, mas também entre vidas que são assinaladas, com maior ou menor ênfase, como vidas. Uma vida só pode ser assinalada como vida no interior de um esquema que a apresente como tal.³⁴(Butler, 2020, p. 112)

Com efeito, a construção biopolítica do olhar está atrelada aos marcadores sociais da violência. Isso faz com que determinadas populações estejam mais suscetíveis a morte do que outras. Para Judith Butler essa demarcação que fazemos se concatena com a lógica do biopoder que “[...] regula, entre outras coisas, a própria possibilidade de vida, determinando os potenciais de vida relativos das populações³⁵” (Butler, 2020, p. 109).

Consideramos que Judith Butler tem se dedicado a refletir sobre as narrativas visuais do biopoder como um artifício dos Estados, um instrumento que acaba usado como forma de precarização das vidas marcadas pela abjeção.

Nas palavras de André Duarte:

Historicamente, sabe-se que a configuração de projetos políticos antidemocráticos sempre exigiu que certas parcelas da população fossem tomadas como alvos

³⁴“power is already operating through schemas of racism that persistently distinguish not only between lives that are more and less valuable, more and less grievable, but also between lives that register more or less emphatically as lives. A life can register as a life only within a schema that presents it as such.”

³⁵“regulates, among other things, the very livability of life, determining the relative life potentials of populations.”

expiatórios por meio de campanhas difamatórias sistemáticas e organizadas. Este é o processo pelo qual se constitui a encarnação do estigma da abjeção indesejável, segundo vocabulário proposto por Judith Butler. A autora argumentou que a materialidade do corpo não pode ser pensada independentemente das regulações normativas pelas quais os corpos aparecem socialmente para outros corpos, isto é, segundo critérios normativos de regulação e avaliação em vista dos quais alguns corpos mostram-se como inteligíveis e aceitáveis, ou seja, aparecem como portadores de sinais de viabilidade social, ao passo em que outros corpos aparecem como inviáveis, isto é, tornam-se culturalmente ininteligíveis, encarnação de aberrações ou abjeções. O processo de materialização significativa do corpo é um processo de atribuição de sentidos e de classificação social hierárquica destes mesmos corpos [...]. Há aqui, portanto, uma dialética entre a produção do sujeito inteligível e viável e o não - sujeito da abjeção ininteligível, ambos sendo indissociáveis. (Duarte, 2020, p. 59-60)

É possível afirmarmos que o conceito de abjeto na obra de Butler acaba passando por algumas alterações “de tal modo que a categoria de abjeto é substituída pela categoria de inumano, em torno da qual ela desenvolverá uma filosofia crítica das formas como a racionalidade neoliberal expulsa certos corpos do campo da inteligibilidade” (Rodrigues, 2021, p.152). Desse modo, a inteligibilidade assume no pensamento de Butler, também, certa extensão teórica a respeito das manobras biopolíticas. Seriam, portanto, modos de marcar os corpos na abjeção e que acabam instrumentalizados pelas narrativas visuais, já que “as próprias condições de inteligibilidade são formuladas no e pelo poder, e esse exercício normativo do poder raramente é reconhecido como uma operação de poder³⁶” (Butler, 1997a, p. 134).

1.2. UM PROBLEMA DE BIOPOLÍTICA

Pensando a partir dessa problematização, qual seja, se a vida adentraria nas manobras do biopoder, o próprio modo como passamos a considerar quais vidas alcançariam o estatuto de vidas humanas toma forma em lugares cujo modelo primordial se volta a abjeção. Desse modo, os corpos que destoam do modelo estabelecido de reconhecimento pela esfera pública, acabam arremessados a ininteligibilidade. Assim, o próprio direito pressupõe mecanismos de manipulação e manuseio daqueles e daquelas que terão suas vidas, em todas as condições de sobrevivência, garantidas e mantidas de modo equânime. Ao analisarmos os aspectos estratégicos de regulação dos corpos pelo biopoder, associado à questão das narrativas visuais como tecnologias de modulação da realidade, temos como intenção articular contribuições teóricas sobre neomaterialismo no nível tecnobiodiscursivo.

³⁶“the conditions of intelligibility are themselves formulated in and by power, and this normative exercise of power is rarely acknowledged as an operation of power at all.”

O caminho percorrido será explanado numa concepção de análise neomaterialista dos discursos, permitindo-nos considerar o biopoder como instrumento de gestão, organização e apagamento da realidade no campo das narrativas visuais. Através do neomaterialismo poderemos repensar a materialidade do corpo, da sua construção discursivo-visual e percepção dentro da separação humano e não humano. Diante disso, pretendemos compreender a maneira pela qual as narrativas visuais seriam um campo em constante disputa e “apontar como um paradigma biopolítico pode ser lido segundo o recrudescimento da linguagem e das tecnologias, na modalidade de um tecnobiodiscurso” (Butturi Júnior, 2019, p.641). O Biopoder tem sido pensado dentro dos quadros teóricos das mais diversas áreas do conhecimento. No campo da linguística, tentaremos situar o conceito de modo que nos permita visualizar as condições históricas das estratégias de enquadramentos a vida através da sua destituição de valor humano, na dimensão de uma retórica visual que sedimenta o vivível e o matável.

Partindo disso, devemos ressaltar que:

isso não quer dizer que as imagens falam por si, o que nos levaria a inverter a falácia da hierarquia entre texto e imagem, dando à imagem uma nova posição de subjugo do texto. Entendê-las, no campo de uma retórica visual, é dar-lhes sentido relacionai, mapeando seus enunciados no âmbito dos discursos sociais em que produzem sentido, em interlocução com outras imagens e com outras escrituras. (Beiguelman, 2021, p.186)

Veremos, portanto, que o biopoder seria um mecanismo de produção, dentro dos quadros discursivo-visuais, de vidas relegadas a matabilidade e, assim, não-enlutáveis. Para isso, assumiremos que o biopoder se constitui como um marcador corporal, numa espécie de assinatura, que retira de determinados corpos qualquer possibilidade de serem reconhecidos como passíveis de proteção e, portanto, de luto. Os casos de racismo e LGBTfobia no Estado do Paraná são derivados, a nosso ver, de processos de disputa pela significação visual do que deve contar como vida humana. A tradução visual dessa condição de não-enlutável se dá na ideia de que as “valas escavadas mecanicamente em cemitérios constituem o discurso mais potente sobre o genocídio do qual fomos testemunhas” (Beiguelman,2021, p.186)

Como pudemos observar, um dos mecanismos de obliteração da existência de alguns grupos é o enquadramento, fundado na pretensão de se justificar o exercício da violência que leva a morte de sujeitos compreendidos como abjetos. Não obstante, para compreendermos esse processo de mortificação da vida, fruto da violência constante, por extensão, precisamos localizar o real instrumento propulsor dessa situação calamitosa.

Nesse sentido, partimos da afirmação de que o operador máximo dessa realidade seria aquilo que convencionou-se denominar de biopoder. No âmbito da construção do olhar, a proliferação de narrativas visuais do biopoder, marcada pela violência sobre corpos negros e LGBTQIAPN+, revela-nos que “é justamente na sua invisibilidade que reside a força enunciativa dessas imagens, é o ocultamento que revela as dinâmicas de exclusão e violência a que esses mesmos corpos são submetidos diariamente” (Beiguelman, 2021, p.187)

Com efeito, o início dessa reflexão somente poderá ser efetivado posteriormente ao esclarecimento conceitual do que significa “biopoder”, mais especificamente, dentro dessa concepção crítica das violências que provocarão, indubitavelmente, casos constantes de racismo e LGBTfobia no Estado do Paraná. 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. Todavia, para além do consenso teórico estabelecido acerca do aparecimento da biopolítica no pensamento de Michel Foucault, que se daria a partir da chamada genealogia do poder, gostaríamos de ressaltar, como extensão da nossa tese aqui abordada, que, antes disso, havia uma abordagem da biopolítica em *Arqueologia do Saber*, livro publicado em 1969 - Foucault somente não recorreu ou usou a expressão biopolítica para se referir as disposições do poder sobre a vida e a morte.

Vejamos o que se encontra no respectivo livro:

Essa relação pode ser assinalada em vários níveis. Inicialmente, no do recorte e da delimitação do objeto médico: não, é claro, que a prática política, desde o século XIX, tenha imposto à medicina novos objetos como as lesões dos tecidos orgânicos ou as correlações anatomofisiológicas; mas ela abriu novos campos de demarcação dos objetos médicos (tais como são constituídos pela massa da população administrativamente enquadrada e fiscalizada, avaliada segundo certas normas de vida e saúde, analisada segundo formas de registro documental e estatístico; são constituídos, também, pelos grandes exércitos populares da época revolucionária e napoleônica, com sua forma específica de controle médico; são constituídos, ainda, pelas instituições de assistência hospitalar que foram definidas, no final do século XVIII e no início do século XIX, em função das necessidades econômicas da época e da posição recíproca das classes sociais. (Foucault, 2008, p.200)

Diante disso, ressaltamos que a expressão biopolítica surge pela primeira vez na conferência realizada por Michel Foucault no Rio de Janeiro em 1974, intitulada *O nascimento da medicina social*.

Nessa conferência diz Foucault:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. [...] É verdade que o corpo foi investido política e socialmente como força de trabalho. Mas, o que parece característico da evolução da medicina social, isto é, da própria medicina, no Ocidente, é que não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo poder médico. Não foi o corpo que trabalha, o corpo do proletário que primeiramente foi assumido pela medicina. Foi somente em último lugar, na 2ª metade do século XIX, que se colocou o problema do corpo da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos. (Foucault, 1979, p. 80)

O tema da biopolítica será melhor trabalho, em profundidade, em seu curso ministrado entre 1975 e 1976 no Collège de France, que passou a ser intitulado: *Em defesa da Sociedade* (1999).

A esse respeito comenta Butler:

No último capítulo do curso *Em defesa da sociedade* (1976), Foucault discute em detalhes a emergência do campo biopolítico no século XIX. Ah descobrimos que “a biopolítica” descreve a ação do poder sobre os seres humanos como criaturas vivas. Diferentemente do poder soberano, a biopolítica, ou biopoder, parece ser tipicamente europeia. Ela se vale de diversas tecnologias e métodos para gerenciar a vida e a morte. Para Foucault, trata-se de um tipo distinto de poder, na medida em que é exercido sobre os seres humanos em razão de sua condição de viventes — algumas vezes ele chama essa condição de vivente de condição “biológica”, embora não esclareça qual versão da ciência biológica ele tem em mente. Foucault descreve a biopolítica como o poder regulatório de “fazer viver” ou “deixar morrer” diferentes populações, distinto do poder soberano de “fazer morrer” ou “deixar viver”. (Butler, 2021a, p.92-93)

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, 1999, 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). Nesse trabalho, Foucault aborda a passagem sobre a transformação do poder soberano numa nova modalidade de poder que seria um instrumento de circunscrição da vida – o biopoder. 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)

Com o advento do biopoder, lembra Foucault, que temos o aparecimento de um mecanismo de inserção dos desejos no campo do controle social. A esse instrumento dá-se o nome de dispositivo de sexualidade que “deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (Foucault, 1988, 164). Por isso, é importante compreendermos as maneiras com que o biopoder opera através do dispositivo de sexualidade, mediando a regulação dos corpos, de seus comportamentos e desejos. No interior da normatividade, e de sua distribuição político-social, a sexualidade toma forma nos elementos de confissão, de decisão sobre a verdade do sexo. Diante disso, cabe ressaltar que é “ pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar a ter acesso à sua própria inteligibilidade” (Foucault, 1988, p.169). Com Butler, a noção de biopolítica assume um significado singular.

Diz a filósofa:

Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si. (Butler, 2018a, p. 216)

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. Está também nas formas de pró-natalismo e nos posicionamentos “pró-vida” que privilegiam determinadas espécies de vida, ou tecido

vivo (isto é, fetos), em detrimento de outras (isto é, adolescentes e mulheres adultas). (Butler, 2021a, 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 Candiotta (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”. Por isso, Butler entende ser o biopoder um instrumento de valoração diferencial da vida, e que está revestido por um nível moral de reconhecimento.

Vejam os:

A questão mais individual da moralidade – como eu vivo esta vida que me pertence? – está ligada a questões biopolíticas destiladas em formas como estas: de quem são as vidas que importam? De quem são as vidas que não importam como vidas, não são reconhecidas como vivíveis ou contam apenas ambigualmente como vivas? Essas questões partem do pressuposto de que não podemos tomar como garantido o fato de que todos os humanos vivos carregam o estatuto de sujeito que é digno de proteções e de direitos, com liberdade e um sentido de pertencimento político; ao contrário, um estatuto assim deve ser assegurado por meios políticos e onde ele é negado, essa privação deve se tornar manifesta. (Butler, 2018a, p.216-217)

A aproximação teórica entre Foucault e Butler vai de encontro, também, ao entorno das reflexões sobre as 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 (1999, 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. Nesse sentido, é possível sustentar que “Butler propôs uma distinção contundente que serve a todos esses tipos

de situações: entre corpos que importam e corpos que não importam, cujo significado último se aproxima da biopolítica”³⁷(Navarro, 2008, p.24).

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)

Por isso, podemos considerar que a partir do pensamento de Butler, pautada por suas releituras da filosofia de Michel Foucault, surge uma tentativa de pensar a Defesa Radical da Vida para além das operações do biopoder. Aqui reside, a nosso ver, outro ponto de aproximação teórica ente Butler e Foucault, isto é, pensar as formas de preservação das vidas sem distingui-las por critérios biopolíticos de *fazer viver* e *deixar morrer*. Tanto para Foucault como para Butler, o Direito à Vida se constitui, ou é constituído, como veremos, enquanto um Direito a partir da maneira com que a normatividade opera, nos limites materiais que ela exerce sobre os corpos que terão importância e, destarte, serão reconhecidos por esse Direito.

Nesse sentido, argumenta Butler:

A minha sugestão é que, para entender a maneira diferenciada como esse estatuto é alocado, devemos perguntar quais vidas são passíveis de luto e quais não são. A administração biopolítica daquilo que não é passível de luto se mostra crucial para abordar a questão sobre como eu conduzo esta vida. E como vivo essa vida dentro da vida e nas condições de vida que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de questionamento: de quem são as vidas que já não são consideradas vidas, ou são consideradas vidas apenas parcialmente vividas, ou vidas já terminadas e perdidas antes mesmo de qualquer abandono ou destruição explícita?. (Butler, 2018a, p.217)

Nesse caminho de reflexão teórica que o pensamento ético-político de Judith Butler se coloca enquanto uma forma de desarticular as distinções biopolítica entre *vidas viveis* e *vidas matáveis*. Para a filósofa, as condições básicas para que uma vida seja vivível se relaciona diretamente com as estratégias biopolíticas que são constituídas no âmbito normativo.

³⁷ “Butler ha propuesto una distinción contundente que sirve para todo este tipo de situaciones: entre cuerpos que importan y cuerpos que no importan, cuya significación última se aproxima a la biopolítica”. (Navarro, 2008, p.24)

Exatamente por isso que “quando perguntamos o que torna uma vida vivível, estamos perguntando sobre certas condições normativas que devem ser cumpridas para que a vida venha a ser vivida” (Butler, 2022a, p.378). Tentaremos indicar, doravante, que é através da interlocução com o pensamento de Michel Foucault que as reflexões filosóficas de Judith Butler evocam elucubrações sobre as estratégias biopolíticas de fazer viver e deixar morrer, como produção de vidas vivíveis e vidas matáveis, para compreendermos a dinâmica do reconhecimento de um Direito à Vida tomando como base, principalmente, a condição de enlutáveis a que determinados grupos atingem.

É nesse sentido que, em seu livro *A Força da Não Violência: Um vínculo ético-político (2020/2021)*, a filósofa Judith Butler dimensiona os limites normativos ao falarmos do *Direito à Vida*. Retomando como base o pensamento 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. É nesse lugar de reflexão teórica que 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, 2021a, p. 93). Pensando a questão através da dinâmica jurídica de reconhecimento, isto é, das vidas que devem ser protegidas, acabamos caindo no dilema da própria lei que separa os corpos, em que uns tornam-se humanos e outros não.

Dessa forma sustenta Berenice Bento que:

as leis só se tornam realidade quando estão conectadas com a consciência coletiva que lhes daria sustentação. O que se acredita, no Brasil, é que as leis irão ajudar ou impulsionar a transformação de uma determinada consciência coletiva. É possível pensarmos que a aprovação de leis que criminalizam, por exemplo, o racismo, a violência contra as mulheres e a homofobia pode contribuir (talvez palidamente) para a transformação das mentalidades. Mas a lei não tem dons mágicos de produzir relações sociais baseadas no respeito e no reconhecimento das diferenças. Acredito que a sociedade brasileira tem muita fé na força transformativa das leis e tem fome de punição. O direito criminal é robusto e pune com grande rigor crimes contra as mulheres e os negros. As mulheres continuam morrendo. Os negros continuam sendo a maioria dos excluídos na estratificação social (Bento, 2017, p.58)

Por isso, segundo Butler, o conceito de Sujeito de Direito além de problemático não dá conta de proteger as vidas que, desde sempre, não se encaixam na moldura regulatória que atribui mais importância a certos corpos do que outros. Os corpos que não são compreendidos como vidas humanas pelos esquemas biopolítico tornam-se corpos abjetos e, com isso, desprovidos de qualquer proteção, de qualquer Direito à Vida. A partir dessa reflexão, Judith Butler provoca uma guinada filosófica, problematizando o modo com que o Direito à Vida é constituído, mostrando as insuficiências da defesa unicamente autossuficiente desse direito, da

sua dimensão positivada. Logo, apenas a soberania do Direito à Vida não aduz a existência da igualdade radical ou a preservação indiscriminada de todas as formas de vida.

A questão é mais profunda, pois o fato do Direito à Vida “existir” no plano de determinada realidade jurídica, Nacional (Constituição) ou Internacional (Tratados Internacionais de Direitos Humanos), não significa que esse direito alcançará a todos de maneira igualmente radical. Pelo contrário, ocorre que, em sociedades com histórico de violação de garantias básicas de existência, a suspensão do referido Direito à Vida se torna algo comum. Dessa maneira surge a vida precarizada.

Por isso, devemos reconhecer que somos dependentes uns dos outros para existirmos enquanto vidas, pois reside em nós a responsabilidade para que todas as formas de vida coabitem³⁸ neste mundo e possam prosperar em dignidade. Essa reflexão aparece com mais ênfase no pensamento ético-político de Judith Butler em seu livro *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica ao Sionismo* (2012/2017) em cuja obra a filósofa sustenta que:

As pessoas com quem coabitamos a Terra nos são dadas, antecedem nossa escolha e por isso antecedem quaisquer contratos sociais ou políticos que possamos fazer de acordo com a vontade deliberada. Na verdade, se aspirarmos fazer uma escolha onde não há escolha, estamos tentando destruir as condições de nossa própria vida social e política [...] Coabitar a Terra antecede qualquer comunidade, nação ou vizinhança possível. As vezes podemos escolher onde viver, com quem viver ou perto de quem, mas não podemos escolher com quem coabitar a Terra. (Butler, 2017a, p.130)

Nesse sentido, para Butler, se tentamos suprimir e aniquilar as condições de possibilidade para que as formas de vida prosperem, por extensão, estaríamos eliminando qualquer garantia de um Direito à Vida. O problema seria, aos olhos de Butler, a forma com que o Direito à Vida tem sido pensado por nós, que não consideramos as articulações bipolíticas que afirmam e distribuem esse Direito de maneira desigual.

No livro *Corpos em Aliança e A política das Ruas: Notas para uma teoria Performativa de Assembleia* (2015/2018) Butler esclarece (2018a, p.93) que a sua preocupação está em não pensar um “Direito à Vida como tal”. Isto é, a filósofa busca problematizar o Direito à Vida considerando outros aspectos que delimitam e definem as condições para uma vida vivível, e que esteja para além “de uma reivindicação abstrata do Direito à Vida” (Duarte, 2020a, p.15). Sendo assim, a reflexão de Butler busca indicar os limites das “normas que produzem

³⁸ Ao longo de seu percurso teórico Butler tem se debruçada a pensar um Ética da não violência, dimensionando os aspectos gerais que nos permitam coabitar este mundo. Tema que pretendemos abordar em maior profundidade no terceiro capítulo.

consequências de longo alcance para o modo como entendemos o modelo do humano que detém direitos ou é incluído na esfera participatória da deliberação política” (Butler, 2022a, p. 13).

Desse modo, Butler sustenta que aquelas formas de vida que não adentram na moldura regulatória serão destituídas de qualquer garantia fundamental para uma vida vivível. Tal situação implica na redução dos sujeitos apenas numa condição de subvida, cujos direitos mínimos para viverem passarão a inexistir ou serão suspensos a todo momento. A filósofa coloca em questão as diversas maneiras com que os Direitos são edificados. Por isso, para nós há uma relação imbricada entre o reconhecimento de vidas enlutáveis com a própria construção do Direito à Vida nas sociedades de modo geral. Se determinados corpos são marcados como não enlutáveis, inexistiria qualquer dimensão de reconhecimento dessas vidas como vidas humanas, tornando-se, assim, matáveis.

1.3. INTESECCIONALIDADE NAS NARRATIVAS VISUAIS: RACISMO-LGBTFOBIA NO BRASIL

As demandas políticas por respostas jurídicas de “criminalização³⁹” das práticas de violências exercidas contra corpos de pessoas negras e da população LGBTQIAPN+ não aparecem de modo equânime na história da civilização ocidental. O seu “surgimento” situa-se no campo de descontinuidades históricas que caminham no interior das lutas políticas de cada um desses grupos. No Brasil, as formas de combate a esses casos de discriminação, que serão enquadradas como crimes de ódio, tomam corpo em momentos diferentes da história. A primeira forma de “punição” no Brasil aos atos de racismo aparece em 1951 através da lei Afonso Arinos.

A primeira lei contra discriminação racial no Brasil, a Afonso Arinos, foi promulgada em 1951, não como consequência de uma conscientização da classe política do país, mas como resposta a um escândalo envolvendo uma consagrada bailarina negra estadunidense que foi proibida de se hospedar num hotel em São Paulo. (Santos,2022, p.233)

A lei 1930, mais conhecida como Lei Afonso Arinos, tornou contravenção penal às práticas de discriminação racial, mas apenas com a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 que o

³⁹ Optamos pela palavra criminalização, mas tomando-a em seu sentido de atribuição de responsabilidade, que implica um fator corretivo das práticas de violências que recaem sobre os corpos aqui abordados.

racismo será tipificado como um crime a ser combatido nos moldes legais. Houve muita resistência por parte do parlamento em tornar o racismo crime. Foi através da participação de intelectuais e ativistas, como Abdias do Nascimento, que a luta se tornou possível, e a lei aprovada pelo Congresso Nacional.

A clareza de que a democracia não se consolidaria sem um amplo enfrentamento do racismo esteve na base de atuação de diversos setores dos movimentos negros. O Congresso Nacional, que já havia testemunhado discursos importantes de Abdias do Nascimento, também precisou rever sua dificuldade em enquadrar o racismo como crime. A proposta que havia sido negada na Assembleia Constituinte foi aprovada como a Lei nº 7716/1989 e ficou conhecida como Lei Caó, em homenagem a seu autor, Carlos Alberto Oliveira, um dos poucos deputados federais negros. O racismo, que até então era considerado uma contravenção penal, passou a ser tipificado como crime inafiançável, passível de penas mais duras, que podem variar de dois a cinco anos de prisão. (Santos, 2022, p. 261-262)

Apesar disso, são constantes as práticas de racismo que ocorrem no Brasil, se estendendo para as mais diversas regiões do país. Isso se deve a uma forma cruel de desqualificação da vida de pessoas negras, que vem desde os períodos de escravização dessa população em terras brasileiras. Em 2023, foi aprovada a lei 14.532 que equiparou o crime de injúria racial ao racismo.

Nesse sentido:

Segundo a **Câmara dos Deputados**, a lei promove mudanças na Lei de Crimes Raciais e no Código Penal. Permanece a pena de reclusão de um a três anos e multa para a injúria relacionada à religião ou praticada contra a condição de pessoa idosa ou com deficiência da vítima. O texto foi aprovado pela Câmara dos Deputados em dezembro do ano passado. A nova legislação se alinha ao entendimento do Supremo Tribunal Federal (STF) que, em outubro do ano passado, equiparou a injúria racial ao racismo e, por isso, tornou a injúria, assim como o racismo, um crime inafiançável e imprescritível⁴⁰.

O componente legal serve, dentro de um quadro específico, para o combate as práticas racistas, não obstante, são diversas as tentativas de compreensão teórica acerca dessas práticas. Numa leitura extremamente importante, podemos pensar com Lélia Gonzalez (1935-1994), sobre a distribuição desigual dos espaços, a dominação e manutenção de violências contra a população negra no Brasil.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.defensoriapublica.pr.def.br/Noticia/Aprovada-lei-que-equipara-injuria-racial-ao-racismo-DPE-PR-possui-politica-institucional-de>

Sustenta Gonzalez que:

No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial, só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo criou é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuam a sua divisão interna. Enquanto isso o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo falando em ordem e segurança sociais. (Gonzalez, 2022, p.22-23)

Interpretando a leitura de Lélia Gonzalez sobre a naturalização das práticas racistas no Brasil, podemos considerar que isso se deve a um longo percurso de justificativas que buscam esquadrihar o corpo negro como abjeto e, portanto, suscetível a todas as formas de violência.

Essa visão, em alguma medida, se aproxima da maneira com que a filósofa Judith Butler, numa leitura interseccional⁴¹ da discriminação, e se apoiando no pensamento de Frantz Fanon (1925-1961), compreende o exercício da violência sobre o corpo racializado.

Fanon (2020, p.21), em seu livro *Peles Negras, Máscaras Brancas*, diz que “por mais que me exponha ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem”. A fala do pensador martinicano pode ser lida como uma crítica à dimensão ontológica que separa as vidas no nivelamento do eu e do outro, em que o *Outro*, racializado, acaba circunscrito pela zona de não-ser.

Esse mesmo tema tem sido pensado pela filósofa Judith Butler conjuntamente as suas questões filosóficas no campo da teoria de gênero, já que para Butler a construção de corpos abjetos aparece através das estratégias normativas de sexualização e racialização desses corpos e que, não obstante, estaria diretamente pautada, também, por uma lógica biopolítica – cujo

⁴¹ No livro *O que é discriminação?*, Adilson José Moreira sustenta que “Deve-se ter em mente que a interseccionalidade possui um caráter estrutural e um caráter político. A ação conjunta de sistema de opressão como o racismo e o sexismo impede que mulheres negras possam ter as mesmas chances de trabalho que as mulheres brancas. Essa desvantagem material as coloca em uma situação de vulnerabilidade que fomenta a violência contra elas porque ficam em uma situação de dependência econômica de parceiros abusivos. Assim, a noção de discriminação interseccional designa as formas como vetores específicos de discriminação confluem para formar uma vivência social particular a partir das formas como racismo e sexismo restringem simultaneamente as oportunidades de um grupo social. Deve-se ter em mente que essas formas interseccionais de opressão não são produzidas de forma intencional como se postula na concepção tradicional de discriminação. Muitas vezes são consequência de uma forma de opressão que interage com outras já existentes, produzindo assim a continuidade da exclusão” (Moreira, 2017, p.113)

sentido principal é destituir determinadas vidas de valor humano, tornando-as não passíveis de luto.

A ideia está centrada, para a autora, numa dinâmica de marcação do corpo racializado pelas mais diversas formas de violências e, nesse sentido, num quadro de produção material que visa atribuir razões específicas para que determinados grupos sejam marcados por essas práticas. O *modus operandi* do racismo vincula-se a destituição do outro, racializado, da dimensão de humano. Não por acaso, as leituras dos autores decoloniais tem sido a de repensar o próprio estatuto de humano. Por isso que, ao afirmar “o negro não é um homem”, Frantz Fanon “levou adiante uma crítica ao humanismo que mostrou que o humano, em sua articulação contemporânea, é tão plenamente racializado que nenhum homem negro poderia ser qualificável como humano” (Butler, 2020a, p.31).

Numa visão interseccional, que implica no entendimento das relações entre racismo e LGBTfobia, Butler tem sustentado que a afirmação de Fanon “era também uma crítica da masculinidade, dando a entender que o homem negro é feminizado” (Butler, 2020a, p.31). Pensar a interseccionalidade que atravessa os processos de discriminação, violência e morte das vidas de pessoas pretas e LGBTQIAPN+, pode ajudar-nos a compreender a gestão de um viés masculinizante, e falocêntrico⁴², que se expandiu por todo o território brasileiro.

Levando em consideração o que diz Butler, entendemos que a interseccionalidade, Racismo-LGBTfobia coloca-se através de uma estratégia de desumanização desses corpos, perpassando a ideia de que e “aquele que não é ‘homem’ no sentido masculino também não é humano, sugerindo que a masculinidade, assim como o privilégio racial, fortalece a noção de humanidade” (Butler, 2020a, p. 31). No contexto brasileiro, a população negra tem sido alvo constante desse discurso, exatamente daquilo que denominaremos em todo este trabalho de tese de *narrativas visuais do biopoder*, que marcam os enquadramentos do humano e do menos do que humano. Ou seja, seria através de uma disputa pela verdade sobre esses corpos que o biopoder, valendo-se de outras estratégias, que destitui de qualquer valor as vidas de pessoas negras (mas também de pessoas LGBTQIAPN+).

Essas vidas apenas passam a ser vistas como sujeitos abjetos, que precisam sofrer historicamente formas de violências e, por conseguinte, vidas que devem desaparecer. Por isso, Butler indica a maneira com que as narrativas visuais do biopoder delimitam quais vidas podem

⁴² João Silverio Trevisan, em *Seis Balas num Buraco só: a crise do masculino*, esclarece que a ideia do falo como instrumento de poder é a de que “Antes de tudo, as culturas falocêntricas — aquelas baseadas na primazia e no poder do falo — consagraram um artifício: transformaram o pênis (órgão físico) automaticamente em falo (valor de símbolo), e com isso geraram uma dramática confusão, consolidada na falocracia” (Trevisan, 2021, p.66)

ser reconhecidas. Se sou visto e lembrado apenas como uma figura sobre a qual a violência precisa ser exercida, é dentro desse enquadramento que a minha história passará a ser contada. Nesse sentido, num jogo de disputas, que está associada ao reconhecimento, teremos estratégias que definirão o que contará como uma vida a ser protegida.

Desse modo,

A análise dos dados sobre a mortalidade, morbidade e expectativa de vida sustenta a visão de que a negritude se acha inscrita no signo da morte no Brasil, sendo a sua melhor ilustração o déficit censitário de jovens negros, já identificados estatisticamente em função da violência que os expõe de modo primário ao “deixar morrer”, além dos demais negros e negras, cuja vida é cerceada por mortes evitáveis, que ocorrem pela omissão do Estado. (Carneiro, 2011, p.92)

Para a filósofa brasileira Sueli Carneiro (1950), essa estratégia de mortificação do corpo negro no Brasil se deve ao *Dispositivo de Racialidade*. A autora se apoia nas contribuições do filósofo francês Michel Foucault, de *dispositivo de sexualidade e biopoder*, e do filósofo inglês Charles Mills, de *Contrato Racial*, para elaborar a sua noção de *dispositivo de racialidade*. Para Carneiro, existe uma construção histórica de apagamento e extermínio da população negra no Brasil, e que isso se deve ao exercício do que ela chama de *dispositivo de racialidade*.

Sustenta a autora que:

São múltiplas as interdições desencadeadas pelo dispositivo de racialidade. O negro é interditado enquanto ser humano, enquanto sujeito, enquanto sujeito de direito, sujeito moral, político e cognoscente. A interdição é um operador de procedimentos de exclusão, presentes tanto na produção discursiva como nas práticas sociais derivadas da inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão. As interdições são aliadas, enfim, da formação de um certo imaginário social que naturaliza a inferioridade dos negros. (Carneiro, 2023, p.121)

O pensamento de Sueli Carneiro é uma excelente chave de leitura para pensarmos a formação de um certo imaginário social da violência sobre os corpos de mulheres, negros e da população LGBTQIAPN+, cujo diálogo aqui proposto está nas narrativas visuais do biopoder. Na visão de Carneiro, bem como de Judith Butler, os signos⁴³ que esses corpos carregam são forjados por dispositivos biopolíticos de abjeção, que traduzem a vida dessas populações enquanto mortas socialmente. A filósofa brasileira, ao criticar as marcas que separam o eu do outro - na mesma reflexão tratada por Fanon-, em que esse outro seria destituído de

⁴³ Sueli Carneiro usa a expressão signo da morte para definir as operações do biopoder no campo da produção de vidas descartáveis.

humanidade, pela instrumentalização da racialidade, em detrimento do eu universal branco, heteronormativo, masculino:

Inspirada pelo filósofo francês, procuro mostrar a existência de um dispositivo de racialidade como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades. Pode-se dizer que o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro. (Carneiro, 2023, p. 13)

A análise filosófica trazida pela autora fornece caminhos de reflexão teórico-prática em torno das desigualdades e violências construídos historicamente no Brasil. O olhar de Carneiro se defronta com as diversas formas de exclusão, derivadas do racismo e do sexismo, que, também, são condutoras dessas vidas ao morticínio. Ao tratar do dispositivo de racialidade, a filósofa acaba seguindo uma concepção interseccional (gênero-raça).

Sueli Carneiro argumenta que:

[...] o dispositivo de racialidade, que tem uma função subalternizadora dos seres humanos segundo a raça, ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Na biopolítica, gênero e raça se articulam produzindo efeitos específicos. No que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se, por exemplo, a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se a simples violência. (Carneiro, 2023, p. 61)

No Brasil, a interseccionalidade da discriminação, na dimensão biopolítica de marcação dos corpos pela abjeção, opera no nível do sexismo e do racismo. A violência exercida contra mulheres assume proporções de extermínio, de precarização dessas vidas. Apesar disso, a violência não ocorre da mesma forma entre mulheres branca e mulheres racializadas. Historicamente, no Brasil, as mulheres negras são colocadas no nível do descarte social, colocadas em não-lugares.

1.3.1. GÊNERO COMO DISPOSITIVO DE EXCEÇÃO

De modo geral, o percurso do racismo tem se dado em sintonia ao sexismo, o que aumenta as práticas de violências exercidas contra mulheres negras. Seus corpos são

enquadrados em funções de saturação e exaustão diária⁴⁴, em constatare processo de humilhação e resistência psicológica.

Por isso:

[...] chama a atenção que em qualquer categoria, do assédio ao feminicídio, as mulheres negras sejam vítimas prioritárias das agressões. Isso resulta de uma somatória de outras circunstâncias que as tornam mais vulneráveis, tais como trabalhos precarizados, baixa escolaridade e altas taxas de chefia familiar. A partir dessas constatações, especialistas apontam a impossibilidade de discutir a violência contra a mulher sem discutir o racismo. (Trevisan, 2021, p. 46)

Quando tocamos em espaços mais periféricos, a situação também se agrava. Dessa situação aparecem casos de feminicídio, reverberando nas mídias, ou abafada por elas. Por isso, insistimos que há uma dinâmica interseccional da violência, sobretudo calcadas no racismo e no sexismo. O feminicídio significa uma prática de homicídio de mulheres em razão de sua “condição feminina”, acontecimento que se situa na realidade social do machismo.

Nas palavras de Berenice Bento:

O conceito “feminicídio” foi usado pela primeira vez para significar os assassinatos sistemáticos de mulheres mexicanas. Seguindo uma tendência legal internacional, o Brasil aprovou uma lei que define os assassinatos motivados por questões de gênero como feminicídio. (Bento, 2017, p. 232)

A história⁴⁵ da violência exercida contra as mulheres no Brasil é resultado de uma *sociedade disciplinar falocêntrica*, calcada no ideal do macho dominador que se considera o titular, ou proprietário, do corpo feminino. Nessa visão, o gênero masculino se torna um dispositivo “instrumentalizador” de violências como modelo ideal, sempre heteronormativo e branco. Ao entendermos a força violenta que advém das regulações de gênero, também conseguiremos perceber que “a crueldade extrema do feminicídio constela alguns sintomas basilares do masculino hegemônico e sua reação feroz, quando acuado” (Trevisan, 2021, p.46).

⁴⁴ A filósofa Françoise Vergès, em seu livro “*Um Feminismo Decolonial*”, considera que existe uma divisão do trabalho pautada pela raça, em que as pessoas racializadas acabam “condenadas à limpeza do mundo” (Vergès, 2020, p. 24)

⁴⁵ No Brasil os trabalhos da historiadora e professora da Unicamp Margareth Rago são um importante material de reflexão histórica sobre o tema da violência contra as mulheres. Em seu livro *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar* a autora sustenta que “Certamente, a construção de um modelo de mulher simbolizado pela mãe devotada e inteira sacrífico; implicou sua completa desvalorização profissional, política e intelectual. Esta desvalorização é imensa porque parte do pressuposto de que a mulher em si não é nada, de que deve esquecer-se deliberadamente de si mesma e realizar-se através dos êxitos dos filhos e do marido” (Rago, 1985, p.65)

O imaginário social se dá na relação de poder que define ser a mulher um produto de desejo e prazer, destinada aos recônditos do lar, a serviço do seu dono –o macho⁴⁶.

Dado que a violência contra as mulheres se constitui nas mais diversas instancias existe, assim, um caminho interseccional que perpassa questões de raça, classe e gênero:

As relações de gênero seriam um reflexo das relações que ocorrem nos aspectos macros: se o homem tem ou está no poder central, logo estará e terá o poder em todas as demais esferas sociais. Fazendo um corte transversal na sociedade a partir das relações de gênero, poderíamos estabelecer dois blocos classificatórios que fixariam a posição que cada um ocuparia nas relações sociais: o homem, o dominador, e a mulher, a dominada. (Bento, 2015, p. 141)

Pensando a materialidade do feminicídio, temos que ela aparece como qualificadora do crime de homicídio somente em 9 de março de 2015, pela Lei nº 13.104. A palavra passou a definir as práticas de homicídio contra mulheres atreladas a discriminação por gênero. No relato da socióloga Berenice Bento (2017, p.171), em março de 2015, lemos: “o Congresso Nacional aprovou a lei que tipifica os assassinatos motivados por gênero como “femicídio” com isso “a nova lei reconhece que há uma motivação específica nos crimes cometidos contra as mulheres”. Mesmo com a criação da Lei, os casos de feminicídios persistem em todo o território brasileiro⁴⁷.

A esse respeito podemos considerar o trabalho da professora Carla Rodrigues, em suas releituras do pensamento de Judith Butler:

O que estou chamando de feminicídio estrutural estaria presente em todo o aparato institucional, econômico e jurídico que ordena a vida social não apenas para subjugar as mulheres como “gênero”, mas também para eliminar o feminino e a feminilidade como marcas dos corpos sexuados, confirmando a centralidade da crítica à heteronormatividade na filosofia de Butler (...). Por fim, o feminicídio estrutural poderia estar ligado à necessidade de forclusão, marca do humano, um feminino cuja perturbação parece precisar ser aniquilada em nome da sustentação de uma razão

⁴⁶ A antropóloga Gayle Rubin, precursora no uso do sistema sexo-gênero como instrumento de análise teórica no campo acadêmico, tem considerado que o domínio do macho sobre a mulher se exerce a partir da ideia de “troca”. No ensaio *O Tráfico de Mulheres* (1975) Rubin tratou dessa relação de poder a partir da ideia de a mulher estaria associada, no universo patriarcal, a um “objeto de escambo”.

⁴⁷ A esse respeito, os dados que englobam casos de feminicídio, entre 2007 a 2017, são alarmantes “Quanto ao feminicídio (homicídio cometido por misoginia ou discriminação do gênero feminino), o mais recente Atlas da Violência do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada registrou em 2017 um aumento, com cerca de treze crimes desse tipo cometidos por dia no Brasil. Ao todo, 4936 mulheres foram mortas, o maior número registrado desde 2007, com um salto de 6,3% em relação ao ano de 2016. Na década entre 2007 e 2017, constatou-se um crescimento absoluto de 30,7% nos homicídios de mulheres. Quando se verifica a taxa por grupo de 100 mil mulheres, houve um aumento de 3,9 para 4,7 feminicídios, ou seja, um incremento de 20,7%. Considerando o viés da desigualdade racial, o resultado é chocante: enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras aumentou 4,5%, houve um crescimento de 29,9% para as mulheres negras assassinadas” (Trevisan, 2021, p.46)

masculina branca, europeia, colonizadora, heteronormativa, impotente e, por isso mesmo, cada vez mais violenta (Rodrigues, 2021, p. 174-175)

Não se trata de pensar o governo da vida através de modelos ou parâmetros normativos, ou de paramentos normativos que visam administrar a vida, mas compreender a dimensão biopolítica que distingue quais vidas têm o direito ao aparecimento na esfera pública, quais corpos merecem ser protegidos.

Ao falarmos do feminicídio (uma prática de violência que guarda variadas relações com as que são objeto desta tese), é preciso adentrar nos esquemas sociais de diferenciação sexual, das “matérias sexuais e políticas” (Butler, 2019c, p.13). Butler sustenta desde *Corpos Que Importam* (1993) que somos seres corporais, e por isso dependentes diretamente das forças que são exercidas sobre nós, forças estas que definem “corpos que vivem e morrem, comem e dormem, sentem prazer e dor” (Butler, 2019c, p. 11). O modo com que a vida de mulheres, bem como a morte, aparece nos quadros da abjeção paranaense está colocada no contexto das práticas de violências que reverberam nos casos feminicídio. E que, muitas vezes, acabam apenas sendo representadas visualmente pelos recursos midiáticos do espetáculo.

Por isso, sustentamos, que a forma com que essas vidas se tornam visíveis faz parte das relações biopolíticas que determinam quais vidas importam:

Com frequência, os casos de feminicídio são denunciados em matérias sensacionalistas e causam um choque momentâneo. Há o horror, de fato, mas nem sempre ele se associa a análises e mobilizações que concentram a ira coletiva. O caráter sistêmico dessa violência desaparece quando se diz que os homens que cometem esse tipo de crime sofrem de distúrbios de personalidade ou patologias específicas. O mesmo acontece quando uma morte é considerada “trágica”, como se forças conflitantes do universo levassem a um fim infeliz. (Butler, 2021a, p. 145)

Devemos considerar, portanto, o que significa tratar sobre os casos de feminicídio no estado do Paraná a partir das narrativas visuais. Podemos dizer que as narrativas servem como testemunhas de vulnerabilidades. As narrativas visuais do feminicídio perfazem testemunhos, potencializando a dimensão histórica de determinados acontecimentos. Observamos isso, por exemplo, no próprio recurso jornalístico que busca reconstituir, através de relatos, as bases primeiras do que ocorreu no espaço-tempo pretérito. As imagens, em algum nível, podem ser tratadas como narrativas que trazem evidências sobre “as pessoas que sofrem maus-tratos ou são mortas porque são feminilizadas, inclusive mulheres trans” (Butler, 2021 a, p. 144-145).

O caráter testemunhal das imagens corresponde a certa maneira de pensarmos a realidade (política, social e econômica). Sendo assim, as imagens circunscrevem formas de

entendermos que “a impunidade com que homicídios brutais são tratados perpetua um legado violento no qual dominação, terror, vulnerabilidade social e extermínio são regularmente cometidos.” (Butler, 2021a, p. 145).

Ao analisar esse contexto de desproteção de corpos feminilizados, Butler argumenta que:

Na verdade, muito frequentemente a impunidade está incorporada à estrutura jurídica (esse é um dos motivos pelos quais as autoridades locais resistem à intervenção da Corte Interamericana de Direitos Humanos), o que significa que não receber a denúncia, ameaçar quem denuncia e não reconhecer o crime perpetua esse tipo de violência e dá licença para matar. Nesses casos, temos de situar a violência no próprio ato, mas também no prenúncio contido na dominação social das mulheres — e das pessoas feminilizadas. (Butler, 2021a, p. 146)

Com efeito, o biopoder age para distanciá-las dos padrões de normalidade, cristalizando-as enquanto sujeitos abjetos, considerando-se as situações de regulação e dispersão da violência derivadas das estratégias biopolíticas de marcação desses corpos feminilizados, ou corpos que rompem com a feminilidade –apesar de serem lidos socialmente como “naturalmente femininos”. Assim, o não reconhecimento de que esses corpos precisam ser preservados pode ser caracterizado a partir de um conjugado de tecnologias políticas que desconsideram as vidas de mulheres no Estado do Paraná. No contexto do feminicídio tem-se que as vítimas já formularam denúncias em delegacias, tendo até medidas protetivas, porém, devido à abjeção paranaense sobre corpos feminizados, acabam assassinadas por seus algozes.

O regime de controle de corpos feminilizados na sociedade disciplinar falocêntrica adentra no nível da vigilância absoluta. Essa realidade indica que não basta perseguir, vigiar e controlar, é preciso matar! Numa leitura butleriana uma das características do biopoder é exatamente a circunscrição de determinados corpos pela abjeção.

As práticas de violência, conforme enunciadas aqui acerca do feminicídio, reportam um dinâmica de domínio sob certos corpos. A partir desse jogo do biopoder que é possível organizar os espaços sociais pelo alojamento de corpos, designando aquele que deve ou não sobreviver, tal como afirma Butler (2021c, p.18) ao sustentar que “os termos que facilitam o reconhecimento são eles próprios convencionais; são os efeitos e os instrumentos de um rito social que decide, muitas vezes, por meio da exclusão e da violência, às condições linguísticas dos sujeitos aptos a sobrevivência”. Isso significa que os grupos indesejáveis, ao serem definidos por determinadas narrativas que os precedem, se tornam constituídos por um tipo de

exclusão que se expressa no repúdio social. Esse é o poder do enquadramento realizado pela dinamização da violência contra mulheres, relegando-as a morte.

Sendo assim:

Se entendemos que o feminicídio produz terror sexual, essas lutas feministas e trans não apenas são relacionadas (tal qual deveriam ser), como estão ligadas às lutas das pessoas queer, de todas as pessoas que lutam contra a homofobia e das pessoas de cor que são desproporcionalmente vítimas de violência e abandono. Se o terror sexual está relacionado não apenas à dominação, mas também ao extermínio, a violência sexual constitui o lugar denso de histórias de opressão e lutas de resistência. Por mais que cada uma dessas perdas seja individual e terrível, elas fazem parte de uma estrutura social que julga as mulheres como não-enlutáveis. O ato de violência representa a estrutura social, e esta excede todos os atos de violência pelos quais ela é exteriorizada e reproduzida. São perdas que não deveriam ter acontecido, que não deveriam nunca mais acontecer: *Ni una Menos*. (Butler, 2021a, p. 146-147)

A percepção de Rodrigues sobre a questão do feminicídio, pautada pelas análises filosóficas do pensamento de Judith Butler, podem, ainda, ser consideradas também quando olhamos para o tema da LGBTfobia no Brasil. Apesar disso, ao contrário do racismo e do feminicídio, que passaram a ser objetos de um estatuto legal normativo de combate, as práticas de LGBTfobia ainda não encontram qualquer apoio num dispositivo legal efetivo de responsabilização por esses atos

Pelo contrário, a população LGBTQIAPN+ é alvo histórico da discriminação praticada pelo parlamento brasileiro, sendo várias as tentativas de destituição de sua humanidade. No dia 10 de outubro de 2023, aprovou-se na Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família o Projeto de Lei que visa proibir a união civil homoafetiva, confrontando o que já havia sido assentado pelo STF. Isso demonstra a maneira com que o machismo, revestido de dogmatismo religioso, opera na sociedade brasileira. As religiões protestantes, sobretudo, são as que tem se colocado numa luta inquisitória contra a população LGBTQIAPN+. Mas não apenas contra nós, contra toda forma de pluralidade.

Nesse sentido, vale lembrar as considerações de Lélia Gonzalez:

[...] a Igreja está na jogada, essas coisas todas. Refiro-me às Igrejas protestantes, um texto que eu li há pouco nas comunicações de outubro de 1985: “O negro evangélico”. Esse negócio aqui é sério. De repente se percebe aquela velha história de busca, de saídas. Entendemos por que as pessoas se convertem etc. É uma busca de perspectiva. Entretanto, o que predomina nas diferentes denominações protestantes é justamente a negação da questão racial e um medo muito grande de colocar abertamente essa questão. Essas denominações foram criadas por quem? Por pastores americanos vindos do Sul dos Estados Unidos para cá. Só que não deu para fazer como aconteceu lá. Então aqui a negradinha fica por baixo, o que se reproduz é o esquemão da sociedade brasileira. Percebe-se que há uma rejeição do movimento negro porque todo

mundo se coloca como cristão, como crente, somos todos irmãos, e o problema é com Cristo, Cristo é que resolve nossos problemas, Deus é quem resolve os nossos problemas, Deus é que vai fazer e acontecer etc., embora no social percebamos que existe esse tipo de discriminação também. (Gonzalez,2020, p. 238)

Diante disso, devemos ressaltar que inexistem qualquer instrumento de proteção legal à população LGBTQIAPN+ no Brasil, numa concepção legiferante. O que existe, de forma bem específica, é o entendimento do Supremo Tribunal Federal (STF - 2019), que equiparou as práticas de LGBTfobia, derivadas da discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, à discriminação por racismo⁴⁸. O que tornou possível a responsabilização criminal de atos LGBTfóbicos, que passam a ser regulados da mesma forma pela Lei 7.716/1989.

Novamente, isso não significou o desfazimento total das violências exercidas contra a população LGBTQIAPN+. A LGBTfobia tem sido instrumentalizada em todos os espaços de poder, mas, especialmente, na política. O recurso ao apelo moral, fundando no dogmatismo religioso, atinge níveis de paranoia sistêmica. Valendo-se do falso moralismo, membros da sociedade definem-se como donos da verdade sobre os corpos, numa dinâmica fundamentalista que busca apenas marcar os corpos de pessoas LGBTQIAPN+ no nível da abjeção indesejável.

A crítica literária estadunidense Eve Kosofsky Sedwick (1950-2009), em seu livro *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, faz uma leitura interseccional da homofobia.

Nossa própria sociedade é brutalmente homofóbica; e a homofobia direcionada tanto a homens quanto a mulheres não é arbitrária ou gratuita, mas está intimamente entrelaçada na trama das relações familiares, de gênero, de idade, de classe e de raça. Nossa sociedade não poderia deixar de ser homofóbica sem que suas estruturas econômicas e políticas fossem alteradas⁴⁹. (Sedwick, 2019, p.3-4)

Nos últimos anos, a mistura entre fundamentalismo religioso, falso moralismo e políticas neoliberais tem feito do Brasil um solo de desumanização e morticínio de vidas queer. Trata-se de um trajeto histórico de abjeção atravessado por “um regime de exceção que produz formas de precarização de certas subjetividades e, no limite, de assassinio civil a que se assiste, hoje, no Brasil, e que relaciona às propostas de silenciamento e de desqualificação produzidas em relação às pessoas LGBTQIA+” (Butturi Junior; Camozzato; Silva, 2022,

⁴⁸ Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010>

⁴⁹“Our own society is brutally homophobic; and the homophobia directed against both males and females is not arbitrary or gratuitous, but tightly knit into the texture of family, gender, age, class, and race relations. Our society could not cease to be homophobic and have its economic and political structures remain unchanged.”

p.324). São recorrentes as estratégias biopolíticas de apagamento das vidas de pessoas LGBTQIAPN+, que são alvo incansável da bancada evangélica (“conservadora”), de grupos extremistas e sujeitos que apenas desejam conter a pluralidade nas relações “humanas”. Olhando os dados da ANTRA, percebemos a interseccionalidade na violência que atinge mulheres trans, pretas e pobres.

Segundo o relatório as violências:

[...] ocorrem contra pessoas trans empobrecidas que têm pouco acesso às tecnologias de gênero, à saúde, à educação e/ou as políticas públicas, sejam os direitos básicos comuns a toda população ou específicos alcançados pela comunidade trans. Vemos ainda que vivem com poucos recursos financeiros ou estão completamente fora do mercado formal de trabalho, especialmente quando fazemos um recorte sobre pessoas trans negras, com deficiência e/ou periféricas, esses marcadores colocam uma parcela significativa dessas pessoas em situação de alta vulnerabilidade e precarização de suas existências. (Antra,2023, p.39)

Com efeito, podemos resgatar as contribuições de Berenice Bento, socióloga brasileira que tem sido exemplar nas releituras do pensamento de Judith Butler, aplicando-a às práticas de produção de exceção localizada. A exceção opera no não reconhecimento da vida de mulheres trans como passíveis de luto, de modo que as suas mortes caem na banalidade. O que demonstra enfaticamente que no Brasil “pessoas trans não tem tido a atenção ou a proteção adequada e tampouco se sentem seguras em existir e viver em uma sociedade cissexista, que desumaniza essas existências, incluindo os requintes de crueldade” (Antra, 2023, p.15).

Para Berenice Bento, existe um mecanismo de produção das desigualdades dessas populações, pautado num dispositivo de desumanização e produção de violências:

No Brasil, as pessoas trans são dizimadas diariamente. De forma geral, os assassinatos contra essa população são generalizantes de violência contra os LGBTTT. Sugiro nomear esse tipo de assassinato como transfeminicídio, reforçando que a motivação da violência advém do gênero [...] Seguindo uma tendência legal internacional, o Brasil aprovou uma lei que define os assassinatos motivados por questões de gênero como feminicídio. Ao acrescentar o “trans”, reafirmo, por um lado, que a natureza da violência contra as pessoas trans é da ordem do gênero, conforme discutirei, e, por outro lado, reconheço que há singularidades nos crimes contra essa população, principalmente os que vitimam fatalmente as mulheres trans. (Bento, 2017, p. 232)

Dentro desse quadro é que a construção de humanidades seria realizada, quem é humano ou menos do que humano. Nesse ponto, Bento mostra suas interlocuções com o pensamento de Judith Butler. O que sustentaremos como base teórica dessa tese, ao tocar em cada um desses pontos, feminicídio, racismo e LGBTfobia, é que a lei, ou a sua extensão por mera decisão da

corte maior, não significa necessariamente que esses corpos serão protegidos. Seguimos o entendimento, em aproximação às intervenções teóricas de Judith Butler, que o que caracteriza uma nova possibilidade de preservação dessas vidas, antes de qualquer questão legal, é a redistribuição do luto público. Ou seja, reconhecemos que todas essas vidas possuem valor e, assim, precisam ser protegidas em todas as suas condições, pairando no nível da *democracia* e da *igualdade radical*.

Stella Manhattan⁵⁰, Roberta Close (1961), João W. Nery (1950 -2018) e Dandara (1972 – 2017)⁵¹. Quatro nomes que constituem acontecimentos na “micro-história”, ou, parafraseando a célebre historiadora Michelle Perrot (1929)⁵², tratando-se de acontecimentos sobre os “excluídos da história”. A primeira, correspondendo a personagem criada por Silviano Santiago (1936), que seria a precursora na temática trans dentro da Literatura Brasileira. A segunda, mais conhecida como a primeira modelo trans que teve a coragem de abordar publicamente sobre a cirurgia de adequação sexual. O terceiro, tornando-se o homem trans pioneiro a se submeter a cirurgia de redesignação sexual no Brasil, em 1977. A quarta, acometida pela discriminação e violência de todos os dias, apenas tornou-se conhecida pela brutalidade de sua morte, sendo apedrejada e, posteriormente, alvejada a tiros como garantia de que estivesse morta.

Mas, o que há de comum entre todas essas vidas? A questão fundamental de terem a mesma identidade de gênero, relacionada ao espectro trans, e a facticidade de terem nascido no país que mais mata transexuais no mundo. O problema que subjaz dessa situação é descrito pelo sufixo fobia, ou seja, medo. A transfobia mata! Quando não são mortos/as, na maioria dos casos, acabam caindo nas amarras da violência cotidiana. Por motivos notórios, devido à discriminação, raramente conseguem adentrar nas relações empregatícias formais. A violência persiste em todas as instâncias. Palavras impregnadas de ódio, erotização do corpo, ausência de empatia, exclusão, esses são alguns dos elementos sórdidos que colocam esses sujeitos na condição de corpos abjetos e, sobretudo, no de abandono.

⁵⁰ O livro foi escrito em 1985 pelo crítico de literatura e romancista Silviano Santiago (1936) refletindo sobre diversas questões, como: Ditadura Militar, Exilados Políticos, Identidade de Gênero. Sua inovação está em ser o pioneiro nas discussões sobre a temática trans no interior da literatura brasileira.

⁵¹ O caso Dandara em Fortaleza no dia 15 de fevereiro de 2017. Espancada em plena rua e, em seguida, morta a tiros. Os vídeos desse fato brutal vieram a público 18 dias após o acontecido, mostrando o modo ardil e cruel como Dandarafoi assassinada.

⁵² Historiadora francesa precursora na temática sobre História das Mulheres.

CAPÍTULO 2. RACISMO-LGBTFOBIA NO ESTADO DO PARANÁ: POR UM OLHAR INTERSECCIONAL

2.1 DA VIOLÊNCIA QUE SOFREMOS: VALORAR, SENTIR E EXISTIR

Enfatizamos até o momento a importância de pensarmos as violências contra determinados corpos (negros e LGBTQIAPN +) através de um viés interseccional. A partir de agora, seguiremos o caminho da interseccionalidade para pensar os entrecruzamentos de violências que recaem sobre esses corpos. Diante disso, ressaltamos que narrar uma história significa, segundo uma perspectiva de relacionalidade ética⁵³, dimensionarmos filosoficamente as relações de forças que nos constituem como sujeitos dessa narrativa, fazendo-nos entender que “temos que começar a história com a experiência da violência que sofremos” (Butler, 2020b, p.26). Não obstante, pensarmos as narrativas visuais do biopoder nos colocam diante dos modos de resistência aos quadros gerais sobre o tema das violências que sofremos. Esse percurso nos leva a seguinte pergunta: “o que torna uma vida valiosa? o que explica os modos desiguais como as vidas são valorizadas?” (Butler, 2021a, p. 38).

Nesse sentido, a vulnerabilidade, ou a exposição excessiva a ela, torna-se o dilema de nosso tempo, vindo à tona, sistematicamente, em forma de narrativas visuais, cujo aparecimento ocorre justamente “para compensar a enorme ferida narcisista aberta pela exibição pública de nossa vulnerabilidade física” (Butler, 2020b, p. 27). Ao tratarmos dessas narrativas visuais que se situam nos quadros da violência, de certo modo, adentramos em processos históricos de recordações, numa espécie de alerta, de que há vidas suscetíveis a morte produzida politicamente.

Através das considerações em torno das narrativas visuais, apreendemos às estratégias históricas, de ordem biopolítica, que perpetuam atos de violência contra determinados corpos, representados como abjetos nos quadros sociais/morais da vida pública. Por isso, em primeiro lugar, gostaríamos de atribuir demasiada importância no entendimento de como a narrativa pode ser concebida, formulada e enquadrada dentro das disputas sobre a verdade histórica. Isso exige pensar, por conseguinte, a maneira com que a realidade, acerca dos casos de violências

⁵³ Considerar a narrativa a partir de uma visão de relacionalidade ética, coloca-se enquanto uma forma de desconstrução do pensamento hegemônico sobre o tema da violência e, sobretudo, permite-nos " assumir a responsabilidade coletiva por uma compreensão completa da história que nos conduziu a essa conjuntura"(Butler, 2020b, p. 3)

registrados em situações de racismo e LGBTfobia, muitas vezes, não ganham espaços de narrativas que revelam o desvalor político, social e jurídico, dessas vidas como vidas humanas.

Olhando para as narrativas visuais de violência no Estado paranaense, percebemos aspectos de divergências entre os casos de racismo e LGBTfobia, no que tange aos dados que demonstram a persistência desses atos, com a divulgação, ou repercussão crítica sobre esses contextos, nos espaços de poder que dizem respeito a esfera pública. Isso ocorre, justamente, numa tentativa de apagamento dessas narrativas e, portanto, da memória que caracteriza um modo de resistência a continuidade de atos similares contra essas corporeidades. A questão em jogo é, principalmente, as disputas em torno do que se tornará visivelmente humano na compreensão social e política no Paraná.

Com efeito, o campo das narrativas visuais assume lugares de silenciamento ou reconhecimento do que será tratado como humano. Algo que se confirma, por exemplo, no desencontro entre os dados levantados nessa pesquisa de doutorado sobre os casos de Racismo-LGBTfobia no estado do Paraná, cuja divulgação não acontece pelas entidades midiáticas hegemônicas⁵⁴. Essa situação nos revela uma pretensão histórica de verdade, sustentada pelo nivelamento moral⁵⁵ do que deve ou não ser entendido como narrativa visual de violências e, sobretudo, quais tipos de violências podem assumir alguma repercussão crítica no espaço público. Não obstante, sustentamos, tal como o faz Butler (2020b, p.49), que o exercício da violência “[...] é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, de forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos”, mas, pensando criticamente, que nem toda forma de violência é compreendida como ato de violência e, assim, nem todos os corpos tornam-se dignos de serem protegidos.

A partir do recorte teórico que se volta ao pensamento de Judith Butler, principalmente no que tange a temática das práticas de violências fomentadas pelo biopoder, que sustentamos existir no Estado do Paraná uma valoração das vidas, que se dá na ordem da biopolítica, cuja pretensão é a de separá-las em vidas humanas e vidas menos do que humanas. Além disso, admitimos que a não possibilidade de chorarmos e lamentarmos essas perdas publicamente, decorreria de uma marca provocada, também, pelo biopoder, que assiná-la, através da abjeção,

⁵⁴Não pretendemos reduzir a relevância das mídias não hegemônicas ou alternativas na divulgação das informações dos casos de feminicídio, racismo e LGBTfobia, pois consideramos, tal como Butler, que “a produção de novos enquadramentos, como parte do projeto geral da mídia alternativa é evidentemente importante, mas perderíamos uma dimensão crítica desse projeto se nos limitássemos a essa forma de ver as coisas. O que acontece quando o enquadramento rompe consigo mesmo é que uma realidade aceita sem discussão é colocada em cheque, expondo os planos orquestrados da autoridade que procurava controlar o enquadramento.” (Butler, 2019a, p. 28)

⁵⁵Para Butler (2019a, p. 68) “as nossas reações morais – reações que primeiro assumem a forma de comoção – são tacitamente reguladas por certos tipos de enquadramentos interpretativos”

quais corpos assumirão o estatuto de não-enlutáveis e, portanto, matáveis. Nesse sentido, para Butler a possibilidade do reconhecimento da perda, nivelada pelo enlutamento público, caracteriza-se por uma dimensão ético-política de preservação da vida.

Dito de outro modo:

Para Judith Butler, filósofa estadunidense, o luto que é vivido como dor pessoal, solitária, é o reconhecimento de que a vida do vivente não terá o mesmo sentido, que algo profundo foi alterado na existência. Choramos a morte daqueles que são importantes para nós. Fazemos o luto para reconhecer que vida e morte não estão separadas. Este vazio sem nome que se segue à morte de alguém amado é o reconhecimento da minha própria limitação humana (Bento, 2021, p.61-62).

Certamente, a falta de reconhecimento público de que existem violências praticadas contra mulheres, negros e pessoas LGBTQIAPN+ no estado do Paraná indica o resultado de formações histórico-políticas que apenas buscam destituir o valor dessas vidas de qualquer capacidade narrativa, de construção de memórias. O que leva a não existência de qualquer vínculo ético-político que desemboque no compromisso de proteção da vida daqueles que extrapolam os enquadramentos da normatividade do visivelmente humano, pois:

a possibilidade de uma resposta ética ao rosto, portanto, requer a normatividade do campo visual: já existe não só um quadro epistemológico dentro do qual o rosto aparece mas também uma operação de poder, uma vez que somente em virtude de certos tipos de disposições antropológicas e quadros culturais determinado rosto aparecerá ser um rosto humano para qualquer um de nós. (Butler, 2019a, p. 43)

O funcionamento estratégico das invisibilidades pode ser notado a partir das discordâncias relacionadas ao tema da violência, sobretudo quando olhamos para os números oficiais de casos de racismo e LGBTfobia no Paraná. Ao todo, num período que compreende os anos de 2019 a 2022 foram 503 casos de racismo no Paraná⁵⁶. Já os casos de LGBTfobia, ainda no mesmo recorte temporal, alcançaram 400 casos⁵⁷, dentre os registrados oficialmente. Podemos tratar esse acontecimento questionando afinal “[...] sob quais condições alguns indivíduos adquirem um rosto legível e visível, e outros não?” (Butler, 2019b, p. 43-44).

Os dados evidenciam o crescimento dos casos de violência atrelados a esses três acontecimentos durante o período que vai de 2019 a 2023. Ao pensarmos a partir das condições

⁵⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2023/01/24/em-10-meses-parana-registrou-7-vezes-mais-casos-de-injuria-racial-do-que-racismo-crimes-foram-equiparados.ghtml>

⁵⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2021/05/18/entre-2019-e-2020-parana-teve-400-registros-de-crimes-de-odio-a-homossexuais-aponta-dado-da-sesp.ghtml>

históricas que indicam a permanência de práticas violentas contra mulheres, negros e pessoas LGBTQIAPN+ no Paraná, não podemos esquecer, também, que “quando lemos a respeito de vidas perdidas com frequência nos são dados números, mas essas histórias se repetem todos os dias, e a repetição parece interminável, irremediável” (Butler, 2019a, p.29). O que nos leva a seguinte pergunta: dado os altos índices de casos de LGBTfobia e racismo registrados, porque não ocorre a divulgação desses acontecimentos pelas mídias oficiais do Estado? E, além disso, porque inexistem propostas efetivas na elaboração de políticas que busquem preservar essas vidas, seja no nível da memória ou do reconhecimento de ações que compreenderiam o combate do racismo e da LGBTfobia?

A regulação normativa realizada através dos enquadramentos produz efeitos a longo prazo, pois eles “recorrem a esquemas variáveis de inteligibilidade, de modo que podemos ter, e efetivamente temos, por exemplo, histórias de vida e histórias de morte” (Butler, 2019a, p.21). Diante disso aparece a tese de que as “fantasias socialmente impregnadas interferem em nosso raciocínio moral sobre a não violência, de modo que nem sempre somos capazes de identificar as suposições demográficas que fazemos sobre quais vidas são dignas de valor e quais são consideradas, de modo relativo ou absoluto, sem valor” (Butler, 2021a, p.38). Aqui encontramos a distinção demográfica de populações periféricas residentes naquilo que podemos denominar de não-lugares⁵⁸, relegadas ao abandono, fazendo com que a própria vida e a sua preservação acabem suspensas.

Além disso, embora vividas de fato, produzindo relações quotidianas, essas vidas não correspondem ao universo normativo de uma existência propriamente humana. Não obstante, apenas se tornarem visíveis a partir dos enquadramentos da morte. Um caso que tomou repercussão no Estado do Paraná foi o assassinato do jovem Eduardo Felipe, de 16 anos, ocorrido no dia 06 de novembro de 2021, assassinado por policiais.

Posteriormente ao acontecimento, emergiram diversas narrativas, instituídas por enquadramentos, que visaram justificar o assassinato do jovem, sendo uma delas a de “confronto” entre os policiais e o jovem assassinado. Segundo os relatos dos agentes⁵⁹ eles “avistaram um homem com um objeto nas mãos” e que “tentaram fazer a abordagem, mas ele fugiu da equipe correndo pelas ruas da região”. Todavia, são esses discursos registrados em boletim de ocorrência, como um instrumento regularmente empregado de forma arbitrária, que

⁵⁸ Expressão usada pelo etnólogo francês Marc Augé.

⁵⁹ Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2021/11/08/jovem-e-morto-com-mais-de-15-tiros-durante-operacao-policialem-curitiba-pr>

demonstram os artifícios do enquadramento, muitas vezes usados pelos agentes de segurança pública, que visam anular a memória da vítima.

É notório que as ações policiais em regiões periféricas, tal como as realizadas em comunidades, são pautadas pelo uso da violência e que, definitivamente, se reveste de uma materialidade discursivo-visual, de teor racista, de que todo morador desses espaços deve ser concebido, tratado enquanto criminoso. Assim, a materialidade que limita os aspectos oficiais do visível é construída a partir dos sentidos dos enquadramentos, os quais estabelecerão de modo universal a verdade dessas narrativas.

Curiosamente, Butler sustenta que:

[...] se a violência justa ou justificada é praticada pelos Estados, e se a violência injustificada é praticada por atores não estatais ou por atores que se opõem aos Estados existentes, encontramos então uma maneira de explicar por que reagimos com horror a determinadas formas de violência e com uma espécie de aceitação, possivelmente até mesmo com justiça e triunfalismo, a outras. (Butler, 2019a, p. 80)

Em outro contexto, o da homofobia, um caso que ficou marcado pela imprensa paranaense foi o do assassinato do ativista LGBTQIAPN+ Lindolfo Romanski, assassinado a tiros, e tendo o corpo carbonizado, no dia 1 de maio de 2021⁶⁰. A maneira cruel desse acontecimento indica que as condições de exposição corpórea se perpetuam a ideia de que não basta matar determinados corpos, e aqui precisamente o de pessoas vinculadas ao ativismo, mas é preciso, também, apagar qualquer resquício elementar da sua existência física nesse mundo. Esse sentimento de ódio e abjeção é provocado pela “cisão irracional em nossa capacidade de resposta que torna impossível reagir com o mesmo horror diante da violência cometida contra todos os tipos de população” (Butler, 2019a, p. 80).

A exposição máxima a violência no Estado do Paraná tem sido uma constante na vida de mulheres - que se expressa em vários casos de feminicídio. A assinatura do falocentrismo conduz ao aumento exponencial das práticas de feminicídio. Dentre os casos resultantes do sentimento de posse sobre o corpo da mulher, podemos mencionar o de Suellen Helena Rodrigues, de 29 anos, assassinada em Curitiba pelo ex-marido no dia 31 de outubro de 2022⁶¹. A jovem foi morta a tiros pelo assassino no momento em que deixava os filhos na portaria da Escola. Apesar de ter registrado Boletim de Ocorrência, novamente um instrumento que opera

⁶⁰ Disponível em: <https://mst.org.br/2022/05/02/apos-um-ano-acusados-de-matarem-lindolfo-kosmaski-ainda-nao-foram-julgados/>

⁶¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2022/11/15/advogado-que-matou-ex-na-frente-dos-filhos-em-curitiba-e-indiciado-por-feminicidio.ghml>

a partir dos enquadramentos que delimitam os interesses de quando e como se deve agir, Suellen não teve qualquer apoio para que a sua vida fosse protegida, preservada. Nesse sentido vale ressaltar a fala da filósofa Judith Butler sobre o contexto do feminicídio.

Esses acontecimentos nos mostram que o enquadramento, tanto visual como discursivo, opera na tentativa de tornar a vida dos que são considerados indesejáveis matáveis, revelando exatamente que “o que sentimos é parcialmente condicionado pela maneira como interpretamos o mundo que nos cerca” (Butler, 2019a, p.68). Dessa forma, acabamos justificando toda forma de violência exercida sobre esses corpos, bem como instrumentalizando mecanismo de apagamento de suas memórias. E isso ocorre, principalmente, em situações “quando essas vidas são perdidas não são objetos de lamentação, uma vez que na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’” (Butler, 2019a, p. 53). Sendo assim, quando uma mulher, uma pessoa negra, ou alguém pertencente a comunidade LGBTQIAPN+ é vítima da violência no estado do Paraná, diante desses fatos são construídas narrativas, justificativas que almejam legitimar tais práticas através dos quadros morais previamente estabelecidos.

2.2. OS LIMITES DO RECONHECIMENTO: DAS POLÍTICAS DE MORTE À EXCEÇÃO NO LUTO PÚBLICO

Como dissemos, o tema do reconhecimento está presente na filosofia de Judith Butler. A autora indica os aspectos gerais que viabilizam o aparecimento de um sujeito na esfera pública. A questão é que, em decorrência das disputas históricas atreladas a normatividade, nem todas as formas de vida conseguem alcançar o reconhecimento. Nesse sentido, pretendemos seguir essa reflexão trazida pela autora para pensarmos como que a vida/morte de corpos negros e corpos LGBTQIAPN+ não seguem um caminho de reconhecimento pelas práticas governamentais no Estado do Paraná. Como extensão, queremos sustentar que existe um mecanismo pautado pela exceção, cujo sentido é o de inviabilizar o reconhecimento no espaço público dessas perdas que ocorrem devido à ausência de proteção e cuidado. O cuidado, no nível da ética, corresponde a um recurso de proteção da vida.

Para Bruguère:

[...]~cuidar supõe uma atenção a todas as vidas e a todos os seres que povoam o mundo. Essa definição bastante ampla – que reagrupa um certo número de atitudes, a capacidade de assumir responsabilidades, o trabalho do cuidado e a satisfação das

necessidades – faz do cuidado uma atividade central e essencial da vida humana⁶². (Brugère, 2011, p.63).

Ao discorrermos sobre o tema do biopoder no tópico anterior, a nossa intenção foi a de mostrar, especificamente, as consequências desse instrumento de poder na produção interseccional do Racismo-LGBTfobia no Paraná. Para além do exercício direto do biopoder no campo da visibilidade e, portanto, das externalidades das violências, existem outras materialidades produzidas por este poder que não aparecem de maneira explícita, mas que se localizam em modalidades de controle do visível, ou melhor, da própria maneira como nos vemos, somos vistos, e, portanto, temos nossas memórias preservadas pela sociedade.

Sendo assim, sustentamos que os enquadramentos são disposições das narrativas visuais do biopoder, cujos sentidos são construídos segundo os limites do que será recepcionado pela esfera pública como vivo ou morto. Mais do que isso, essa modalidade de poder se reveste de estratégias específicas, pautadas por modos de destruição de vidas de apenas alguns grupos, o que nos serve de advertência sobre “o fato de que alguns de nossos princípios morais podem muito bem já estar sob o domínio de outros quadros referenciais e interesses políticos” (Butler, 2021a, p. 56). A indiferença emerge no interior desses quadros que apenas sustentam a proteção e a preservação de vidas específicas. Sendo a indiferença, portanto, uma consequência direta de sociedades calcadas numa governamentalidade que objetiva vigiar corpos enquadrados como “perigosos” para, em seguida, apagá-los da existência. Dessa relação aparece o paradigma da indiferença como produtor de vidas matáveis.

A produção de vidas matáveis faz parte de práticas governamentais, e portando de agentes governamentais, que estabelecem o distanciamento imagético entre vidas que importam e vidas que não importam. Dentro dessa realidade perversa “o sistemático genocídio da população negra vem representando essa política de morte que é, acima de tudo, um ataque à democracia no Brasil, ao Estado democrático de direito, e é engendrado no interior das instituições que constituem a sociedade brasileira” (Bento, 2022, p. 54). Os agentes governamentais se apropriam da construção discursivo-imagética da periculosidade, ou do indivíduo perigoso, fundamentado pelo ideal fantasioso de moralidade. Nesse sentido entendemos que o exercício da exceção, formulado pelo não reconhecimento de que todas as

⁶² « Prendre soin » suppose une attention à toutes les vies et à tous les êtres qui peuplent le monde. Cette définition très large du care — qui regroupe un certain nombre d’attitudes, la capacité à prendre des responsabilités, le travail du care et la satisfaction des besoins — en fait une activité centrale et essentielle de la vie humaine”

vidas deveriam ter uma dimensão pública de enlutamento, está fundamentado pelo paradigma da indiferença, de uma lógica governamental que se articula através das políticas de morte.

Ainda para Cida Bento:

[...] é nesse processo que governos determinam quem pode viver e quem deve morrer, agindo de acordo com o que Mbembe chama de necropolítica. Com base no racismo, grupos são escolhidos para morrer a partir de um discurso do Estado que os define como ameaça, justificando seu extermínio para segurar a ordem e a segurança (Bento, 2022, p. 53).

A concepção teórica de Achille Mbembe acerca das políticas de morte, as quais o autor atribui o nome de necropolítica, podem ser lidas no campo das práticas de exceção e genocídio da população negra no Brasil. Antes de adentrarmos nessa esfera, precisamos tocar em alguns aspectos teóricos trazidos pelo filósofo camaronês. Os conceitos de necropolítica e necropoder são pensados por Mbembe visando:

[...] dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com objetivo de provocar destruição máxima de pessoas criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem estatuto de “mortos-vivos” (Mbembe, 2018, p.71).

A necropolítica está associada diretamente às políticas de morte. No Brasil, a interseccionalidade das violências, pautadas pelo racismo e sexismo, tem levado ao genocídio de populações específicas, como a população negra e LGBTQIAPN+. O uso da palavra genocídio aqui não é, em hipótese alguma, um exagero. Sigamos por este caminho, pensando as relações interseccionais das práticas genocidas no Brasil, atravessadas pelo racismo estrutural. Em primeiro lugar, situando a discussão a luz da ideia de genocídio para, posteriormente, penetrarmos em suas relações com o racismo estrutural. No livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Abdias do Nascimento (1914-2011) aborda a forma com que as práticas racistas são usadas como recursos de desumanização dos corpos racializados, tornando-os mortos perante qualquer expressão político-social.

O autor menciona que os racializados estariam circunscritos pela morte, em todos seus sentidos possíveis, pois “quando os africanos e seus descendentes ainda permaneciam escravizados no Brasil, e legalmente não reconhecidos como seres humanos, não podiam usar a lei para se defender” e, ainda segundo o autor, os escravizados eram “perfeitos condenados à morte civil” (Nascimento, 1978, p.137).

O racismo como marcador social da morte é uma evidência incontestável no território brasileiro. Sua dinâmica de exceção perfaz interseccionalidades que dinamizam as práticas de violências sobre corpos racializados. Estar em constante suspensão de direitos, sob a égide da condição de não-enlutáveis, como mecanismo politicamente induzido, tem sido lugar comum quando se trata da vida da população negra e LGBTQIAPN+. Nesse sentido, podemos e devemos questionar como a morte e o não-enlutamento dessas vidas são instrumentalizados, no interior das práticas político-sociais, para retirar seus direitos?.

A exposição dessas vidas à precariedade e à morte seria um modo de colonização do ser. Nessa mesma linha de reflexão teórica encontramos o trabalho de Sueli Carneiro. A filósofa brasileira estabelece uma crítica a dimensão ontologia do ser, sustentando “que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade” (Carneiro, 2023, p.19).

Com efeito, após essa explanação teórica sobre as políticas de morte, podemos adentrar na sua instrumentalização pelo racismo estrutural. Pensamos aqui o conceito de *Racismo Estrutural* a partir do trabalho do jurista brasileiro Silvia Almeida. O autor, em seu livro homônimo, tem buscado compreender as dinâmicas do racismo nas mais diversas instâncias, que passas pelas instituições sociais, econômicas e políticas.

Para ele:

o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade (...) o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. (Almeida, 2019, p. 20)

As consequências do racismo estrutural estão, também, no Contrato Racial⁶³ e no Contrato Sexual. Esses instrumentos de poder ignoram a existência das vidas racializadas e sexualizadas a priori. Por isso ressaltamos aqui haver uma relação interseccional na dinâmica de violências exercidas contra negros e LGBT'S. Além disso, o tratamento desigual é derivado das decisões de agentes governamentais, que podemos denominar de governamentalidade do enlutamento, que instauram políticas de morte. Governar o luto é decidir quais mortes serão lamentadas e, assim inviabilizar o clamor por justiça de que atos de violência contra esses

⁶³Para Charles Mills O contrato racial “ como teoria, coloca a raça em seu lugar – no centro do palco – e demonstra como o regime político era de fato racial, um Estado de supremacia branca, para o qual a prerrogativa racial branca diferencial e a subordinação racial não branca eram definidoras, moldando inevitavelmente, assim, a psicologia moral e a teorização moral brancas” (Mills, 2023, p.97)

corpos jamais tornem a se repetir. A relação entre políticas de morte e exceção da vida que será enlutável indica os limites do reconhecimento. Existem vidas que serão apenas corporificadas pela abjeção indesejável, sendo vistas como inimigos que “devem morrer” a todo custo.

Ao refletir sobre a questão do governo e da sua instrumentalização do Luto, o filósofo italiano Giorgio Agamben (1942), no livro *Estado de Exceção*, menciona que:

Os romanistas e os historiadores do direito não conseguiram ainda encontrar uma explicação satisfatória para a singular evolução semântica que leva o termo *iustitium*— designação técnica para o estado de exceção — a adquirir o significado de luto público pela morte do soberano ou de um seu parente próximo. (Agamben, 2004, p.101)

A relação entre luto público e exceção torna-se, portanto, um instrumento de distinção da vida na esfera política. Na leitura de Agamben, os pesquisadores modernos ainda não se atentaram ao fato da origem do termo *iustitium* estar vinculado ao estado de exceção, já que apenas “tenham concentrado unicamente no *iustitium* como luto público” (Agamben, 2004, p.101). Isso nos leva a pergunta de “como um termo do direito público, que designava a suspensão do direito numa situação da maior necessidade política, pôde assumir o significado mais anódino de cerimônia fúnebre por ocasião de um luto de família?” (Agamben, 2004, p.101).

No âmbito construído da vida política nem todos os corpos se tornam enlutáveis. A regulação de quem será passível de luto demonstra os processos de regulação histórica da vida, construída por parâmetros que as separam em vidas humanas e não-humanas. O uso do *decreto oficial*, por exemplo, desde os romanos designa o momento em que o luto se dará, dinamizando uma estratégia que suspende a separação entre corpos que importam e corpos que não importam. Por outro lado, havia o *luto dedicado*, cuja função era apenas o exercício da solenidade em memória do imperador ou de seus familiares. Ambas as forma de enlutamento foram usadas de acordo com interesses específicos, pois nem todas as vidas seriam reconhecidas por esses dispositivos de regulação do luto.

Apesar disso, temos em alguns momentos da história, provocados pela indignação geral e atrelados aos espaços de resistência, a ruptura entre o luto decretado e o luto dedicado provocando “a mistura entre a dimensão da perda individual e da perda coletiva” (Rodrigues, 2021, p 78). No contexto da abjeção paranaense, por exemplo, o apagamento do luto das vidas perdidas em decorrência do racismo e da LGBTfobia provém de práticas governamentais das

políticas de morte que incitam a violência contra esses corpos, recusando-os do mérito de serem enlutados.

Nesse sentido

Caberia começar então a pensar sobre a distinção entre vidas que importam e que, quando perdidas, devem transformar a “morte numa catástrofe” (..) e as vidas descartáveis, em nome das quais o luto ficará restrito ao âmbito familiar e individual. É essa a formulação do diagnóstico de Butler quando pergunta “quando a vida é passível de luto?”, apontando que há vidas que, quando perdidas, dão-nos a dimensão da falta, e há vidas que não chegam a alcançar o estatuto de vidas com valor e por isso não alcançam o direito de serem enlutadas como perda coletiva. (Rodrigues, 2021, p. 80)

Essa seria uma crítica à forma de governamentalização do luto inserida no discurso e nas práticas acerca da visualidade. A temática da governamentalidade é pensada por Michel Foucault para descrever como a racionalidade política opera, revelando-nos que “as únicas questões políticas reais são aquelas que nos são vitais, e o que vitaliza essa questão dentro da modernidade [...] é a governamentalidade” (Butler, 2020b, p.76).

Pensando com Butler, podemos aplicar essa leitura no campo das práticas governamentais que visam enquadrar o enlutamento, mas também as práticas que gerem a produção constante de políticas de morte – aquilo que se convencionou chamar de necropolítica. O conceito de necropolítica, como vimos, aparece nos trabalhos do filósofo camaronês Achille Mbembe (1957) no intuito de tratar, no nível genealógico, da emergência das políticas de morte baseadas nas relações entre poder soberano e biopolítica.

Essa relação pauta-se, fundamentalmente, por um modelo de racismo que separa as vidas sustentando que algumas devem morrer para que outras devam prosperar. O resultado é a produção e o gerenciamento da morte de grupos compreendidos como indesejáveis. Todavia, essa gestão extrapola os limites da própria morte, passando a exercer suas redes de poder sobre o modo como recebemos, lamentamos a perda dessas vidas.

Nas palavras de Rodrigues:

A necropolítica de Mbembe se encontra com o modo como Butler compreende o direito ao luto, também como uma divisão entre humanos e não humanos. Por isso, a condição de enlutável não é algo que se dê apenas quando a morte acontece, mas, bem ao contrário, ser enlutável é condição para que uma vida seja cuidada desde o seu nascimento, é condição para que uma vida seja reconhecida como vida (Rodrigues, 2021, p.87).

É nesse ponto de reflexão teórica que Butler inicia o seu diálogo com o conceito de necropolítica⁶⁴. A gestão do luto público por práticas governamentais está vinculada ao próprio *modus operandi* da necropolítica, na exceção politicamente induzida, nas políticas de morte. Isso reverbera, de modo ilustrativo, na maneira com que tem ocorrido a dinamização de violências, associadas a casos de feminicídio, racismo e LGBTfobia no Estado do Paraná. Começaremos a tratar de alguns desses acontecimentos, buscando indicar como que a governamentalidade do luto público tem sido usada, no nível necropolítico, para apagar, mas também gerir, as vidas desses grupos enquadrados como indesejáveis.

2.3. IMAGENS PRECÁRIAS, VULNERABILIDADE NAS IMAGENS: A DIMENSÃO ÉTICA DO OLHAR

Ao tratar da temática das imagens e de como elas narram vulnerabilidades, Judith Butler tem recorrido ao pensamento da ensaísta estadunidense Susan Sontag (1933-2004). Isso fica mais perceptível a partir da publicação de *Quadros de Guerra*, mais especificamente num capítulo intitulado *A ética da fotografia: Pensando com Sontag*. Seguiremos essas leituras em torno das imagens para compreendermos como interpretamos as violências exercidas contra corpos racializados e corpos LGBTQIAPN+, e qual sentimento essas imagens nos provocam.

O tema da precariedade pode ser analisado a partir das violências atreladas a casos de racismo e LGBTfobia no Paraná. As estratégias biopolíticas de valoração dos corpos tem sido usada no Estado paranaense, cuja regra tem sido pautada pela suspensão de Direitos das vidas tornadas precárias. O estado de exceção permanente evoca-nos a olhar o modo com que tem ocorrido a precarização da vida daquelas pessoas consideradas indesejáveis. Ou seja, o campo visual nos coloca a nossa disposição um tipo de enquadramento produzido pelo biopoder – o de vidas reduzidas a condição de precariedade⁶⁵, sujeitas cada vez mais a vulnerabilidade social.

A questão da vulnerabilidade assume grau de importância no século XX, principalmente:

Depois de Levinas, que em memória dos extermínios do último século elevou a vulnerabilidade a categoria filosófica, para fazer um apelo à responsabilidade exigida pela ausência de proteção, o tema foi retomado por Judith Butler logo depois do Onze

⁶⁴Segundo Carla Rodrigues “é quando Butler se encontra com a filosofia de Achille Mbembe e começa a dialogar com o conceito de necropolítica que me parece haver uma articulação potente entre esse conceito e luto, até então associado ao conceito foucaultiano de biopolítica” (Rodrigues, 2021, p.84-85)

⁶⁵ Segundo Judith Butler (2019, p.31) “A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”.

de Setembro, quando se perguntou sobre a vida num mundo permeado por agressividade sem precedentes. (Di Cesare, 2019, p. 185).

A vulnerabilidade, ou a exposição excessiva a ela, torna-se o dilema de nosso tempo. Seriam, portanto, estas imagens da exceção as representações extremas do quão suscetíveis à vulnerabilidade determinados grupos sociais estão em relação a outras parcelas da população mundial. Por outro lado, se as imagens nos “mostram” sobre quais corpos o biopoder esquadrinha violências, são as narrativas –orais ou não – que possibilitam adentrarmos nas histórias dessas vidas consideradas infames.

Nesse sentido, as narrativas complementam o contexto, dando continuidade à história de vidas que cessaram de existir fisicamente. A escrita dos acontecimentos tenebrosos, partindo da narrativa dos que viveram aquele momento, faz com que as memórias dessas vidas sejam preservadas. O testemunho oral incorporado na forma textual cristaliza suas histórias, relatando-as para além do retrato, dos quadros, dando voz aos que presenciaram o sofrimento causado por momentos traumáticos. Quando se trata de acontecimentos traumáticos, precisamos analisá-los num quadro ético, sobretudo relacional.

Com isso, pensamos que:

Para confessar a seriedade da violação, que é eticamente imperativa, não é necessário obrigar o sujeito a provar a veracidade histórica do “evento”. Pois pode ser que o próprio sinal do trauma seja a perda de acesso aos termos que estabelecem veracidade histórica, isto é, no local em que é histórico e o que é verdade se tornam incognoscível ou impensável. (Butler, 2022a, p. 263)

Assim, o complemento do discurso imagético pode ser a narrativa no âmbito da escrita, que permite uma profundidade na descrição de situações traumáticas, com minúcias nos detalhes. Isso pode ser observado, com advertência, nas tentativas de epistemicídio⁶⁶ como prática de apagamento das memórias de populações específicas.

A esse respeito, diz Carneiro que:

[...] o epistemicídio se constituiu num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos de conhecimento. (Carneiro, 2023, p.87)

⁶⁶Conceito pensado por Boaventura de Sousa Santos, em seu livro *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*.

A autora comenta sobre as dificuldades de se narrar acontecimentos, devido ao exercício colonial sobre a verdade. Isso provocaria uma negação das vozes e relatos de vidas infames que, de certo modo, as narrativas visuais não tratam. Nesse sentido devemos pensar as escritas dessas narrativas, que englobam processos de visibilização e invisibilização. É justamente o que trata a filósofa Gayatri Chakravorty Spivak (1942), em seu livro *Pode o Subalterno falar?*(2009).

Nesse texto, a filósofa indiana sustenta que:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária subjetividade. (Spivak,2010, p. 47)

Na medida em que abordamos os acontecimentos de horror narrados por testemunhas, torna-se possível que estes pequenos relatos não sejam esquecidos. O desaparecimento das narrativas, portanto, é provocado pela dimensão biopolítica do reconhecimento da vida. Num quadro específico, existem mecanismos de não reconhecimento dessas narrativas, que levam ao esquecimento e ao apagamento de suas histórias. Desse modo, enfatizamos que “não há um documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie” (Benjamin,2020, p. 74).

Diante dessa afirmação vamos de encontro a filósofa italiana Donatella Di Cesare, ao se perguntar:

Como transmitir a violência? A questão ética e política, torna-se extremamente aguda quando se trata das imagens. Não é por acaso que as lentes das câmeras se apagaram em frente aos corpos desmembrados ou carbonizados das vítimas dos ataques de Onze de Setembro. A mídia ocidental, com algumas diferenças, não exhibe a violência em toda a sua nudez e obscenidade macabra, que poderia provocar uma pornografia do desastre. A violência mediada pelos meios de comunicação se torna um espetáculo estetizado, tornado apropriado e apto para o público, praticamente inócuo. Porém, isso não seria uma forma de censura? Um controle que, levado ao extremo, provoca uma negação da foto? A partir dessas questões surgiu um debate entre aqueles que, como Baudrillard, que apontam para o perigo de que a difusão das imagens possa causar uma sensação de rotina, suplantando a realidade, e aqueles que seguem outra direção, como Susan Sontag, e afirmam a exigência de mostrar as fotografias por seu valor ético, pela capacidade de envolver e sentir simpatia pela dor alheia. (Di Cesare, 2019, p. 171)

Não obstante, se por um lado as imagens estão limitadas quando se trata de narrar uma vida, por outro elas nos mostram a precarização dessas vidas, indicando as constantes

violências, principalmente nos acontecimentos de racismo e LGBTfobia que ganham alguma notoriedade midiática. Por isso, as imagens precárias, ou a vulnerabilidade nas imagens, aparecem em primeiro plano no momento em que a violência brutal é 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). Aqui detectamos outra função das imagens - mostrar a crueldade 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.

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 dos Direitos, e, não obstante, sobre quais vidas são reconhecidas como vidas humanas na esfera pública. Podemos ir além, questionando, junto a Sontag, se as fotografias de horror, que narram acontecimentos Racismo e LGBTfobia, causariam a comoção e, assim, nos evocariam a agir politicamente. A crítica feita por Sontag ao uso político de imagens, bem como a tentativa dos meios de comunicação em reduzir esses acontecimentos a enquadramentos comerciais, é exatamente um modo de se posicionar criticamente as estratégias de valoração desigual das vidas. Este mundo, saturado pela exposição incessante e descontextualizada de imagens de horror, acaba não sendo percebido por indivíduos de determinadas camadas da sociedade. Assim, a questão do engajamento no combate a práticas de feminicídio, racismo e LGBTfobia se torna inaudita nesses espaços porque o sujeito expressa a dor e, ao mesmo tempo, torna-se objeto enquadrado numa imagem-coisa.

Sontag nos mostra que:

Sofrer é uma coisa; outra coisa é viver com imagens fotográficas do sofrimento, o que não reforça necessariamente a consciência e a capacidade de ser compassivo. Também pode corrompê-las. Depois de ver tais imagens, a pessoa tem aberto a sua frente o caminho para ver mais — e cada vez mais. As imagens paralisam. As imagens anestesiaram. Um evento conhecido por meio de fotos certamente se torna mais real do que seria se a pessoa jamais tivesse visto as fotos. (Sontag, 2004, p.30-31)

Desse modo, para Sontag, a exposição meramente comercial de imagens de sofrimento e dor não nos possibilitaria a compreensão política daquele acontecimento, isto é, as graves violações aos Direitos de mulheres, negros e pessoas LGBTQIAPN+. Devemos entender que “tirar uma foto é participar da mortalidade, da vulnerabilidade e da mutabilidade da outra pessoa” (Sontag, 2004, p.26). Não basta apenas olharmos as imagens como meros consumidores de notícias.

Em seu argumento, Sontag admite que há um tipo de desvio causado pela interpretação reducionista em linguagem imagética, atribuindo a importância de não se generalizar a função das redes de comunicação no que se refere a divulgação dessas imagens. Apesar das demandas de grupos editoriais de se estampar em capas de jornais, revistas, ou, até mesmo de se televisionar aquela situação, este não se trataria do único motivo para a divulgação das imagens que representam o sofrimento humano.

Susan Sontag nos revela que a mobilização dessas imagens ocorre por que:

O fato de não estarmos completamente transformados, de podermos dar as costas, virar a página, mudar de canal, não impugna o valor ético de uma agressão por meio de imagens. Não é um defeito o fato de não ficarmos atormentados, de não sofrermos *o bastante* quando vemos essas imagens. Tampouco tem a foto a obrigação de remediar nossa ignorância acerca da história e das causas do sofrimento que ela seleciona e enquadra. 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. 150-151)⁶⁷

Compreender o mundo, portanto, é assumir a responsabilidade com todos, reconhecendo-os em sua vulnerabilidade, na necessidade de que os Direitos de mulheres, negros e da população LGBTQIAPN+ sejam preservados. Quando a linguagem imagética se tornou um emblema do capital, é que observamos nesses fatores o surgimento da indiferença e, sobretudo, o desinteresse ético-estético sobre a imagem observada. O real problema: Porque ainda existe parcela da população mundial em situação de vulnerabilidade e precariedade,

⁶⁷“That we are not totally transformed, that we can turn away, turn the page, switch the channel, does not impugn the ethical value of an assault by images. It is not a defect that we are not seared, that we do not suffer enough, when we see these images. Neither is the photograph supposed to repair our ignorance about the history and causes of the suffering it picks out and frames. Such images cannot be more than an invitation to pay attention, to reflect, to learn, to examine the rationalizations for mass suffering offered by established powers. Who caused what the picture shows? Who is responsible? Is it excusable? Was it inevitable? Is there some state of affairs which we have accepted up to now that ought to be challenged? All this, with the understanding that moral indignation, like compassion, cannot dictate a course of action.”

sofrendo graves violações de Direitos Humanos? Acaba ignorado pela tentativa de interpretação reducionista da realidade. Com isso emerge outro problema, através de questões como “O que constitui os limites do pensável, do narrável, do inteligível? O que constitui o *limite do que pode ser pensado como verdadeiro?*” (Butler, 2022a, p. 263, grifo da autora)

Ler a história de sofrimento e dor através das narrativas visuais, sem considerar os aspectos políticos e econômicos que anulam as narrativas daquelas vidas ali enquadradas, para Susan Sontag, seria algo insuficiente. Nesse sentido que se constitui a crítica de Sontag ao abuso das interpretações que afastam os seres humanos da percepção da realidade, dos fatos e dos acontecimentos violentos. A ensaísta promoveu mudanças radicais em sua forma de pensar filosoficamente o mundo, porém “foi sempre uma crítica da tendência de se considerar tudo, e não apenas o câncer e a aids, como resultado de alguma interpretação, e não como fatos ou acontecimentos que realmente ocorreram” (Jardim, 2019, p.60).

No contexto da produção da abjeção paranaense, consideramos que existem estratégias que diluem qualquer compromisso ético-político na dimensão do olhar. O que impossibilitaria a proteção e a preservação de vidas da população negra e LGBTQIAPN+. Tratamos até o momento da tese de que o biopoder esquadrinha as condições de possibilidade para que as vidas sejam vistas como passíveis de luto. Não obstante, precisamos definir melhor o que queremos dizer com a palavra contexto ao nos referirmos as narrativas visuais e, portanto, como usaremos esse termo ao longo do texto.

Vejamos:

A questão do contexto é complexa e merece uma série de apontamentos, pelo menos no que pretendo abordar com este termo. Mas antes de aprofundar o tema da produção do contexto e para compreender melhor sua operação e função, vale a pena lembrar primeiro que, a partir da teoria da imagem, o sentido de uma declaração visual, na verdade, tem pouco valor em termos constativos. A causalidade, o sentido da sequência temporal, a dimensão ilocucionária da ação, são todas inferências que só podem ser realizadas a partir de uma leitura que pressupõe uma série de competências culturais que têm menos a ver com a "objetividade" da imagem e mais com a atualização de um imaginário⁶⁸. (Sabsey, 2011, p.. 128)

⁶⁸ “a cuestión del contexto es compleja y amerita una serie de señalamientos, al menos con respecto a lo que pretendo referirme con este término. Pero antes de profundizar en el tema de la producción del contexto, y para comprender mejor su operatoria y su función, vale la pena recordar primero que desde la teoría de la imagen, el sentido de un enunciado visual, de hecho, tiene bastante poco valor a nivel constativo. La causalidad, el sentido de la secuencia temporal, la dimensión ilocucionaria de la acción, son todas inferencias que solo pueden realizarse a partir de una lectura que supone una cantidad de competencias culturales que tienen que ver menos con la “objetividad” de la imagen que con la actualización de un imaginario”

Como extensão dessa dinâmica de poder, o estatuto de visível demanda certa relação com aquilo que olhamos levando-nos a ideia de que “o poder de olhar e de ser visto é distribuído de forma assimétrica” (Beilgueman, 2021, p. 59). Isso já indica que sempre há uma reformulação prévia dos contextos visuais. Com efeito, uma forma de resistirmos a essa produção desigual do visível estaria nas circularidades dos corpos em todas as esferas, ressignificando o que se tornará apreensível como humano pela esfera do olhar.

2.4. A INTERSECCIONALIDADE DO SOFRIMENTO: DECOLONIZANDO O OLHAR NA COMPREENSÃO VISUAL DO RACISMO-LGBTFOBIA

Observar a realidade de dor e sofrimento através de dispositivos visuais ⁶⁹ potencializa diversas maneiras de apreensão de violências. Quando se trata de avaliarmos visualmente o acontecimento que nos chega, estando diante das imagens, ficamos presos aos comentários e usos do recorte imagético. Por isso, ao situarmos o debate acerca dos mecanismos visuais de construção da realidade, seria relevante apreendermos os significados das violências que perpassam camadas interseccionais da produção de sofrimentos.

O sofrimento tem em si lugares bem definidos de aplicação sócio histórica. Nem todos os corpos são marcados pelo sofrimento, sobretudo os oriundos da violência quotidiana. Apenas aqueles corpos que detêm um certo “peso” social são capturados pelo sofrimento. Nesse sentido, haveria um repertório interseccional que delimitaria os elementos históricos de modulação e visualização “da dor dos outros”. A nossa sensibilização com fatos de violências decorrentes do Racismo e LGBTfobia deriva da maneira como vemos esses acontecimentos apresentados nas manchetes jornalísticas.

Por isso, acreditamos ser necessária numa perspectiva filosófico-histórica que busque decolonizar nosso modo de ver a realidade, limpando nossas retinas, para que possamos alcançar outras visualidades. Ao tomarmos uma posição política sobre tais acontecimentos somos levados por “visões” e compreensões que antecipam uma espécie de sentimento em torno do visualizado. O biopoder opera, também, na colonização do olhar, como se nossos olhos fossem marcados por uma névoa que apenas nos permitiria olhar de maneira opaca.

⁶⁹ Vamos de encontro ao pensamento de Foucault.

Desse modo:

O visível só revela a sua significação para um observador corporalmente situado no mundo, coexistindo com as coisas. A significação do visível só se revelará para um olho que olhe de um certo ponto de vista, de uma certa distância, em certo sentido, isto é, se esse olhar for conivente com o mundo. (Frayze-Pereira, 2005, p.124)

A representação do sofrimento na esfera pública ocorre de forma seletiva. Olhamos a experiência de dor e sofrimento através de fragmentos, que já antecipam aspectos decisivos para uma tomada de opinião. Assim, a nossa comoção também se torna colonizada, fundada por uma lente trincada de falsos sentimentos. Numa sociedade disciplinar falocêntrica, que abarca estratégias de proliferação do ódio, parece impossível emergirem sensibilidades, comoções quando nos encontramos “diante da dor dos outros”. Não obstante, praticar feminicídio, racismo e LGBTfobia seria apenas mais uma prática corriqueira, comum dessa sociedade. Por isso, devemos questionar “o que acontece quando choramos diante dos outros, quando nos deixamos tomar por uma emoção que nos expõe diretamente aos outros?” (Didi-Huberman, 2016, p.18). A ideia turva de que “homem não chora”, traz em si vários elementos de uma sociedade disciplinar falocêntrica, a qual atua como modelador interseccional na reprodução de sofrimentos historicamente induzidos.

Nesse campo de compreensão teórica sobre a crítica das violências politicamente produzidas temos os trabalhos de Veena Das (1945). A partir dos estudos da antropóloga passamos a conceber uma visão interseccional do sofrimento, cujas formas de violências e suas experiências são expressas em narrativas específicas contra hegemônicas.

A partir dessa visão podemos considerar as narrativas do luto na linguagem cotidiana:

A ausência de qualquer linguagem estável da dor talvez seja sintomática do fato de que não posso separar a minha dor da minha expressão – outra maneira de dizer isso é que minha expressão da dor compele o outro de maneiras muito particulares -, você não está livre para acreditar ou não acreditar em mim – nosso futuro está em jogo. Quero readentrar essa cena de devastação para perguntar como se pode habitar um mundo assim, que se fez estranho por uma desoladora experiência de violência e perda⁷⁰. (Das, 2007, p.39)

⁷⁰“The absence of any standing languages of pain is perhaps symptomatic of the fact that I cannot separate my pain from my expression for it—another way of saying this is that my expression of pain compels you in unique ways—you are not free to believe or disbelieve me—our future is at stake. I want to reenter this scene of devastation to ask how one might inhabit such a world, one which has been made strange through the desolating experience of violence and loss.”

Essa concepção contribui para novos modos de narrarmos as perdas, as vidas que foram vitimadas pelas violências. Não obstante, sabermos que uma vida, quando perdida, poderá ser lamentada, chorada publicamente, transmitiria uma sensação de alívio, de que os laços sociais continuariam fortalecidos pelo sentimento de proteção, de defesa, de garantia que não seremos violados em nossas existências. O problema está na seletividade, produto de sistemas históricos de colonização, que assume apenas a importância de determinadas vidas. Somos colonizados em todas as formas, nem mesmo nosso olhar ficou fora disso. Se existe a banalidade do mal, temos por extensão a banalidade do olhar. Ao “decolonizarmos” o olhar andaríamos no sentido de uma ruptura, na senda do entendimento de que “a emoção é um movimento, ela é, portanto, uma ação” (Didi-Huberman, 2016, p. 26).

Com efeito, através da mobilização de sentimentos, principalmente atrelados ao afeto e ao luto, passamos a construir uma sociedade que entenderia as dinâmicas da despossessão, da perda. Esse seria um passo importante para a abertura da comoção, de seu deslocamento ou distribuição a todos os espaços e comunidades. Algo que faria sentido, permitindo-nos compreender que a comoção “é um movimento afetivo que nos "possui" mas que nós não "possuímos" por inteiro, uma vez que ele é em grande parte desconhecido para nós” (Didi-Huberman, 2016, p.28). Se entendermos que existem pessoas para além de mim, pensando na terceira pessoa ele (s)-ela (s), que estão suscetíveis a violências, que sofrem, faria de nossa sociedade, talvez, um pouco mais justa. Junto a terceira pessoa, existe inevitavelmente o “ nós” dessa relação, que demanda uma noção de sociedade “justa no sentido de justiça: ela indica, parece-me, o bom uso que podemos fazer em sociedade — o uso ético, digamos — de nossas emoções” (Didi-Huberman, 2016, p.29-30). A sensibilização pública, num nível de revolta pela banalização de feminicídio, racismo e LGBTfobia, conduziria ao clamor por justiça social.

Na relação entre olhar e sentir temos que:

A emoção não diz "eu": primeiro porque, em mim, o inconsciente é bem maior, bem mais profundo e mais transversal do que o meu pobre e pequeno "eu". Depois porque, ao meu redor, a sociedade, a comunidade dos homens, também é muito maior, mais profunda e mais transversal do que cada pequeno "eu" individual. Eu disse anteriormente que quem se emociona também se expõe. Expõe-se, portanto, aos outros, e todos os outros recolhem, por assim dizer —bem ou mal, conforme o caso —a emoção de cada um. (Didi-Huberman, 2016, p. 30)

Deveras, ao nos emocionarmos com histórias de vidas que se perderam, ou que se encontram num constante ciclo de violências, resistiremos às formas de colonização do olhar. Quanto mais colonizados nossos olhares, menor seria a capacidade para sentirmos e, portanto,

agirmos diante de práticas de racismo e LGBTfobia. Isso se expressa de modo efetivo na ideia de que “ a ação humana depende de todos os tipos de apoio – ela é sempre uma ação apoiada” (Butler, 2018a, p.81). A partir desse quadro geral acreditamos que “é por meio das emoções que podemos, eventualmente, transformar nosso mundo, desde que, é claro, elas mesmas se transformem em pensamentos e ações” (Didi-Huberman, 2016, p. 38). Lidarmos com a dor dos outros, sairmos da mera passividade de observadores a distância, possibilitar-nos-ia cindir o arco de violências impunes.

A questão passa de um lugar de convivência a uma forma para ação social, compreendida no nível da performatividade política. Indicando que “ a performatividade política também é um modo de enunciar e decretar valor em meio a um esquema biopolítico que ameaça essas populações de valor” (Butler, 2018a, p. 228). Para tanto, devemos pensar em quais circunstâncias nossos sentimentos são mobilizados pelo processo de transformação social. O historiador francês Didi-Huberman traz algumas reflexões interessantes sobre esse tema em seu livro *Povo em Lágrimas, Povo em Armas* (2021). Ao longo desse texto Huberman se preocupa em pensar uma ontologia da emoção, questionando-se qual seria o papel das lágrimas na transformação social.

Ao comentar sobre o filme de Eisenstein, *O encouraçado Potenkim*, Didi-Huberman nos lembra da força das imagens no que diz respeito ao tema da comoção, sobretudo quando se trata de determinado acontecimento histórico. No caso específico do filme de Eisenstein, temos a representação clássica das divergências entre governo e sociedade. Nesse sentido, a reflexão paira nos desdobramentos das injustiças induzidas politicamente, ao clamor do povo por justiça, e que dimensiona a importância das relações sociais no espaço público sobre:

[...] a própria organização desse clamor, dessa exigência do povo. A morte de um homem ‘exige justiça’; mas o clamor, a justiça exigida – antes de qualquer possibilidade aberta para que a justiça passe, para que a ‘justiça seja feita’ – só podem começar aqui pelo impoder do choro. Antes dos povos em armas, há, portanto, fatalmente, os povos em lágrimas (Didi-Huberman, 2021, p. 97)

Mais do que isso, o autor dimensiona a importância das imagens de sofrimento na ação efetiva de mudança. É nesse lugar de apreensão da injustiça que a dor se converte em ação, permitindo a subversão dos termos que nos marcam e que “o sujeito subjugado se torne o agente da mudança política” (Gambetti, 2019, p.147). O lamento em forma de luto se torna uma ferramenta de emancipação do visível, de subversão das normas que estabelecem formas de

sofrimentos. A “partilha da sensível⁷¹” tomará proporções ético-políticas quando o enlutamento, como operador da comoção pública, dissipar-se totalmente em nossas sociedades.

2.5. MANEIRAS DE VER, MODOS DE ESQUECER: RESISTÊNCIAS AOS DISPOSITIVOS DA MEMÓRIA NO APAGAMENTO DOS CASOS DE RACISMO E LGBTFOBIA.

Existem formas de visualizarmos a realidade, mas também maneiras de esquecê-las. Um bom ponto de partida para essa reflexão encontra-se no livro *Testemunha Ocular: O uso de Imagens como Evidência Histórica* (2001), escrito pelo historiador inglês Peter Burke. Neste trabalho teórico, Burke discute a possibilidade de pensarmos as imagens como fontes primárias para a construção de textos de caráter histórico. O autor não se restringe a pensar apenas um tipo de imagens, pelo contrário, ele se debruça em torno das mais diversas formas de representações/linguagens imagéticas. Ou seja, uma análise no campo das narrativas visuais.

Não obstante, o historiador inglês busca tratar essas imagens como “narrativas visuais”, isso aparece justamente num capítulo do livro de título homônimo, no qual o autor sustenta que as visualidades falam “sobre a organização e o cenário de acontecimentos grandes e pequenos: batalhas; cercos; rendições; tratados de paz; greves; revoluções; concílios da igreja; *assassinatos*; coroações; entradas de governantes ou embaixadores em cidades; *execuções e outras punições públicas*, e assim por diante” (Burke, 2017, p.209). Destacamos aqui a fala de Burke quando diz que através das imagens seria possível narrar temas como *assassinatos*, *execuções e outras punições públicas*

A memória pode ser usada na construção de visualidades. Ocorre que, por outro lado, numa sociedade forjada por estratégias de apagamentos, sobretudo de minorias, a memória se torna um instrumento de regulação dos corpos, do modo como estes serão lembrados. Por assim dizer, toda memória oferece o seu dispositivo de apagamento, especialmente porque “ a memória vive essa tensão entre ausência e presença, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente” (Gagnebin, 2009, p.44). Com efeito, a memória produzida por

⁷¹ Expressão usada pelo filósofo francês Jacques Rancière (1940).

visualidades se torna frágil, compatível com modalidades de esquecimento, mas, também, ditadora de regras que viabilizam lembranças acerca dos corpos.

Podemos admitir que as imagens carregam rastros que dizem respeito à pretensão de verdade de um passado nem tão distante assim. A imagem assume o estatuto de dispositivo quando usada para produção de sentidos que, muitas vezes, não correspondem ao acontecimento ali registrado. O que exige de nós formas de resistência a esse dispositivo, num sentido fático de que “é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar, em suma, contra a mentira, mas sem cair numa definição dogmática de verdade” (Gagnebin, 2009, p.44). A maneira com que os acontecimentos de Racismo e LGBTfobia repercutem na mídia, ainda mais através de narrativas visuais, coloca o observador diante de uma memória. Para alguns teóricos, lembrar as violências por meio de imagens seria um risco, apesar disso:

A memória pensada em sua chave política, jurídica e moral não pode ocultar o fato de que ela também é uma memória antropológica. Nunca é demais insistir na tese de que a luta por justiça se dá em diferentes níveis, todos distintos e ao mesmo tempo determinantes entre si: o da memória e da história da sociedade, o da memória de grupos sociais e a da memória dos familiares. (Seligmann-Silva, 2022, p. 214-2015)

A justiça social, em seu nível de transição, correlaciona-se frontalmente com as formas de resistências⁷². A maneira hegemônica com que a memória é construída pode exercer violências, mas o esquecimento de práticas de violências destitui as vidas de importância. Assim, a realidade começa a ser modelada dentro de um monumento que vincula instituições e práticas. Diante de constantes injustiças provocadas por exorbitantes casos de racismo e LGBTfobia em nosso país “ a luta de Antígona é tanto familiar como cívica” (Seligmann-Silva, 2022, p.85). Em seu livro *A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte* (2022), Butler aborda o tema da justiça associada, também, a questão da memória. A figura de Antígona personifica as lutas e demandas por justiça, pela preservação da memória dos mortos.

Nesse sentido, a filósofa estadunidense considera que existem dinâmicas biopolíticas de apagamento das memórias, regida por dispositivos visuais, e de não reconhecimento das vidas perdidas como possíveis de serem lembradas. Os dispositivos da memória enquadram o que deve se esquecido, arremessado nos escombros do passado. O luto público, a redistribuição do luto se torna, no pensamento de Judith Butler, um meio de resistência a forma desigual com que valoramos a produção de memórias sobre algumas vidas e negamos outras. Significa dizer que toda vida importa, que nenhuma vida tem mais valor do que outra.

⁷² Pensamos aqui com Butler, que considera ser a resistência “ uma forma de contraviolência” (Butler, 2021a, p.23)

Em seu livro *O Luto entre Clínica e Política: Judith Butler para além do gênero* (2021), a professora Carla Rodrigues dimensiona a filosofia de Butler buscando “entender o direito ao luto público como a suspensão da distinção entre humanos e não humanos” (Rodrigues, 2021a, p.87). Assim, as imagens podem ser consideradas fontes de memórias linguístico-histórica, a partir da sua distribuição e circulação no campo do luto público como resistência as formas de apagamento social. São elas, as imagens, em seus diversos níveis, marcos da representação ético-política que “apresentam a história dos oprimidos em sua descontinuidade” (Seligmann-Silva, 2022, p.96). O que nos leva ao entendimento de que o luto, sua recepção no campo das narrativas visuais, produz modos de reinserção da memória na preservação do Outro como sujeito histórico.

2.6. DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO AO DILEMA DO LUTO PÚBLICO: É POSSÍVEL RESISTIR AS NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER?

O conceito de “Sociedade do Espetáculo” vem dos trabalhos do pensador francês Guy Debord (1931-1994). Inicialmente, a leitura sobre este conceito esteve atrelada ao uso de imagens como forma de esvaziamento das capacidades racionais de reflexão sobre o mundo, mas Debord advertiu que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (Debord, 1997, p.14). A pesquisadora Gisele Bieguelman, no livro *Políticas da imagem: vigilância e resistências na dadosfera*, considera que estamos, hodiernamente, próximos e distantes da sentença de Debord:

Próximos porque tudo depende de processos de sociabilidade e auto exposição via imagens (ou seja, da relação mediatizada). Distantes porque a relação mediatizada já não mais se efetiva pela alienação do sujeito, em favor de uma exterioridade que o representa, conforme Debord pressupunha. Ao contrário, ela é mobilizada pela ação do próprio sujeito na sua performatividade nas redes. (Bieguelman, 2021, p.19)

Para os teóricos da chamada *Sociedade do Espetáculo*, a transfiguração do horror em imagens e a sua reprodução incessante pelos meios de comunicação, que apenas ambicionam o consumo desenfreado, não conseguiram mais despertar a vontade humana, a sua sensibilidade, especialmente de certos grupos que naturalizaram a linguagem do horror como mero entretenimento, perdendo a capacidade ética e supervalorizando a estetização da dor dos outros, num caminho estético em que:

A subversão moralista propõe a vida fracassada como um antídoto para a vida bem-sucedida. A subversão do esteta, que a década de 60 havia de tornar uma peculiaridade sua, propõe a vida como espetáculo de horror, como antídoto para a vida tediosa. (Sontag, 2004, p. 57)

A fragmentação dos sentimentos e da percepção da dor do outro anestesia a humanidade, considerada inerente ao ser humano. O modelo adotado pela sociedade pós-moderna, segundo a leitura marxiniiana, é o do consumo repercutido pelas amarras do capital. Tudo pode ser reduzido a produto do mercado, até mesmo a “gestão do sofrimento psíquico⁷³”. Muito longe de qualquer preocupação ética, política ou social, os efeitos da sociedade do espetáculo são de gestão do sofrimento humano, tornando-o objeto de consumo para o mercado midiático. Isso provoca nos sujeitos um distanciamento moral com a realidade, passivos a todo tipo de violência.

Imagem 13: Manchete intitulada “Barbárie” (27/08/2019)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Não queremos, ainda, proceder à análise a propriamente dita, mas dar a ver como se produzem as narrativas visuais que aqui abordamos. Porém, é preciso notar que o uso de palavras que denotem uma chamada visual impactante faz parte dos mecanismos publicitários das mídias sensacionalistas. O dilema moral seria apagado pelos instrumentos da

⁷³Argumento utilizado pelos professores Vladimir Safatle e Cristian Dunker no livro *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (2021)

espetacularização do sofrimento. Pensarmos como a monstruosidade toma forma em sua dimensão midiática, coloca-nos diante de estratégias de produção da realidade, e como esta acaba sendo regulada, selecionada e distribuída a partir de interesses específicos. Na imagem 13 encontramos a palavra “barbárie”, visando narrar visualmente uma tentativa de feminicídio. Na sequência, encontramos a informação de que o acusado teria estuprado a vítima acreditando que ela estava morta⁷⁴. A noção de que estamos diante de “bárbaros”, seres eivados de sanguinolência, torna-se lugar comum nas manchetes. Sontag desconfia dessas sentenças imediatistas/midiáticas.

Para a ensaísta:

Argumentou-se também que nos submetemos a uma provação nos ajudaria a compreender tais atrocidades não como um ato de “bárbaros”, mas como o reflexo de um sistema de crença, o racismo, que, ao classificar um povo como menos humano do que outro, legitima a tortura e o assassinato. Mas talvez eles fossem bárbaros. Talvez seja essa a aparência da maioria dos bárbaros. (Eles são semelhantes a qualquer pessoa.) Dito isso, o “bárbaro”, para uma pessoa, é uma outra pessoa “que apenas faz aquilo que todos fazem”. (De quantas pessoas se pode esperar algo melhor do que isso?) A questão é: a quem queremos culpar? Mais precisamente: a quem acreditamos ter o direito de culpar? (Sontag, 2003, p.78)

As manchetes dos jornais, em seu teor sensacionalista, narram visualmente, numa constrição imagética, como determinado acontecimento será enquadrado, tornando aquele sofrimento, aquela violência apenas um valor de mercadoria. Existe um mecanismo biopolítico de abjeção produzido pelas manchetes de Jornal, associado às regularidades discursivas, às escolhas de quem deve ser nomeado, indicando que “talvez a tortura seja mais atraente, como algo para registrar, quando contém um componente sexual” (Sontag, 2008, p. 146). Na maioria das notícias sobre casos de Racismo-LGBTfobia, observamos o apagamento absoluto das vítimas, que sempre são reduzidas a própria dimensão da violência praticada, a discursos como “mulher esfaqueada”, “vizinha negra”, “homossexuais”. Para ilustrar esse contexto, vejamos duas manchetes. Numa delas, da Tribuna do Paraná, do dia 01/06/2021, temos a seguinte frase “Matador de Homossexuais” (vide abaixo, imagem 14). Essa constituição dos sujeitos morais da ação pelo discurso, sempre nivelados por um tom de escárnio, dá a entender que as vítimas seriam corpos merecedores daquela violência exercida. Suas mortes, impunes, seus lutos, proibidos.

⁷⁴ <https://www.tribunapr.com.br/noticias/seguranca/homem-presos-femicidio-estupro-grande-curitiba/>

Em diversas situações as vítimas são arremessadas no esquecimento. Essas são formas de construção do universo imagético e, portanto, da maneira com que esses acontecimentos serão lembrados. Essa provocação coloca-nos diante do senso crítico, sobre o fato de que a “expressão de satisfação com os atos de tortura infligidos a vítimas nuas, indefesas, amarradas é apenas uma parte da história” (Sontag, 2008, p. 147).

Há uma produção histórica de esvaziamento dos sentidos sobre o humano e da humanidade dessas vidas. O que deve ser pensado “em termos do problema mais amplo no qual os esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem o que será e não será humano, o que será uma vida digna de ser vivida, o que será uma morte dolorosa” (Butler, 2020b, p. 177). Muitas vezes, apelando a mecanismos discursivos, uso de expressões como “barbárie”, “crime chocante” ou, até mesmo, descaracterizando as vítimas desses acontecimentos a partir de uma valoração moral. Nem todas as práticas de assassinatos são vistas como monstruosas pela mídia hegemônica.

Imagem 14: Caso do assassino de rapazes (01/06/2021)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Evidente que toda forma de assassinato, violência, deve ser repelida, combatida veementemente. Todavia, o que vemos na maioria dos casos é como a monstruosidade aparece de acordo com valores morais que fazemos em torno da realidade. Existem disputas materiais pelo modo com que determinados acontecimentos serão representados. Algumas vidas, quando perdidas, não serão consideradas vítimas de atos monstruosos. Pelo contrário, essas vidas

seriam apenas concebidas como matéria bruta da abjeção. Feitas do material mais precário e, assim, condenadas ao desaparecimento precoce desde a sua origem. As decisões editoriais das manchetes não são isentas de juízos prévios, mas calcadas numa formação discursiva que aduz “tratando-se do homem, a aparição da monstruosidade é uma assinatura” (Canguilhem, 2012, p.191)

A escolha “técnica” pela expressão *Matador de Homossexuais* nos diz quais as intenções do enunciado, do que ele fala, mas também aquilo do que ele deixa de exprimir. Por isso devemos “abordar a violência do visível, não em termos de conteúdo, mas em termos de dispositivo” (Mondzain, 2009, p.9). Como modalidade de narrativa visual, o enunciado acaba transmitindo a ideia de que os “corpos das vítimas, por já estarem se expondo, supostamente, a situações de risco e perigo, teriam facilitado sua morte”. Essa prática discursiva de valoração prévia do acontecimento, explorado demasiadamente pela mídia, precisa ser analisada em seus meandros, pois indica que o “homicídio é o ato obviamente violento nesse cenário, mas não se reproduziria com tamanha velocidade e intensidade não fosse pelas pessoas que menosprezam o crime, culpam a vítima ou patologizam o assassino para desculpá-lo” (Butler, 2021a, p. 146).

Diante dessas circunstâncias, uma imagem de violência pode se tornar entretenimento de mídias sensacionalistas, ou, também, ser usada em estratégias biopolíticas de persuasão e manipulação da realidade, estetizando o sofrimento a tal ponto que:

As câmeras miniaturizam a experiência, transformam a história em espetáculo. Assim como criam solidariedade, fotos subtraem solidariedade, distanciam as emoções. O realismo das fotografias cria uma confusão a respeito do real, que é (a longo prazo) moralmente analgésica bem como (a longo e a curto prazo) sensorialmente estimulante. Portanto clareia nossos olhos. Esta é a visão nova de que todos falaram. (Sontag, 2004, p.126)

O uso da violência como modelo estético moral faz parte de certo tipo ideal que relativiza toda postura ética em relação ao outro, ao conceito de humanidade. A estratégia comercial de uso da violência possibilitou a facilidade de torná-la uma extensão. Não longe dessa interpretação encontramos a pensadora francesa Marie-José Mondzain. Em seu livro *Imagem, ícone, economia: As fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*, Mondzain explora justamente essa dinamização do sagrado como matriz das formas de gestão do visível e do invisível, que se articula com a administração governamental das nossas emoções. Para a filósofa francesa “a imagem, como modalidade “fulminante” do poder, não se contenta em suspender a fala e invadir pelo silêncio, mas propõe aqui e agora, no mundo corporal em que

sustenta o discurso da encarnação, uma definição do espaço inteiro em que o poder se manifesta” (Mondzain,2013, p.203).

Seguindo outro caminho de reflexão filosófica e contrariando os teóricos da “sociedade do espetáculo”, Susan Sontag assume a importância de olharmos para as imagens de dor, pois, apesar de ainda não termos acesso à experiência real dessa dor, pode ser que aquela situação nos aguace os sentidos para compreendermos o rastro daquelas imagens, sabendo-se que toda narrativa visual tem uma história. Lidarmos com a crueldade transposta em cenas de violências faz da nossa existência um dilema moral.

Nesse sentido, para Sontag:

Existe, agora, um vasto repertório de imagens que torna mais difícil a manutenção dessa deficiência moral. Deixemos que as imagens atrozem nos persigam. Mesmo que sejam apenas símbolos e não possam, de forma alguma, abarcar a maior parte da realidade a que se referem, elas ainda exercem uma função essencial. As imagens dizem: é isto o que seres humanos são capazes de fazer — e ainda por cima voluntariamente, com entusiasmo, fazendo-se passar por virtuosos. Não esqueçam. (Sontag, 2003, p.95-96)

Em seu livro *Diante da dor dos Outros*, Sontag coloca a nossa disposição algumas reflexões que traduzem outra forma de entendimento acerca da relação entre imagens e sofrimento humano. Podemos sustentar, a partir de agora, que os casos de racismo e LGBTfobia são resultantes do fato de estarem essas populações mais suscetíveis ao sofrimento produzido pelas narrativas visuais do biopoder. As consequências dessa situação politicamente produzida reverberam, de alguma forma, em apropriações midiáticas dos casos supracitados, repercutidos de acordo com as modalidades de reconhecimento ou dos interesses editoriais. Por isso que Sontag discorda dos teóricos da Sociedade do Espetáculo, porque o problema não estaria numa espetacularização do sofrimento, mas sim nas escolhas do que será ou não digno de adentrar na esfera pública do visível.

Sustenta Sontag:

Segundo uma análise muito influente, vivemos uma “sociedade do espetáculo”. Toda situação tem de se transformar em espetáculo para ser real – ou seja, interessante – para nós. As próprias pessoas aspiram a tornar-se imagens: celebridades. A realidade renunciou. Só existem representações: mídia. Bela retórica, essa. E para muitos bastante persuasiva, porque uma das características da modernidade é que as pessoas gostam de ter a sensação de que podem prever a sua própria experiência. (Esse modo de ver se associa especialmente à obra do falecido Guy Debord, que julgava descrever uma ilusão, uma mistificação, e à obra de Jean Baudrillard, que afirma crer que imagens, realidades simuladas, são tudo que existe agora; parece um tipo de especialidade francesa). (Sontag, 2003, p. 91)

Susan Sontag sustenta que a realidade existe, e o artifício para que estejamos distantes dela é intencionalmente político. É nesse sentido que considerar apenas a função ilustrativa das imagens fotográficas, compartilhadas por redes de comunicação, sem adentrar no aspecto do sofrimento ali presente se torna algo problemático, pois elas podem deixar intactas “opiniões, preconceitos, fantasias e informações erradas” (Sontag, 2003, p. 72). Assim, o problema não reside na ideia de uma *Sociedade do Espetáculo*, mas na maneira como encaramos as imagens, observando-as meramente em seu culto político, na luta pelo poder. Precisamos entender que “lembrar, cada vez mais, não é recordar uma história, e sim ser capaz de evocar uma imagem” (Sontag, 2003, p. 75).

Partindo dessa preocupação de Sontag, a filósofa estadunidense Judith Butler assume dada relação entre luto público e visualidades. Não obstante, Butler provoca um movimento teórico que extrapola os limites de pensarmos a repercussão de imagens apenas como resultado de uma sociedade do espetáculo. A circulação de imagens, seja pelas mídias oficiais ou por outros meios, pode ser usada também como um clamor por justiça, como instrumento de denúncia. Ao tratarmos dos casos de Racismo e LGBTfobia no Estado do Paraná, a nossa intenção não será a de estetizar esses sofrimentos. Pelo contrário, almejamos direcionar o debate no sentido butleriano da redistribuição do enlutamento⁷⁵, considerando ser essa uma das chaves de leitura para que essas vidas possam ser preservadas (em todos os seus direitos).

Consideramos, portanto, de extrema relevância a indagação de Judith Butler, qual seja: *Quando a vida se torna Passível de Luto?*⁷⁶. Saindo do dilema atrelado a uma sociedade do espetáculo, tentaremos repensar a circulação dos acontecimentos de racismo e LGBTfobia a partir do olhar que diz respeito ao tema do enlutamento. Principalmente, nosso interesse está no limiar da compreensão de que “essa investigação parece importante não apenas para sabermos como podemos responder efetivamente à dor a distância, mas também para formular um conjunto de preceitos a fim de salvaguardar vidas em sua fragilidade e precariedade” (Butler, 2019a, p. 99-100). As narrativas visuais podem ser usadas de acordo com determinados interesses. Essa afirmação implica em sabermos que todo cuidado é pouco quando o assunto é a relação entre narrativa e construção de visualidades. No campo visual, as imagens carregam materialidades, narram às maneiras pelas quais o biopoder recorre a estratégias de suspensão, apreensão e captura da vida, arremessando-a em níveis de precariedade e matabilidade.

⁷⁵ Tema que perfaz toda a construção de nosso argumento.

⁷⁶ Subtítulo de seu livro “Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?”.

A sua circulação de visualidades depende das condições históricas que possibilitem que elas alcancem algum nível de visibilidade o que, portanto, faz delas um instrumento de luta política. Por isso, nossa intenção também será a de “compreender, em particular, como os enquadramentos que alocam a condição de ser reconhecido de certas representações do humano remetem, eles mesmos, a normas mais amplas que determinam o que será ou não uma vida passível de luto” (Butler, 2019a, p. 100).

A partir da reflexão aqui proposta que consideramos de extrema importância da leitura crítica das narrativas visuais, tendo como entendimento duas possibilidades. A primeira possibilidade interpretativa seria a que o biopoder passa a construir a realidade que vemos, seja através do que se torna visível ou a maneira com que algo se torna visível, e que cristaliza um sentido prévio daquilo que vemos. A segunda possibilidade interpretativa é a de perceber as violências produzidas pelo biopoder, no sentido de um mecanismo que busca circunscrever determinadas vidas pelo signo da morte.

É nesse lugar de crítica às narrativas visuais do biopoder que pautaremos nosso percurso, compreendendo que “a maneira pela qual respondemos à dor dos outros e se fazemos, e a maneira como formulamos críticas morais e articulamos análises políticas dependem de certo campo de realidade perceptível já ter sido estabelecido” (Butler, 2019a, p. 100). Desse modo, precisamos também entender a forma como certos discursos, que carregam disputas por verdades históricas, esquadriham os corpos de modo *a priori*. Isso nos leva, portanto, a questão crítica das narrativas visuais do biopoder na representação do humano.

Podemos entender que:

Nesse campo da realidade perceptível, a noção do humano reconhecível se forma e reitera, em oposição aquilo que não pode ser nomeado ou encarado como humano, uma representação do não humano que determina negativamente e perturba potencialmente o que é reconhecidamente humano. (Butler, 2019a, p. 100)

A LGBTfobia e o Racismo, correspondem ao modelo de violência calcado no não reconhecimento da vida da população LGBTQIAPN + e de pessoas negras como vidas humanas, que detenham o direito de serem vividas e preservadas. Nesse sentido, Butler tenta nos mostrar que as vidas começam a ser importantes, e assim reconhecidas como vidas, a partir do sentido que atribuímos a determinados corpos, pois “os corpos apenas surgem, apenas perduram e apenas vivem dentro das restrições produtivas de certos esquemas de gênero altamente regulatórios” (Butler, 2019c, p. 12).

CAPÍTULO 3. TOPOLOGIAS INTERSECCIONAIS DO BIPODER: POR UMA GENEALOGIA DO RACISMO - LGBTFOBIA NO ESTADO DO PARANÁ

3.1. A EXCEÇÃO SOBERANA COMO *ASSINATURA* DA ABJEÇÃO PARANAENSE

Neste momento da tese, gostaríamos de indicar de que forma a exceção opera na manutenção do racismo-LGBTfobia no Estado do Paraná. A história do Paraná concentra em si processos de viabilização e inviabilização de determinadas corporeidades. O aparecer nos documentos oficiais, passando a ser compreendido como uma figura heroica, toma forma numa disputa por sentidos que marcam o que merece ser lembrado e o que deve ser esquecido. Por isso, tratarmos de uma genealogia do racismo no Paraná consiste numa tarefa genealógica que, talvez, permita-nos atingir um subsolo de práticas, gestos e ditos (não-ditos) que deram base para o aparecimento de uma dimensão quase que estrutural do racismo-LGBTfobia no Paraná. Essa tarefa de uma genealogia do racismo-LGBTfobia produzido pela abjeção paranaense, demanda o entendimento das formas de subjetivação e das práticas de verdade sobre os corpos racializados e LGBTQIAPN+.

O que significa pensar a história das verdades, no campo das narrativas visuais, não a partir de uma conexão visual entre realidade e mundo, e sim através das:

Várias relações historicamente estabelecidas entre “modos de subjetivação” e “modos de objetivação”. De maneira correspondente, essas relações não devem ser analisadas a partir do discurso, como na arqueologia, nem a partir das estruturas da subjetividade, como na fenomenologia, mas genealogicamente, isto é, por meio das práticas. (Han, 2016, p.220)

Essas práticas dão base para o surgimento de certos sujeitos, objetos, e verdades que serão constituídas como legítimas. Com efeito, ao pensarmos no marcador interseccional racismo-LGBTfobia, como um instrumento modulador que circunscreve o exercício de violências, não podemos deixar de considerar as narrativas enquadradas como oficiais, principalmente pelas práticas de governamentalidade, e que deram ensejo ao apagamento e a exclusão dessas populações da história paranaense.

Antes de darmos início à empreitada histórica precisamos esclarecer o significado da palavra assinatura, após termos explicado a genealogia. Os marcadores sociais podem ser lidos como dispositivos históricos que caracterizam a assinatura de práticas violentas que são ou serão exercidas sobre determinados corpos. Seriam construtores de desigualdades, que estabelecem a hierarquização dos corpos, atribuindo mais valor a uns, enquanto outros são reduzidos ao exercício de violências constantes. Aqui há certo ponto de interconexão da leitura de Butler, sobre os marcadores sociais, em que pese ao modo com que a antropóloga Veena Das usa o conceito de assinaturas⁷⁷ no livro *Life and Words: Violence and the Descent Into the Ordinary* (2007).

Nesta obra, mais especificamente no capítulo intitulado *The Signature of the State: The Paradox of Illegibility*, a antropóloga sustenta que o Estado opera através de assinaturas, que demarcam os lugares pelos quais podemos ou não circular, tornando-se produtor de obscuridades e relações de poder. A autora comenta neste livro, por exemplo, como a assinatura do Estado age, principalmente, na construção de vulnerabilidades.

Segundo Veena Das:

a fragilidade do contexto está embutida na situação em que uma *assinatura* não pode ser vinculada ao que se pode pensar como a noção de enunciados e ações do estado. É essa fragilidade que explica a oscilação do estado entre os modos racional e mágico. As desculpas, então, nos permitem entrar em uma região da linguagem na qual confrontamos a vulnerabilidade das ações humanas, bem como a vulnerabilidade das expressões humanas. Minhas ações são vulneráveis por causa das limitações do corpo humano, e minhas declarações tornam-se vulneráveis porque minhas palavras podem ser reconfiguradas em outro lugar. Na vida cotidiana, essa é a região da vulnerabilidade humana — posso ser citado fora do contexto, minhas palavras podem ser reproduzidas em tom de ironia ou podem estar impregnadas de outro afeto. Na vida do Estado, essa própria iterabilidade torna-se um sinal não de vulnerabilidade, mas um modo de circulação através do qual o poder é produzido⁷⁸ (Das, 2007, grifo meu, p. 178)

⁷⁷ A antropóloga toma como base o conceito de assinatura a partir do filósofo francês Jacques Derrida.

⁷⁸“fragility of context is built into the situation in which a signature cannot be tied to what one might think of as the notion of utterances and actions of the state. It is this fragility that accounts for the oscillation of the state between the rational and the magical modes. Excuses then provide us entry into a region of language in which we confront the vulnerability of human actions as well as the vulnerability of human utterances. My actions are vulnerable because of the limitations of the human body, and my utterances become vulnerable because my words may be transfigured elsewhere. In ordinary life, this is the region of human vulnerability—I may be quoted out of context, my words can be reproduced in a mood of irony, or they may be infused with another affect. In the life of the state, that very iterability becomes a sign not of vulnerability, but a mode of circulation through which power is produced.”

A maneira com que Veena Das descreve a produção de vulnerabilidades, no âmbito da assinatura do Estado, parece-nos estar próxima da leitura de Judith Butler no que tange aos marcadores sociais como constituidores de precariedades, emergentes das práticas de exceção.

Observamos o instrumento da exceção, agindo nas formas de reconhecimento do que conta como humano a ser defendido. A lei serve como assinatura, dispositivo, que atribui sentido e oficialidade ao mundo real⁷⁹. Essa assinatura nos permite “buscar em cada acontecimento a assinatura que o qualifica e especifica e em cada assinatura o acontecimento e o signo que o provocam e condicionam⁸⁰” (Agamben, 2008, p.81). Seria, portanto, através da leitura histórica “das *assinaturas* que o presente talvez para primeira vez se torne acessível” (Honesko, 2021, p.105).

Partindo dessa compreensão em torno do tema das assinaturas, fundado num método de análise filosófica dos acontecimentos históricos, podemos considerar, com efeito, algumas implicações históricas, principalmente do aparecimento de categorias socialmente construídas. Um exemplo seria, portanto, o de que a vida precária é uma assinatura do Estado de Exceção, derivada de um evento oriundo da esfera político-jurídica que produz a construção de violências- bem como a formação sistêmica de práticas de abandono.

Na produção teórica de Agamben o conceito de estado de exceção é resgatado do pensamento do jurista alemão Carl Schmidt, para quem “*soberano é quem decide sobre o estado de exceção*” e “a soberania é a competência sobre o imprevisível, uma ordem com superioridade do político sobre o jurídico” (Pires, 2021, p. 115). Agamben tomará essa reflexão fazendo uma crítica ao exercício de violências nas chamadas Democracias Ocidentais, que realizam a suspensão constante de direitos.

Para o filósofo italiano a exceção seria o novo paradigma biopolítico contemporâneo utilizado pelos regimes democráticos que se valem desse instrumento através de:

[...] uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não só de opositores políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que por algum motivo não podem ser integrados no sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (mesmo que possivelmente não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, mesmo os chamados democráticos⁸¹(Agamben, 2003, p. 10)

⁷⁹ Aqui usamos a expressão mundo real para caracterizar a dimensão epistêmica do reconhecimento sócio-político. Em outros momentos do trabalho empregamos apenas a palavra realidade.

⁸⁰ “cercare in ogni evento la segnatura che lo quali fica e specifica e in ogni segnatura l’evento e il segno che la portano e condizionano”

⁸¹“una guerra civile legale, che permette l’eliminazione fisica non solo degli avversari politici, ma di intere categorie di cittadini che per qualche ragione risultino non integrabili nel sistema politico. Da allora, la creazione volontaria di uno stato di emergenza permanente (anche se eventualmente non dichiarato in senso tecnico) è divenuta una delle pratiche essenziali degli Stati contemporanei, anche di quelli cosiddetti democratici.”

Assim, essa suspensão passa a configurar um evento que se tornou regra nos atuais modelos de Democracias, cujas vidas podem ser exterminadas “sem que se cometa qualquer crime ou sacrilégio” (Rosa, 2012, p.40). Não obstante, adotaremos aqui "o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão⁸²” (Agamben, 2003, p.11). Podemos avaliar a reflexão agambeniana enquanto uma análise crítica do Direito, colocando-nos, em forma de advertência, que:

Aquilo que talvez falte ao debate atual sobre direitos humanos e direitos fundamentais seja precisamente uma consciência mais apurada no toante a essa relação entre direito e violência, soberania e estado de exceção. Quero dizer que, ao lado da função emancipatória, seria também indispensável perceber que as declarações de direito integram o dispositivo de *abandono* da vida nua à violência dos mecanismos de poder, mantendo-a *excepcionada* pelo *bando* soberano. Seria preciso, então, deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos metajurídicos, para fazer justiça à sua função histórica real no surgimento dos modernos Estado-nação. (Giacioia Junior, 2014, p 104)

Nesse mesmo trajeto teórico encontramos as intervenções de Judith Butler que, ao tematizar a dimensão política do luto, tem considerado as demarcações biopolítica da exceção sobre corpos enquadrados como abjetos. A filósofa tomou para si algumas leituras da visão de Agamben sobre o Estado de Exceção. Em *Prekarious Life: The Power of the mourning and the violence*, Butler sustenta que “para Agamben, o estado revela seu status extralegal quando designa um estado de exceção ao estado de direito e, assim, retira seletivamente o direito de sua aplicação⁸³” (Butler, 2006, p.61). No mesmo sentido, consideramos que Judith Butler também tem se dedicado a refletir sobre a exceção como um artifício dos Estados, na suspensão de Direito, instrumento que acaba usado como forma de precarização das vidas marcadas pela abjeção.

⁸²Il significato immediatamente biopolitico dello stato di eccezione come struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione.

⁸³“for Agamben, the state reveals its extra-legal status when it designates a state of exception no the rule of law and thereby withdraws the law selectively from its application.”

3.2. ESTE CORPO QUE HABITO: O GÊNERO E A EXCEÇÃO NO PARANÁ, UMBREVIÁRIO GENEALÓGICO

Tendo a LGBTfobia e o Racismo como questão da tese, gostaria de fazer uma espécie de parêntese para pensar como a produção da violência de gênero é produzida no Paraná a partir de um “caso” célebre: o de Maria Bueno. Sendo essa abjeção paranaense um elemento que engloba “gênero, raça e classe”, tentaremos indicar como a materialização de violências assume teor sistêmico no Estado do Paraná.

Penso nisso porque a história das mulheres surge na esteira das produções historiográficas do século XX que abarcaram outras formas de compreensão dos sujeitos, tomando como base as disputas pelos sentidos sobre a verdade histórica. No campo francês temos o trabalho da historiadora Michelle Perrot (1928), que sofreu influências diretas do pensamento de Michel Foucault⁸⁴. Ao considerar a mulher um sujeito histórico, suscetível as disposições de sua época, a nova historiografia contribuiu para a desconstrução das narrativas hegemônicas. Por isso, a inserção das mulheres na história estaria vinculada “estritamente à concepção de que as mulheres têm uma história e não são apenas destinadas à reprodução, que elas são agentes históricos e possuem uma historicidade relativa às ações cotidianas, uma historicidade das relações entre os sexos” (Perrot, 1995, p.9).

Com efeito, o gênero também passa a ser incorporado como categoria de análise histórica, sendo fundamental nas pesquisas de autoras norte-americanas. Ou seja, apesar dos estudos acerca de uma possível história das mulheres emergir em vários lugares, simultaneamente, devemos enfatizar que “o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (Scott, 1995, p.72). As contribuições teóricas dos estudos de gênero serão primordiais para as análises históricas sobre as formas de violências que são exercidas sobre mulheres.

Não obstante, pensarmos uma história do feminicídio no Paraná, no nível genealógico, demanda de nós uma observação crítica dos mecanismos históricos de desqualificação das vidas de mulheres em diversos momentos. Como vimos, a categoria feminicídio, enquanto materialidade de um crime praticado contra “mulheres”, aparece no Brasil em 2015. Todavia, o ato masculino de matar mulheres é muito mais antigo do que possamos imaginar. No contexto

⁸⁴ A historiadora já chegou a dizer que “Foi em torno da prisão, objeto de reflexão política e histórica, que encontrei Michel Foucault” (Perrot, 2022, p.75)

paranaense o primeiro registro legal⁸⁵de um assassinato contra uma mulher praticado por seu “companheiro” de relacionamento, ocorrido em 1893.

Imagem 15: Maria Bueno



Fonte: Divulgação/Arquivo pessoal Clarissa Grassi

Aquilo que se tem documentado é que Bueno, imagem 15, teria sido morta pelo companheiro, Ignácio José Diniz que estava “amasiado com a infeliz Maria e com ela queria casar-se ultimamente” (A República, 01 de fevereiro de 1893, p. 03). O autor do crime foi julgado e inocentado⁸⁶. O caso repercutiu em alguns veículos da época, numa matéria relataram que “Ontem de manhã, apareceu assassinada Maria Bueno, de cor parda, em uma travessa da Rua Campos Geraes, desta cidade, tendo a cabeça quase completamente separada do corpo” (Diário Do Comércio, 30 de janeiro, 1893, p.02). A descrição do acontecido choca em detalhes, a presença de ódio extremo a figura da vítima.

Na mesma matéria encontramos a seguinte informação:

Maria, segundo consta, era uma dessas pobres mulheres de vida alegre, mas inofensiva criatura de quem a polícia não tem a menor queixa em seus arquivos. A mutilação é

⁸⁵ Disponível: <https://www.facebook.com/TJPRoficial/photos/a.295501984369059/794205994498653/?type=3>

⁸⁶Em relato da época: “Encerrou-se anteontem a 2ª sessão do júri, tendo sido julgado o processo em que era réu Ignácio José Diniz foi absolvido por 11 votos. Semelhante procedimento do júri causou profunda estupefação nesta capital, onde era geral a crença de que Diniz era o assassino de Maria Bueno. Contra ele havia um acervo de provas que não foram distribuídas pelo seu defensor. Não queremos magoar os jurados que tomarão parte no conselho, pois que são soberanos em suas decisões, mas como jornalistas não podemos deixar passar em silêncio este fato, pois absolvição de Diniz importa grave perigo para a sociedade e incentivo a reprodução de novos crimes” (A República, 14 de julho de 1893, p.02)

grande no pescoço da vítima e, conforme, se depreende de certos indícios, ela tivera uma luta tremenda com o assassino e tanto mais se justifica essa afirmativa, quando se vêm nas mãos da infeliz, talhos profundos como de cortante navalha, que fora segurada nas tréguas medonhas do desespero. Nada de positivo se sabe, até hoje, em referência ao bárbaro acontecimento, apesar de ter a polícia desenvolvido pesquisas que mostram as circunstâncias e o autor do crime. Assim que tenhamos esclarecimentos detalhados acerca deste caso, nos apressaremos a transmiti-los aos leitores. Pelo que vemos, há ali uma triste cena de ciúmes que o crime, como sempre, é o propulsor de vinganças e de ódios fatais. (Diário Do Comércio, 30 de janeiro, 1893, p.02)

A violência extrema da cena indica a total desumanização da vida de Maria Bueno. O ato de decidir sobre a vida de mulheres, numa dimensão soberana de “fazer morrer ou deixar viver”, é um legado cruel tão antigo quanto a história da humanidade. Existe um caráter sistêmico dessa violência, o que levou a tentativa de responsabilização criminal pelo ato de assassinar mulheres surgindo, assim, a nomenclatura feminicídio. No Paraná foi criada a lei 19.873/2019:

[...] de autoria da deputada estadual Cristina Silvestri e aprovada na Assembleia Legislativa do Paraná, instituiu o Dia Estadual de Combate ao Feminicídio com o objetivo de incentivar e unificar ações de combate em um ‘Dia D’, quando órgãos públicos, entidades, associações, lideranças políticas e sociedade civil organizada centralizem o discurso em uma única pauta: a necessidade de interromper o ciclo da violência doméstica e evitar feminicídios. A data escolhida faz referência ao dia da morte da advogada guarapuavana Tatiane Spitzner, vítima deste crime no ano de 2018⁸⁷.

Diante disso, surgiram várias estratégias de combate ao feminicídio no Paraná⁸⁸. A responsabilização do criminoso pelo ato praticado é uma delas. Apesar disso, devemos ter em mente que o combate deve se dar na atenção, também, às mulheres que se encontram em situação de violências – cujo ápice é o feminicídio. Como tenho argumentado, no Estado do Paraná existe um mecanismo biopolítico que marca corpos de mulheres pela abjeção indesejável. Isso se coloca através, principalmente, da construção de uma sociedade disciplinar falocêntrica que “ institui o falo como emblema da diferença dos sexos e da desigualdade social” (Bocayuva, 2001, p.102). Com o advento da lei 13.104/2015, o feminicídio aparece no campo jurídico, enquanto qualificadora do homicídio, no Brasil. Assim, começaram a surgir os

⁸⁷ Disponível em: <https://www.guarapuava.pr.gov.br/noticias/1a-caminhada-do-meio-dia-marca-o-dia-estadual-de-combate-ao-femicidio-em-guarapuava/>

⁸⁸ Disponível em: <http://www.assembleia.pr.leg.br/comunicacao/noticias/dia-do-femicidio-da-visibility-a-historias-de-vidas-interrompidas>

primeiros casos de denúncia criminal de casos de feminicídio. O jogo da lei tornou possível que a prática fosse combatida nos moldes legais, tendo visibilidade na esfera público-midiática⁸⁹.

Imagem 16: Primeiras condenações por feminicídio no Paraná (04/04/2016)

| lei

Paraná tem primeiras condenações por feminicídio

Desde que a lei do feminicídio foi sancionada, 123 casos chegaram até o Ministério Público

Por **Laura Beal Bordin**

04/04/2016 17:36

Fonte: Gazeta do Povo

A violência que leva ao surgimento do feminicídio precisou ser combatida “oficialmente”, perante a lei. Assim, medidas no campo legal, e político, foram adotadas, trazendo à tona um problema de ordem sistêmica, vide imagem 16, produzido pelo que chamamos de *sociedade disciplinar falocêntrica*. Casos que se repetem, de mulheres brutalmente mortas por seus (ex) companheiros. “Homens” que, muitas vezes, dinamizam, reproduzem e exercem violências constantes contra mulheres, reduzindo-as a situação de objetos, a categoria de não-enlutáveis. Ao que parece, esse enfrentamento ainda está em processo e, mais importante, indica um modo de produção de exceção de corpos não-cis-brancos-masculinos, em hierarquias que têm como ponto mais frágil a intersecção gênero e raça.

⁸⁹Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/parana-tem-primeiras-condenacoes-por-femicidio-1mbquat1pgcmx5cx3k2p65x1w/>

3.3. TRAJETOS GENEALÓGICOS DO RACISMO NO PARANÁ

O racismo no Estado do Paraná tem sido instrumentalizado como um dispositivo histórico na produção de precariedades, na qualificação das vidas, separando-as entre as que devem viver e as vidas que precisam morrer, numa modulação de sentidos do que passará a ser interpretado como ser vivo. É esse o nível da assinatura que pretendemos considerar durante nossa argumentação. Há uma falsa ideia, historicamente construída, de que o Paraná emergiu tão somente de migrantes europeus brancos, nesse sentido a “região sempre reproduziu o discurso de que não possui nenhuma ou pouca presença negra, o que resulta em falhas na aplicação de políticas públicas⁹⁰”. Mostraremos, através da genealogia da população negra no Paraná, que esse discurso se trata de um mecanismo biopolítico usado pela abjeção paranaense.

Podemos começar pelo tema da abolição. A abolição da escravização não significou absolutamente a inserção desses corpos nos espaços de poder. Suas vidas foram tão somente arremessadas numa sociedade fundada por uma lógica racista. A emergência no século XIX de discursos pseudocientíficos (darwinismo social) centrados na ideia da superioridade branca face a população negra se dissipou por todo o território brasileiro. A historiadora Ynaê Lopes, em seu livro *Racismo Brasileiro: uma história da formação do país* (2022), argumenta que durante esse período surgiram discursos supostamente científicos que despersonalizavam a humanidade da população negra.

Diz a autora que:

A lógica racista por trás da dinâmica que apartava negros e negras do modelo de trabalhador ideal foi explicitada por Nina Rodrigues, um médico-legista que se tornou um dos mais importantes intelectuais do período. Defensor ferrenho da inferioridade dos negros, ele criticou abertamente o Código de 1890, chegando a formular um dispositivo penal alternativo, no qual brancos e negros não deveriam ter as mesmas punições, pois a população negra seria biologicamente inclinada a cometer crimes. A proposta não foi adiante, mas a premissa que estava por trás pautou boa parte das ações dos órgãos repressores da época. (Santos, 2022, p. 195)

Não apenas isso, mas foram vários os dispositivos usados para a manutenção de práticas racistas. Um dos instrumentos desenvolvidos foi a ideia da vadiagem, que passou a ser combatida através da lei, especialmente o código penal, ao estabelecer um capítulo chamado “dos vadios e capoeiras”. O mecanismo normativo passou a vigorar novas formas de exclusão

⁹⁰ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2022/09/dois-casos-no-parana-expoem-peso-historico-e-ameacas-atuais.ghtml>.

das pessoas racializadas, pois muitas delas não conseguiram adentrar nos espaços da oficialidade dos trabalhos legalmente regulamentados. Como vimos, a população negra acabou atirada na sociedade, inexistindo qualquer apoio do Estado. As redes de apoio vieram de entidades que foram criadas pela própria comunidade negra, que se reuniu no intuito de se protegerem das mazelas gerais.

Nesse sentido podemos entender que:

O artigo 399 não atrelava a vadiagem à cor de pele. Mas a dinâmica imposta pelo Estado ao longo da primeira República – herdeira direta do Brasil escravista – se encarregou de fazer isso. A aposta na imigração como estratégia para “depurar as raças inferiores” foi fundamental para criar uma imagem do trabalhador livre como um indivíduo honesto, disciplinado e branco. Ainda que muitos trabalhadores brancos tenham sido vistos como parte das classes perigosas, a correlação entre a população negra e o “perigo” se tornou quase que indissociável, principalmente para os órgãos responsáveis por manter a ordem. (Santos, 2022, p.194-195)

Ao considerarmos o imaginário social sobre a formação do Paraná, encontramos a presença majoritária de uma história que perfaz apenas a ideia de que o Estado paranaense foi construído a partir da população branca imigrante europeia. Como se inexistisse qualquer resquício de pessoas racializadas⁹¹ da memória do Paraná. Pelo contrário, sustenta-se, principalmente em olhares mais conservadores, e com total firmeza, que o Paraná seria resultado da vinda de imigrantes europeus no século XIX.

Indo um pouco além, quando observamos as narrativas históricas de algumas cidades, como a de Curitiba, afirma-se que esta “também guarda marcas da presença negra, embora esta seja pouco documentada⁹²”. Essa informação foi extraída do site oficial da prefeitura municipal de Curitiba. Antes de seguir com a reflexão histórica sobre a produção de práticas racistas no Paraná, gostaria de chamar a atenção para um aspecto curioso, relacionado ao registro da informação supracitada. Numa análise discursiva devemos considerar o que significa dizer que a cidade de Curitiba “guarda marcas da presença negra” e, não somente isso, pensar para além do que um enunciado nos indica, suas relações com o passado. Esse argumento vem de um tipo de reflexão, e que retoma trabalhos de autores do século XIX, os quais sustentavam “a população negra e mestiça de negro nunca foi numerosa no Paraná” (apud Martins, 2018,

⁹¹ Pensando com Judith Butler essa se trata de uma das maneiras pelas quais as narrativas visuais do biopoder agem, enquadrando as corporeidades, o modo como serão compreendidas e de que forma suas histórias serão ou não serão contadas.

⁹²Disponível em : <https://www.curitiba.pr.gov.br/conteudo/historia-imigracao/208>

p.161). Ainda no mesmo site, localizamos alguns elementos discursivos que narram, de modo bem redutivo, a história escravocrata na capital paranaense.

Vejam os:

[...] em 1818 havia 1.587 escravos, contra 1.941 vinte anos depois, em 1838. Nos mesmos anos, a população total era de 11.014 e de 16.155 habitantes. Ou seja: a população cresceu em 5.141 *peçoas* e os *escravos*, em 354. Mas, apesar dos poucos documentos existentes, a escravatura existiu no Paraná, ao longo dos ciclos econômicos e na construção de obras gigantescas como, por exemplo, a Estrada de Ferro Paranaguá-Curitiba, entre 1880-85, ligando o Litoral ao Primeiro Planalto e com a engenharia dos irmãos Antônio e André Rebouças, *ambos mulatos*.⁹³ (GRIFO MEU)

Essas informações, como mencionamos, estão presentes num site oficial da prefeitura de Curitiba. Ali, notamos a maneira com que determinadas expressões são utilizadas, como a separação feita “*peçoas e escravos*”⁹⁴ ou a terminologia “mulatos”, derivada de um viés racista.

A dinâmica de apagamento da população negra tem seu lugar na obra de autores como Alfredo Romário Martins. O jornalista Martins foi responsável pelo primeiro livro a tratar da história (dita oficial) do Paraná, cujo título é exatamente “História do Paraná”, publicado em 1892. A obra acabou sendo aceita como “a história oficial do Paraná, sobretudo, pelo seu reconhecimento científico” (Iurkiv, 2002, p. 126). A questão é que o pensamento historiográfico de Romário Martins estava mergulhado nas teorias raciais presentes naquele momento, calcadas no ideal da branquitude como monumento civilizatório. As formas de humanismo que destituíram de sentido à vida daqueles que não puderam ser enquadrados pela categoria de humanos. Desse modo, essa reflexão sugere que “utilizar a memória da escravidão como dispositivo de interpretação sugere que este humanismo simplesmente não pode ser reparado pela introdução das figuras de negros, que anteriormente haviam sido confinados à categoria intermediária entre o animal e o humano” (Gilroy, 2012, p.126).

O pensamento de Martins contribuiu para a criação de uma memória de que o Paraná emergiu de heranças europeias e assim “a memória da população negra, vinculada à escravidão, teria que ser esquecida ou amenizada na história do Paraná” (Felipe, 2018, p.161). Assim, ocorreu a instrumentalização da memória através das representações de Martins sobre uma espécie de “paranismo”, um sentimento atrelado a “todo aquele que tem pelo Paraná uma afeição sincera, e que notavelmente a demonstra em qualquer manifestação de atividade digna,

⁹³ Disponível em: <https://www.curitiba.pr.gov.br/conteudo/historia-imigracao/208>

⁹⁴ Para Butler essa seria uma das estratégias biopolíticas da desconsideração de algumas vidas.

útil à coletividade paranaense” (Martins, 1995,p.38).Fazendo uma análise do discurso sobre o sentimento descrito por Martins, o paranismo, isso nos levará a compreensão de que “[...] paranista não é necessariamente aquele que nasceu no Paraná, mas sim aquele que contribui para o progresso do estado, e na perspectiva do autor, a população negra não compunha esse grupo” (Felipe, 2018, p.162).

Não obstante, na visão de Romário Martins o “paranismo é o espírito novo, de elação e exaltação, idealizador de um Paraná maior e melhor pelo trabalho, pela ordem, pelo progresso, pela bondade, pela justiça, pela cultura, pela civilização” (Martins, 1995, p.38). Nesse sentido é que passamos a ter a construção de um imaginário social paranaense pautados tanto na moldura regulatória da vida útil ao Estado como no ideal do homem moralmente bom. Curiosamente o que temos dentro dessa lógica é a cristalização “ de uma relação quase que indissociável entre o vagabundo típico e o homem negro brasileiro” (Santos, 2022, p. 195)

São outros os exemplos de autores regionais, lidos pelas lentes da oficialidade, que recusam tratar da presença dos povos negros na construção do Paraná. É o caso do livro *Um Brasil Diferente*, escrito por Wilson Martins (1921-2010), em 1955. O argumento do autor é basicamente que o “Paraná seria “um Brasil diferente” do resto país por não ter conhecido a existência da escravidão e por ter sido colonizado, eminentemente, por europeus, o que levou o estado ao progresso e da civilização” (Felipe, 2018, p. 163).

No ano de 1955, o sociólogo Otavio Ianni (1926-2004) decidiu realizar uma pesquisa sobre a forma com que as relações raciais operam na sociedade paranaense na produção de desigualdades, mais especificamente em Curitiba. Nesse processo de pesquisa, Ianni, ao entrevistar alguns moradores interpelou-os acerca da existência de práticas racistas e suas consequências na integração da comunidade negra na região.

O sociólogo comenta de sua investigação o seguinte relato:

Ao iniciar a investigação acerca da situação social do negro em Curitiba, um informante nos prestou um esclarecimento que, de início, pareceu-nos gracejo de mau gosto, tão inesperado foi. "Aqui, afirmou, não há negros. "O negro do Paraná é o polaco". Ficamos pasmados com a declaração e, mais ainda, porque ele a fazia seriamente. (Ianni, 1960, p. 325)

A estupefação de Ianni a declaração feita pelo morador curitibano não é algo incomum. Permanece, no hodierno, a ideia de que a população curitibana sempre foi a de descendentes de alemães, italianos e eslavos. Apesar disso, existiram formas de resistência às práticas de branqueamento e de discriminação da população negra no Paraná. A resistência ocorreu de

vários modos particulares, e uma delas foi através das chamadas entidades negras, presentes tanto no pré como no pós-abolição. Das entidades fundadas citamos o Clube Rio Branco, criada em 1913 na cidade de Guarapuava. Outra foi a *Sociedade Beneficente 13 de maio*, criada em 1888 na cidade de Curitiba, tendo sido “fundada por e para os trabalhadores e trabalhadoras afrodescendentes preocupados em ressignificar a presença negra na cidade a partir das experiências e expectativas de seus próprios membros” (Fabris, 2017, p. 13).

Imagem 17: Grêmio das Violetas do Clube Rio Branco, foto dos anos 20 do século XX



Fonte: Acervo Josuel de Freitas/IPHAN

A imagem 17 ilustra uma das reuniões ocorridas no Clube Rio Branco, no início do século XX. Sua presença marca a desconstrução das narrativas visuais que desconsideravam a existência da população negra no estado do Paraná. Os clubes eram formados através de laços sociais que davam suporte aos ex-escravizados, resistindo às práticas de abandono da população negra, principalmente através das “estratégias de sobrevivência física, já que o anjo da morte do biopoder do racismo impõe, para a racialidade dominada, o manter-se vivo como o primeiro ato de resistência” (Carneiro, 2023, p.138). A imagem, portanto, toma um sentido de narrativa visual, contando-nos algo dentro de outro relato. A partir dela podemos repensar os discursos de oficialidade da história paranaense -de que somos oriundos de um contingente migratório europeu. Devido à falta de apoio do Estado, na inserção do negro na sociedade, muitas dessas entidades foram criadas para auxiliar ou ajudar os associados em contextos de pobreza, atendimento de saúde, assim “a maior parte dos sócios-fundadores dessa agremiação era formada por homens que haviam vivenciado a experiência da escravidão até poucos anos antes

da Abolição⁹⁵”. Após a abolição da escravidão, o Estado brasileiro não se preocupou em assumir o compromisso através de políticas públicas de preservação das vidas racializadas.

Pelo contrário:

Com o fim da escravidão e da monarquia, a exclusão racial continuou sendo um mecanismo ordenador da sociedade. Mas, ele não funcionava sozinho, em especial considerando que a política de embranquecimento seria de média e longa duração. Os primeiros governos da República precisaram lidar com uma população negra e mestiça que não podia mais ser balizada pela régua da escravidão e com uma massa de imigrantes (na sua maioria homens pobres) que buscavam melhores condições de vida. Com origens e possibilidades de vida distintas, o que unia esses sujeitos sociais era o seu lugar como trabalhadores. Por isso mesmo as elites brasileiras tornaram o trabalho o elemento disciplinador da população de então. A forte competitividade do mercado de trabalho criada pelo excesso de trabalhadores negros e brancos e a preferência pelos últimos fizeram com que muitos homens negros tivessem que se contentar com trabalhos temporários, bicos e biscates. (Santos, 2022, p.194)

A mesma situação se espalhou por todo território brasileiro, incluindo o Paraná. Os corpos racializados estão, e sempre estiveram, presentes na história do Paraná. A questão é que, através de um jogo de disputas, decidiu-se por não narrar essas corporeidades:

No caso do Paraná, ao mesmo tempo que tivemos o estado promovendo uma gestão da memória por meio do Paranismo, em que a população negra se viu excluída, a memória negra não sumiu ou se apagou, mas ficou residindo em espaços ou lugares de memórias, tradições e em espaços das culturas não oficiais, esperando o momento que houvesse uma redistribuição das cartas políticas ou de que o jogo da memória coletiva se reconfigurasse. (Felipe, 2018, p.165)

Mais do que isso, as violências exercidas contra esses corpos perduram e, muitas vezes, acabam sendo justificadas, como veremos, pelos mecanismos institucionais da oficialidade paranaense. Ao considerarmos, também, a história da população negra e LGBTQIAPN+ no estado do Paraná encontramos as mesmas estratégias de exclusão e camuflagem da memória coletiva. O principal problema, então, é a maneira com que o racismo opera na sociedade brasileira de modo geral. Existe uma preocupação na historiografia hegemônica que vem da ideia de que no Brasil e, por conseguinte, nos Paraná, a discriminação racial não adentrou no campo da oficialidade jurídica, isto é, não esteve legitimada através de dispositivos legais. O que daria base para diferenciá-lo de outros lugares do mundo, numa noção de “*racismo a la brasileira*”.

⁹⁵ Disponível em: <https://afrosul.com.br/sociedadetrezemaio/>

Ou seja:

Uma das especificidades do preconceito vigente no país é, como vimos, seu caráter não oficial. Enquanto em outros países adotaram-se estratégias jurídicas que garantiam a discriminação dentro da legalidade - seja por meio de políticas oficiais do *apartheid*, seja estabelecendo cotas étnicas -, no Brasil, desde a proclamação da República, a universalidade da lei foi afirmada de maneira taxativa: nenhuma cláusula, nenhuma referência explícita a qualquer tipo de diferenciação pautada na raça. (Schwarcz, 2012, p.79)

O funcionamento desse discurso é conhecido e tem como efeito um apagamento e uma violência (ou várias formas de racismo e epistemicídio), na medida em que, mesmo não havendo a legalização de práticas racistas oficializadas, conforme a lei, a maneira com que o direito foi construído no Brasil pós abolição, especialmente o direito penal, praticamente arremessou a população negra a uma zona de indiscernibilidade, a condição precária politicamente induzida. Conduziu ao apagamento de suas narrativas, o não reconhecimento de suas vidas como vidas humanas.

Esse é o mecanismo prático do “fascismo da cor”, tal como sustenta Muniz Sodré, que aparece nos seguintes termos:

Associação entre cultura e “caráter nacional”, chega-se à forma social escravista como o jogo de linguagem adequado para aquilo que se designa como “passado” não passe realmente, antes cresça ou se expanda em modulações históricas, como no tempo verbal do pretérito. Não é incomum que em enunciados benevolmente descritivos da contribuição negra para a formação da sociedade brasileira, a forma verbal seja sempre colocada no passado: “eles fizeram”, “eles construíram” etc. Este é o enunciado que esconde o sentido da enunciação: “fizeram, não mais fazem”. *Há uma espécie de “língua” social que exprime a reflexividade do conjunto – isto é, a maneira como a sociedade deseja representar-se -, o que implica recortes semânticos nos signos representacionais inerentes à consciência coletiva ou às bases do mundo cultural.* (Sodré, 2023, p. 175- **grifo nosso**)

A “elaboração” e propagação do marcador biopolítico da abjeção paranaense circunscrito na interseccionalidade racismo-LGBTfobia assumem formas descentradas, cujos acontecimentos provenientes dela tornam-se singulares, sobretudo por interagirem com outros acontecimentos concomitantes – falso moralismo, ódio a grupos minoritários, destituição simbólica - que, por fim, acabam se edificando no contexto social da condição vulnerável e precária. A presença da população negra no Paraná é algo irrefutável, mesmo que as correntes historiográficas hegemônicas tentem afirmar visualmente o contrário. Refazer ou desfazer essas narrativas visuais, instituídas pela abjeção paranaense é uma tarefa de resistência, associando-

se performatividade política com desconstrução. Algo que tem sido feito desde os primórdios da formação do Estado.

Com isso, queremos dizer que:

Apesar do racismo (institucionalizado ou não) e das diversas barreiras sociais e econômicas que se colocavam, na época, contra a participação de pessoas negras na vida política da cidade (e, no limite, do país), redes de sociabilidades e uma cultura associativa possibilitaram a ação política organizada dos mesmos, conferindo um caráter político às suas demandas. Por fim, na contramão dos discursos que, ao longo dos anos, tendem a negar e/ou minimizar a presença negra em Curitiba, encontra-se a história, a memória e a presença da Sociedade Protetora dos Operários e da Sociedade Treze de Maio no Alto São Francisco, região frequentada e ocupada por populares muito antes das mesmas lá se estabelecerem. Talvez a presença dessas sociedades ali não seja mero acaso e, na verdade, elas é que tenham subido o morro seguindo o rastro dos trabalhadores. (Fabris,2020, p. 184)

O apagamento da população negra pela abjeção paranaense é uma estratégia biopolítica que regula formas de exclusão desses corpos no Paraná. Este mecanismo se dá de diversos modos, indicando-nos a presença de uma rede de relações “que constrói um espesso tecido que atravessa os aparatos e as instituições, sem se localizar exatamente neles” (Wellausen, 2011, p. 15). A violência derivada do racismo na abjeção paranaense age, principalmente, através de políticas de desamparo⁹⁶, produtoras de apagamento e exclusão, principalmente por meio dos mecanismos biopolíticos produtores de ilegalidades. Para Foucault esse seria um dos modos de exercício do poder como “economia política” do dever de punir delegado ao Estado.

A esse respeito comenta Márcio Alves da Fonseca:

Será na identificação e na análise dessa nova economia do poder de punir que Foucault encontrará o verdadeiro sentido da reforma humanista. E será no interior dessa discussão que irá aparecer uma noção importante para as imagens do direito em seu pensamento. Noção inicialmente ligada à figura do direito como legalidade, mas que já aponta para uma outra imagem, em que este começa a ser pensado em suas articulações com a normalização. Trata-se da noção de “ilegalismo”. (Fonseca,2012, p.129)

Com isso, também, a abjeção paranaense toma forma como um dispositivo de ininteligibilidade social-corpórea. Ela opera na esteira da ação e do desamparo, mostrando-nos que este último “como a ação política é ação sobre o fundo de insegurança ontológica” (Safatle, 2020, p.54). No fundo, trata-se mais uma vez das cenas do reconhecimento, seu estatuto

⁹⁶ Retornaremos a esse debate no capítulo 4, ao tratarmos da despossessão e do neoliberalismo.

ontológico, indicando-nos que “o poder social não se expressa mediante uma lei, ele se manifesta em procedimentos que gestionam diversas formas de ilegalismos” (Wellausen, 2011, p.15).

É a partir dos quadros específicos das cenas do reconhecimento que a lei, no sentido da referência, regula os corpos que serão enquadrados, discursiva e visualmente, como sujeitos inviáveis socialmente, na medida em que:

Para poder inferir a referencialidade certa da representação, é necessário ter atribuído sentido à totalidade da cena representada. No entanto, esse sentido só é obtido a partir do estabelecimento desta representação particular como pertencente a um gênero ou narrativa que determina um campo de significados. Isso requer uma série de operações de abstração, associação, destaque de certos traços e supressão de outros, em suma, um complexo aparato de decodificação cultural. É essa operação, a nível do imaginário, que permite incluir a cena em um conjunto mais amplo⁹⁷. (Sabsey, 2011, p.129)

Os dispositivos legais não foram construídos para oficializar o racismo, porém, dinamizaram biopoliticamente atos de racismo que foram incorporadas no interior da sociedade brasileira, sobretudo no campo dos “ilegalismos” e da “criminalidade”. Não podemos esquecer que é nesse jogo biopolítico da regulação de ilegalismos que emerge o Racismo de Estado⁹⁸. Para entendermos como esse instrumento de exclusão, direta e indireta, opera na destituição das vidas negras pela abjeção paranaense, gostaríamos de ir para além de Foucault, trazendo, novamente, as contribuições de Sueli Carneiro, no intuito de adentrarmos nas especificidades emergentes desse “paranismo” que produz vidas abjetas. Ao falar do *dispositivo de racialidade*, a filósofa brasileira introduz suas interpretações do pensamento de Foucault (que engloba a noção de dispositivo, biopolítica, racismo de estado e governamentalidade), expandindo e

⁹⁷ “Para poder inferir de la representación cierta referencialidad es necesario haber dotado de sentido a la totalidad de la escena representada, pero este sentido solo se obtiene a partir del establecimiento de esta particular representación como perteneciente a un género o narrativa que determina un campo de significados, y ello supone una cantidad de operaciones de abstracción, asociación, subrayado de ciertos rasgos y borrado de otros, en definitiva, un complejo aparato de decodificación cultural, y es esta operatoria, a nivel del imaginario, la que permite incluir la escena dentro de un conjunto más amplio.”

⁹⁸ Nas palavras de Ynaê Lopes “Lidos em conjunto, a Carta Constitucional de 1824 e o Código Criminal de 1830 demonstram que a aposta na escravidão dependia de que uma série de ações fosse realizada pelo nascente Estado nacional brasileiro. Em nome da ordem escravista, ele estava autorizado a intervir na esfera privada — na relação entre senhores e escravizados. Também lhe cabia garantir que a escravidão continuasse sendo um bom negócio não só para as oligarquias brasileiras. Nas cidades brasileiras, o caráter interventor do Estado ficou nítido com as ações da polícia e de outros órgãos repressores e administrativos. Em uma sociedade construída sobre a escravidão racializada, a cor da pele se transformou no elemento definidor dos tipos de abordagem utilizados por esses órgãos. Como no espaço urbano era praticamente impossível determinar se uma pessoa negra era escravizada, liberta ou livre, o “Estado-feitor” fez da cor o principal elemento para suspeição. Tal prática encontrava eco nos pressupostos do racismo científico da época e até hoje não foi devidamente desconstruída nas instituições responsáveis pela manutenção da ordem. O escravizado era sempre negro. E o negro era sempre suspeito (fosse escravizado ou não)” (Lopes, 2022, p. 121-122)

aplicando à realidade brasileira. Não podemos esquecer que o biopoder discursivo no ordenamento jurídico brasileiro, carta maior ou constituição, sempre esteve calcado em formas de exclusão⁹⁹ da população negra.

Como lembra Yanaê Lopes:

A Carta Constitucional foi o primeiro grande pacto social do Brasil soberano a se colocar a favor da escravidão. Mas não foi o único. Ao longo do século XIX, foram produzidos diversos instrumentos jurídicos que viabilizariam o sucesso dessa aposta. O Código Criminal, elaborado em 1830, é um exemplo disso. Ali, a palavra escrava aparece em algumas ocasiões que reforçam dois aspectos centrais da Constituição de 1824. Em primeiro lugar, o escravizado era uma propriedade e, por isso, poderia ser castigado por seu senhor, ao mesmo tempo que o proprietário era responsável por consertar possíveis danos causados pelo cativo, contanto que o valor a ser pago não excedesse o de venda do escravizado. Em segundo lugar, a ordem escravista deveria ser mantida. (Santos, 2022, p. 121)

Desse modo, junto a essa compreensão histórica das dinâmicas raciais no campo do direito, o racismo *a la* brasileira é destrinchado por Sueli em todos os seus níveis, fazendo-a perceber “onde entra nesse esquema explicativo da biopolítica — que age principalmente sobre a vida — o exercício do direito de matar” (Carneiro, 2023, p.63). Através dessa percepção, o racismo encontra o seu lugar de movimentação simbólica pelo que Sueli Carneiro denomina de *dispositivo de racialidade*. Segundo Carneiro, a dinâmica biopolítica do *racismo de estado* “cumprir o papel de fragmentar o campo biológico, do qual o poder tomou conta, para dividi-lo conforme “raças” e assim introduzir um corte entre quem deve viver e quem deve morrer” (Carneiro, 2023, p.63).

Ainda, nas leituras de Carneiro:

Michel Foucault demonstrou que o direito de “fazer viver e deixar morrer” é uma das dimensões do poder de soberania dos Estados modernos e que esse direito de vida e de morte “só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte”. É esse poder que permite à sociedade livrar-se de seus seres indesejáveis. Essa estratégia Michel Foucault nomeou de biopoder, que permite ao Estado decidir quem deve morrer e quem deve viver. E o racismo seria, de acordo com Foucault, um elemento essencial para fazer essa escolha. É essa política de extermínio que cada vez mais se instala no Brasil, pelo Estado, com a conivência de grande parte da sociedade. (Carneiro, 2011, p.134)

O racismo modula, portanto, as vidas vivíveis e as vidas matáveis. Para que algumas populações prosperem, sempre a branca, é preciso que outras sejam defenestradas do mundo

⁹⁹ Ainda se mantém esse mecanismo através das concepções binárias (homem-mulher).

dos vivos pelo signo da morte. É nesse arremesso realizado pelo biopoder que a população negra, torna-se, nas palavras de Butler, não-enlutável. Existem mecanismos para a realização desse ato biopolítico de matar, sendo as formas de abjeção um deles. Em todas as esferas da sociedade brasileira o apelo a um tipo de moralidade específica se torna um instrumento de dissipação de violências contra corporeidades lidas como abjetas.

Devemos recordar que os dispositivos legais, como o código penal, eram contundentes na guerra contra os indivíduos enquadrados como imorais:

De acordo com o artigo 399, a ofensa contra a moral e os bons costumes também era passível de prisão. A definição do que seria isso estava intimamente ligada ao projeto de um Brasil moderno, civilizado e branco. Assim, manifestações culturais que fugissem do padrão eurocentrado muitas vezes eram tomadas como ações criminosas. (Santos, 2022, p. 196)

Algo que acaba sendo reproduzido e disseminado, como modelo de pensamento moral, por camadas que reforçam a violência e a discriminação contra esses grupos. Os dispositivos de sexualidade-racialidade assumem dado caráter biopolítico (numa dimensão narrativa visual do biopoder) que produz o apagamento das vidas concebidas como abjetas. Temos aqui o exercício daquilo que Michel Foucault chamará de Racismo de Estado, um instrumento biopolítico que age através do extermínio de determinados grupos. A racialidade toma forma enquanto dispositivo biopolítico de marcação de vidas negras como abjetas, não-enlutáveis. Esse dispositivo é usado no intuito de segregar, abandonar e matar a população negra. Um dispositivo que começa na marcação corpórea e chega nas formas de apagamento histórico.

3.4. GENEALOGIA DA LGBTFOBIA: DOS ACONTECIMENTOS

Após a decisão da Suprema Corte, atos de LGBTfobia foram reconhecidos como crimes de conotação racial. Isso não significa que antes dessa compreensão inexistissem acontecimentos de LGBTfobia. A relação lei e sociedade precisa ser analisada com cautela, pois sempre há um sentido prévio que define as condições históricas do que será ou não entendido enquanto prática criminosa. Nesse sentido, Butler adverte-nos sobre os dispositivos legais ou dispositivos de normatividade.

A esse respeito ela sustenta que:

Não abandonamos um mundo de violência sem lei para entrar em um mundo legal sem violência. A violência legal está presente não apenas nas práticas de sentença, ligadas às práticas de punição e encarceramento, mas também no caráter obrigatório da lei. A lei regula e proíbe e, ao fazê-lo, já desencadeia a ameaça de violência legal: se deixarmos de cumprir a lei, ela se apodera de nós. (Butler, 2021a, p.109)

A preocupação da filósofa é em relação as formas legais de reconhecimento, os enquadramentos do que pode ser entendido como ato de violência. Já que os dispositivos legais podem ser usados em detrimento de interesses de poder-saber, ou seja, a partir de quadros biopolíticos de reconhecimento social. No caso da LGBTfobia, vale como alerta, inexistente lei específica que atribuía *in stricto sensu* a prática como crime. Temos apenas um entendimento da Suprema Corte, proveniente de ações da sociedade civil (Mandado de Injunção – 4733¹⁰⁰ - e Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão - 26¹⁰¹). Um entendimento apoiado pela sua resguarda constitucional-interpretativa de que “houve omissão inconstitucional do Congresso Nacional por não editar lei que criminalize atos de homofobia e de transfobia¹⁰²”. O dilema é que, dentro de um contexto de mutabilidade histórica, a qualquer momento essa interpretação do STF pode ser alterada, suspensa, modulada e esquecida.

Diante disso, ao pensarmos uma Genealogia da LGBTfobia no Paraná – ainda que breve, tendo em vista os limites desta tese – precisamos localizar algumas proximidades entre passado e presente, porém, que se direcionam a descontinuidades desses acontecimentos, dentro e fora da lei, percorrendo a genealogia dessa omissão, desse abandono ou forma de assassinato, seja direito, seja indireto, da população LGBTQIAPN+ no Paraná. Para além de uma concepção linear e universal, pensarmos o descontínuo da história da LGBTfobia no Paraná significa “renunciar ao desenvolvimento feliz de uma sintaxe lisa e sem fraturas” (Gagbnebin, 2013, p. 99). Não obstante, olhemos para os documentos que assumem certo grau de oficialidade, no registro da LGBTfobia enquanto um acontecimento da história presente.

Do ponto de vista da oficialidade, o primeiro caso de LGBTfobia no Paraná foi registrado em Foz do Iguaçu, tem sido acolhido pelo Ministério Público.

¹⁰⁰ Processo disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4239576>

¹⁰¹ Processo disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4515053>

¹⁰² Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010>

Vejamos:

A denúncia, apresentada por Promotoria de Justiça de Foz, foi contra um homem que teria agredido outro que, acidentalmente, esbarrou nele, proferindo termos homofóbicos e empurrando-o sobre uma mesa em casa noturna. Na continuação, o denunciado teria agredido e ofendido uma mulher que tentou conter as agressões, também dirigindo-lhe palavras características de homofobia e desferindo-lhe golpes com uma garrafa no rosto e no ombro, causando lesões corporais leves, além de ofender, ainda com expressões homofóbicas, uma terceira vítima, que filmava o ocorrido¹⁰³.

O acontecimento presente revela determinada prática comum, a violência extrema exercida sobre a população LGBTQIAPN+. Recuando mais aos primórdios da história do Brasil, encontramos o que seria o primeiro caso de LGBTfobia, ocorrido entre 1613 e 1614. O antropólogo Luiz Mott, relata que o fato se deu no maranhão do século XVII. Um indígena Tibira (palavra tupinambá que caracteriza, de modo pejorativo, a homossexualidade), imagem 18, foi amarrado “à boca de um canhão como pena de morte por ser homossexual”, sendo que “a execução dividiu o corpo em duas partes”¹⁰⁴.

Imagem 18: Tibira, supostamente o primeiro caso de “homofobia” no Brasil



Fonte: BBC

¹⁰³Disponível em: <https://mppr.mp.br/Noticia/LGBTIfobia-e-crime-e-ja-comeca-resultar-em-denuncias-criminais>

¹⁰⁴Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/paradas/quem-foi-o-indigena-tibira-o-1-assassinado-pela-lgbtifobia-no-brasil,0ce7bb1507093e61d1722fa716d8cf783jcd438v.html>.

Apesar do caso de Tibira revelar o ápice da abjeção por aqueles que fossem vistos como desviantes, ainda sim, essa forma de violência contra esses corpos não era a regra, a norma, internalizada por uma “formação histórica¹⁰⁵”.

Essa é uma problematização de cunho foucaultiana que merece ser analisada. Tomando esse caminho entenderemos melhor as leituras sobre essa hipótese da perseguição e assassinato de pessoas LGBTQIAPN+, pois “ainda que o passado tenha realmente acontecido e deixado no presente marcas reais de sua existência, nada garante seu estatuto unívoco” (Gagnebin, 2014, p. 27). Os espaços de controle e vigilância dos corpos, relacionando-os as implicações morais do desejo, nem sempre encontraram suporte no âmbito de repressão, na forma da lei. O tema da repressão das sexualidades, em seu plano histórico, deve ser pensando em suas repercussões em conformidade com a lei e, também, na manutenção de violências. A preocupação de Michel Foucault (1988, p.16-17) é pensar a “hipótese repressiva” sobre o sexo, dividindo-a em três argumentos: a evidencia histórica, a questão do poder, a questão histórico-política.

Cabendo ressaltar que:

não se trata somente de estabelecer contra-hipóteses, simétricas e inversas às primeiras; não se trata de dizer: a sexualidade, longe de ter sido reprimida nas sociedades capitalistas e burguesas, se beneficiou, ao contrário, de um regime de liberdade constante; não se trata de dizer: o poder, em sociedades como as nossas, é mais tolerante do que repressivo e a crítica que se faz da repressão pode, muito bem, assumir ares de ruptura, mas faz parte de um processo muito mais antigo do que ela e, segundo o sentido em que se leia esse processo, aparecerá como um novo episódio na atenuação das interdições ou como forma mais artilosa ou mais discreta de poder. (Foucault, 1988, p.17)

A compreensão de Foucault mostra que, para além da hipótese repressiva, emergiram mecanismos de “dispersão” da sexualidade que fazem “dizer a verdade de si e dos outros num jogo em que o prazer se mistura ao involuntário e, o consentimento à aquisição” (Foucault, 1988, p. 87). Considerando essa proposta filosófica, a novidade que pode ser levantada é a de somos produzidos pelas técnicas do dizer, que torna certas práticas visíveis ou invisíveis. Existe uma ordem vigente, no nível da episteme, da vontade de verdade, que afirma, marca e regula como determinados corpos, desejos devem aparecer – não somente pela repressão, mas pela confissão.

¹⁰⁵Gilles Deleuze sustentou que ao Foucault interessava são os comportamentos, mas o “ver”. De modo que “as histórias de Foucault giram sempre em torno do “ver”” (Deleuze, 2017, p.13). Adotamos um caminho similar, ao pensarmos o conceito de narrativas visuais, dando-se na compreensão e percepção que fazemos das coisas, através das marcas (quadros) do reconhecimento.

Com isso, produzem-se modos de falar, formas de agir oriundas da história, ou da percepção histórica de cada época, de uma ordem que é “ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem” (Foucault, 2016, p. XVI). Somos vistos, lidos, interpretados de maneiras distintas, nunca sujeitos da mesma situação. Da mesma forma, as regras, ou jogos de verdade, que trataram das experiências no âmbito da sexualidade, ao variarem as regras, também, mudam-se os jogos de linguagem.

Não obstante, as sociedades delimitam modos de ver a sexualidade, a partir do uso dos corpos/prazeres. Podemos seguir reflexão a partir da tese agambeniana, sobre o conceito de forma-de-vida, que significa “uma vida, que não pode ser separada de sua forma [...] uma vida para qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver” (Agamben, 2017, p. 234). As dinâmicas de violências aparecem, portanto, quando separamos a vida de sua forma, destituindo as condições do seu próprio viver, modulando esse viver dentro das possibilidades biopolíticas que regulam o aparecimento das vidas vivíveis. A noção de forma-de-vida, com hífen, apresenta-se em continuidade às leituras até então discutidas – a relação entre regra, linguagem e vida – sobre a sexualidade. O filósofo italiano Giorgio Agamben desenvolve no livro *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*, um pensamento crítico sobre as formas de governamentalização da vida humana. Reflexões que são importantes para o que gostaríamos de avaliar neste trajeto teórico, isto é, como a LGBTfobia aparece na abjeção paranaense sem, necessariamente, estar atada à hipótese repressiva da sexualidade.

Desse modo, podemos considerar a fala de Castor Bartolomé Ruiz, ao dizer que:

Giorgio Agamben propõe “‘formas de vida’ alternativas aos dispositivos biopolíticos de controle social atualmente hegemônicos. A economia política capitalista dominante e o direito como dispositivo de captura da vida se impõem de forma tão absoluta que conseguem assimilar as diferenças e normatizar as divergências numa espécie de totalidade única, impedindo a percepção de uma exterioridade ao sistema. Todas as formas de governo, assim como os diferentes projetos que se propõem atualmente como alternativas, terminam sendo engolidos por uma lógica maior, qual seja, a governamentalização da vida na racionalidade oikonomica, e pela espetacularização das democracias reduzidas a uma espécie de liturgia da glorificação dos governantes. Agamben pensa a possibilidade de criar aberturas para a biopolítica atual através de novas formas de vida que não se submetam às práticas governamentais existentes. (Ruiz, 2014, p.57)

Assim, consideramos que a LGBTfobia emerge a partir da abjeção paranaense, que conduz as vidas de pessoas LGBTQIAPN+ a um campo de indiscernibilidade, produzindo sua precarização absoluta. Nesse sentido, retomando o aspecto genealógico da abordagem, entendemos que os requintes de crueldade nos atos de violência contra corpos LGBTQIAPN+ constituem um rastro na história paranaense recente. Modos de exercer violências que, não necessariamente aumentaram ou inexistiam, mas que, como palavras e coisas, manifestam-se “em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada” (Foucault, 2016, p. XVI). Atualmente, seu lugar advém das estratégias do biopoder, pautadas pelos discursos de pseudocientificidade e, também, por práticas de saber-poder constituídas pelos enquadramentos morais do neoliberalismo¹⁰⁶. A perseguição aos corpos “vistos” como desviantes sempre existiu e aguçou com os tribunais do santo ofício, porém, o tratamento no nível do assassinato e da exposição pública de sevícias, é algo que se tem pouco registro¹⁰⁷.

Suas vidas não alcançam o estatuto de enlutáveis, no sentido pensado por Judith Butler, isto é:

Poderíamos supor que qualquer consideração sobre o direito ao luto se refere apenas às pessoas mortas. Mas meu argumento é que o direito ao luto opera já na vida, que se trata de uma característica atribuída às criaturas vivas, marcando seu valor em um sistema de valores e determinando diretamente se essas criaturas serão tratadas de forma igual e justa. Ser enlutável é ser interpelado de tal maneira que sabemos que nossa vida importa, que a perda de nossa vida importa, que nosso corpo é tratado como um corpo que deve ser capaz de viver e se desenvolver, cuja precariedade deve ser reduzida, e para o qual devem estar reunidas as condições para prosperar. (Butler, 2021a, p.59)

Na abjeção paranaense a LGBTfobia encontra regulações singulares, seus acontecimentos encontram marcas violentas e duradouras. Existe a permanência de atos truculentos, vindos de todas as esferas, mas, principalmente, da polícia, que trata os corpos marginalizados na dimensão do cassetete ou da bala. Aqui, remetemo-nos ao caso ocorrido em 1 de abril de 2000 na região de Curitiba. Data sangrenta, na qual Henrique de Souza Lima, travesti conhecida como Kérica, imagem 19, foi assassinada por policiais militares que, “surpreendentemente”, foram absolvidos do crime¹⁰⁸. É comum que atos de assassinato,

¹⁰⁶ Retornaremos a esse argumento no capítulo 4, ao tratarmos da relação entre rosto, corpo e governamentalidade neoliberal.

¹⁰⁷ Tese sustentada, numa linha Foucaultiana, por Atílio Butturi Júnior em “*A passividade e o fantasma: o discurso monossexual no Brasil*”. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/96117>.

¹⁰⁸ Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/pms-acusados-da-morte-de-travesti-sao-inocentados-463bte88w9xl91etxhnbzo5zi/>.

similares ao caso de Kérica, repitam-se quotidianamente no Estado do Paraná. A abjeção paranaense tem sido construída pelo desprezo total a vidas LGBTQIAPN+.

Imagem 19: Assassinos da travesti Kérica são absolvidos (14/10/2013)

| curitiba

PMs acusados da morte de travesti são inocentados

Julgamento ocorreu 13 anos depois da morte de Kérica, que teria sido espancada em abril de 2000 no bairro Rebouças, em Curitiba

Por **Rafael Neves**
14/10/2013 15:27

Fonte: Gazeta do Povo

Os casos de assassinatos de travestis são registros de uma normalidade, de algo que permeia o banal. Suas vidas transitam da nudez à precariedade¹⁰⁹, tendo seus órgãos arrancados, rostos desfigurados¹¹⁰. A morte de corpos dissidentes torna-se consumida pela abjeção paranaense, levando a impunidade e, também, a impossibilidade da realização do luto, que se torna “proibido” aos olhos da sociedade.

A manchete do Jornal Tribuna do Paraná, na data de 13/11/2012, explicita muito bem como a condição de não-enlutável captura corpos de travestis na abjeção paranaense. Na notícia, imagem 20, encontramos o seguinte título “Travesti é encontrado morto e com rosto desfigurado”¹¹¹. Tratava-se de Edmilson Pedro dos Santos, uma travesti morta, como tantas outras, em Curitiba. Na mesma matéria aparece a informação de que houve uma onda de assassinatos de travestis “entre 2009 e início de 2011 [...] causando pânico entre os que se

¹⁰⁹ Uma discussão agambeniana que chega a leituras butlerianas do que seria entendido enquanto “sujeito de direitos”.

¹¹⁰ Retornaremos a esse ponto, da relação entre rosto e humanização, no capítulo 4.

¹¹¹ Disponível em: <https://www.tribunapr.com.br/painel-do-crime/travesti-e-encontrado-morto-e-com-rosto-desfigurado/>.

prostituíam”, sendo que polícia acredita serem os crimes “relacionados ao tráfico de drogas”. Essa relação entre vidas LGBTQIAPN+ e lugares circunscritos pela noção de “perigosos”, faz parte do imaginário paranaense. Mais ainda: a insistência em descrever a suposta relação de uma “sexualidade natural” e um nomeação ostensiva nos textos – “Edmilson” – sustenta-se numa estratégia de produzir a vida travesti como inviável – um corpo incoeso que, no limite, “merece” a morte.

Imagem 20: Travesti tem rosto deformado (13/11/2012)

MORTE SEM PURPURINA

Travesti é encontrado morto e com rosto desfigurado

Fonte: Tribuna do Paraná (versão online)

O tom de zombaria, escárnio da manchete, no uso do masculino “travesti morto” e no emprego da expressão “morte sem purpurina” (um interdiscurso caro a esse tipo de escrito), ainda mais diante de uma morte tão brutal, indica a dinâmica histórica de marcação de corpos LGBTQIAPN+ na abjeção paranaense. Para entendermos esse trajeto da abjeção, devemos resgatar alguns elementos dessa história de violências um pouco mais ao passado, porém, não tão distante. Se existe uma relação entre passado e presente, que incide nessas práticas violentas permanentes, devemos lê-las como um dispositivo histórico do reconhecimento.

Considerando que:

Aquilo que ela pretende narrar, o passado, não pode ser objeto de apropriação unívoca, já que não está mais e nos escapa. O presente falha em suas tentativas de apoderar-se do passado de modo definitivo. Como o presente está destinado a tornar-se em breve (aliás, em muito breve) também passado, suas pretensões de dominação também caducam. (Gagnebin, 2014, p. 28)

Posto isso, voltemos a um outro acontecimento, a história do HIV/Aids. A emergência do HIV/Aids acabou sendo usada para estigmatizar grupos que já eram considerados socialmente indesejáveis. Butturi Junior (2023) desenvolveu toda uma desconstrução acerca dessa pretensão de verdade sobre o saber em torno do hiv/aids, o que ele denomina de “dispositivo crônico¹¹²”. Para ele, isso não se trata nada mais nada menos do que um dispositivo nos moldes delimitados por Michel Foucault.

A afirmação e a presença do estigma criam condições de possibilidade para que o saber no interior dos discursos intervenha na produção das desigualdades, tratando-se de “uma economia biopolítica que desenha uma nova monstruosidade” (Butturi Junior, 2023, p.154). Aqui reside um jogo de forças no campo do saber e do discurso, pois este “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (Foucault, 1996, p.10). Nesse lugar de ininteligibilidades temos o controle do luto, aliás, o não reconhecimento dessas vidas como enlutáveis, tornando-se a personificação da tragédia de Sófocles, *Antígona*.

Ou seja:

Pela disseminação de um vírus até então desconhecido - o HIV-, a comunidade LGBTQI+ conheceu a versão contemporânea da tragédia de Sófocles em que a protagonista, *Antígona*, reivindica o direito de enterrar o irmão. Intelectuais, artistas, músicos, escritores e filósofos foram privados do direito de receber honras fúnebres por terem sido vítimas do que então se chamava "peste gay". (Rodrigues, 2021, p. 67)

Como discursos, existem formas de cristalizarmos narrativas visuais sobre os corpos. Em seu livro *Aids e suas metáforas*, a ensaísta estadunidense Susan Sontag (1933-2004) estabelece uma crítica fundamental a cristalização das narrativas visuais violentas, sustentando que:

Ao lado da simulação fotográfica ou eletrônica dos eventos, temos também o cálculo de suas consequências eventuais. A realidade bifurcou-se, na coisa real e em sua versão alternativa, duas vezes. Temos o evento e sua imagem. E temos o evento e sua projeção. Mas como para as pessoas os eventos reais muitas vezes não parecem ter mais realidade do que as imagens, nossas reações a eventos do presente recorrem, para

¹¹²Nas palavras de Atilio: “ Tenho defendido, dessa perspectiva, a hipótese de um dispositivo crônico da aids a partir do que Perlongher (1987) definiu como um dispositivo da aids: um dispositivo biopolítico pautado em práticas de cisão entre formas de subjetividade mais ou menos perigosas tanto em estratégias de governo biopolíticas quanto na produção de práticas de bioessese farmacológicas. O trabalho de Perlongher apontava para a racialização – nos termos de Foucault (2010) das “sexualidades perigosas” que já na época dizia respeito às táticas biopolíticas de governo da vida e às resistências que surgiram no enfrentamento do hiv-aids e da estigmatização das PVHIV.” (Butturi Junior, 2023, p.145-146)

confirmá-los, a esboços mentais, acompanhados de cálculos apropriados, do evento em sua forma projetada, final. (Sontag, 2007, p. 146-147)

A autora é uma crítica feroz da instrumentalização de narrativas visuais que, podemos dizer, a nosso ver, estariam dinamizadas por estratégias biopolíticas de apagamento dos corpos. Susan Sontag (2007, p.14) chega a nos advertir que “ cada acontecimento tem seu duplo, além de sua representação enquanto imagem”. A associação peste¹¹³ gay, promiscuidade e castigo divino¹¹⁴, imagem 21, assumiu dada forma imagética, em nível de narrativa visual do biopoder, na sociedade disciplinar falocêntrica (com pitadas extremas de conservadorismo moral e religioso).

Imagem 21: Manchete de Jornal dos anos 80 sobre a Aids no Brasil



Fonte: O GLOBO

¹¹³Sobre isso podemos dizer que “ A presença, no imaginário social suscitado pela Aids, de representações culturais associadas à ‘peste’, indicou, sem dúvida, a existência de preconceitos e atitudes sociais irracionais e obscurantistas, as quais o discurso da ciência propõe substituir por posturas racionais e civilizatórias. Porém, o processo acelerado de ressignificação, suscitado por imagens simbólicas ligadas às antigas epidemias, não se refere somente à ignorância, mas também a algo que diz respeito a experiências fundamentais, relacionadas ao processo de adocimento humano, que não estão contempladas pelos conceitos que falam em nome da verdade científica”(Czeresnia,1995, p. 73)

¹¹⁴ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/documentario-conta-historia-do-hiv-da-aids-no-brasil-23264448>.

Existem modos de matarmos determinados sujeitos, sendo uma delas as narrativas visuais que delimitam o sentido histórico dos corpos, ligando-os ao castigo¹¹⁵, pecado e culpa. O papel dos movimentos e das entidades foi o de retirar essas narrativas visuais (biopolítica) que buscaram estigmatizar os corpos de pessoas LGBTQIAPN+. No Paraná, o Grupo Dignidade faria circular o Folha de Parreira:

Imagem 22: Boletim “Folha de Parreira” nº 4, distribuído em 1992



Fonte: Acervo Grupo Dignidade

Essas são representações históricas que carregam estratégias de apagamento da população negra e LGBTQIAPN+, mecanismos intencionalmente produzidos que retiram da memória social os conflitos, as ações violentas e os mecanismos de poder que forjaram o Estado do Paraná. Durante esse momento, foram necessárias algumas estratégias de comunicação direta com a comunidade. Assim, nasceu o boletim “Folha de parreira”, imagem 22, criado

¹¹⁵ Ao tratamos da inserção da vida, que passa a ser organizada, gestada e mortificada pela linguagem, mais especificamente pelo discurso de ódio, consideramos possível compreender esse mecanismo enquanto estratégia da biopolítica brasileira. E que isso faz parte de um processo mais complexo de nossa sociedade. João Silvério Trevisan, por exemplo, ao comentar sobre o seu texto “Seis Balas Num Buraco Só: A crise do masculino” em entrevista a folha de São Paulo em 28 de setembro de 1998, analisa com acuidade o fato de que, para nós, caracteriza uma das maneiras de nossa sociedade disciplinar ‘falocêntrica’ disseminar o ódio contra aqueles (as) que fogem a moldura do macho-alfa, por exemplo. Já nos advertia Trevisan que: “A construção do masculino está se transformando em um grande nó, alimentado por contradições muito sérias. Busca-se soluções no mesmo lugar onde a crise é alimentada. O pânico da castração embasa hoje toda essa construção. O grau de violência advindo daí tornou-se insuportável e ninguém estranha o fato de essa violência ser majoritariamente desencadeada por homens”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/acontece/ac28099801.htm>

exatamente para estabelecer esse vínculo informativo. É através da resistência aos dispositivos de controle dos corpos, de seu enquadramento visual, que a população LGBTQIAPN+ tem desarticulado, subvertido essa força biopolítica de fazer morrer. Assim, o conceito de resistência caracteriza a luta tanto da população negra como de corpos LGBTQIAPN+ ao dispositivo da abjeção paranaense.

Sobre a noção de resistência podemos dizer que:

Para Foucault, o fato de haver uma “disciplinarização”, de ter sido necessário desenvolver mecanismos de controle e de vigilância contínuos demonstra que os sujeitos lutam. Dessa luta deriva, como consequência, o fato de que nenhum poder é absoluto ou permanente; ele é, pelo contrário, transitório e circular, o que permite a aparição das fissuras onde é possível a substituição da docilidade pela meta contínua e infundável da libertação dos corpos. O exercício do poder não é um fato bruto, um dado institucional, nem uma estrutura que se mantém ou se quebra; ao contrário, ele se elabora, transforma-se, organiza-se, dota-se de procedimentos mais ou menos ajustados. (Gregolin, 2006, p. 136)

As resistências marcam lutas contra a disciplinarização dos corpos, busca enquadrá-los pelo nível da abjeção indesejável. Consideramos, nesse sentido, que as estratégias da biopolítica se investem do valor performático do ódio, que marcam violentamente os corpos racializado e também os corpos LGBTQIAPN+ “criando a ideia de pessoas descartáveis — aquelas que são consideradas à beira da morte ou já mortas” (Butler, 2021a, p.148). Dessa maneira, segundo Judith Butler, não podemos pensar a materialidade dos corpos autonomamente, sem falarmos das molduras regulatórias que situam os corpos, em que uns são inteligíveis e desejáveis já outros ininteligíveis tornando-se indesejáveis. Acreditamos, juntamente com Butler, que existem marcadores sociais que instigam a visibilidade ou invisibilidade de determinados grupos. Se a equiparação feita pelo STF da LGBTfobia ao crime de racismo ocorre apenas em 2019, aos olhos do legislador ainda é como se a população LGBTQIAPN+ inexistisse, merecesse tão somente o estatuto de vida precária. Após a decisão da Suprema Corte começaram a “aparecer”, imagem 23, os primeiros registros oficiais de LGBTfobia.

Imagem 23: Primeira denúncia criminal de LGBTfobia no Paraná (09/01/2020)

DIREITOS HUMANOS
LGBTfobia é crime e já começa a resultar em denúncias criminais
 09/01/2020 - 16:09

Três anos é o tempo de reclusão a que podem ser condenadas pessoas que cometerem a chamada LGBTfobia, que consiste em praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito em razão de orientação sexual ou identidade de gênero contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, pessoas trans e intersex. As condutas LGBTifóbicas, previstas no artigo 2º da Lei 7.716/1989, foram reconhecidas como criminosas pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em junho de 2019. No Paraná, já resultaram em denúncia criminal – a primeira do Ministério Público do Paraná foi feita em novembro do ano passado, em Foz do Iguaçu, no Oeste do estado.

Fonte: MPPR

Esse jogo do dispositivo legal “incluído-excluído” é um mecanismo biopolítico de marcação corpórea na abjeção. A ideia de que alguns sujeitos são indignos de proteção está alicerçada por uma valoração moral dessas vidas, isso significa que a “violência acontece na sequência de recusas jurídicas e não reconhecimentos: não denunciar significa que não há crime, não há punição e não há reparação” (Butler, 2021a, p. 146). Nesse sentido, corpos que não encontram respaldo legal para sua proteção, vivem suspensos, numa zona de indiscernibilidade, nem vivos, nem mortos. É somente pela moldura regulatória moral que teremos o devido reconhecimento, de sermos protegidos, na medida em que “as pessoas pertencentes a esse grupo são entendidas como dignas de uma proteção violenta contra a violência, ou seja, uma violência cometida contra outrem para que não seja cometida contra meus próximos” (Butler, 2021a, p. 55).

No contexto da política brasileira, e que chega aos demais Estados, como o Paraná, evidentemente, o aspecto moral toma forma objetificada na recusa em se considerar as vidas de grupos “indesejados” enquanto dignas de proteção e cuidado, de modo que a “distinção entre as populações que são dignas e as que não são dignas de defesa violenta implica que algumas vidas são consideradas mais valiosas que outras” (Butler, 2021a, p. 56). Existe uma permanente manutenção de violências contra a população LGBTQIAPN+ paranaense, que tem se concretizado pelas práticas de agressões verbais e físicas, produzidas por grupos que estão

“dispostos a lutar e ferir, e talvez até matar, e apresentar motivos morais para agir dessa maneira” (Butler, 20021a, p. 56).

Com Judith Butler percebemos que existe uma separação que distingue as vidas vivíveis das vidas matáveis, segundo padrões sociais - uma medida atrelada ao gênero como comportamento ideal a ser desempenhado socialmente. O que leva a um sentimento de medo, de que sejam mortas a qualquer instante, ainda que se vejam “como ainda vivas, apesar do contexto ameaçador, e resistem e respiram numa atmosfera de perigo potencial” (Butler, 2021a, p. 146).

3.5 NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER: INTERSECCIONALIDADE RACISMO – LGBTFOBIA NO PARANÁ

Ao comentarmos sobre os aspectos metodológicos deste trabalho de tese, ressaltamos as relações existentes que permeiam as visualidades e os discursos, e do que elas nos falam. Por se tratar de uma pesquisa voltada aos estudos do campo discursivo, interessa-nos compreender a dinâmica discursiva, modulada pelo biopoder, que circunda a exposição de visualidades vinculadas a interseccionalidade racismo- LGBTfobia. Das narrativas derivam visualidades, das visualidades derivam narrativas. Por isso, sustentamos que elas, as visualidades e as narrativas, estão sempre em disputa a partir das regulações discursivas do biopoder. Os regimes discursivos se instalam através das formações históricas do que é dito.

Se tomarmos como ponto de partida o aparecimento da análise do discurso de linha francesa, por exemplo, podemos entender os aspectos históricos da construção de narrativas visuais que prevalecem em torno daquilo que *se diz* e do que *se pensa* sobre determinados corpos. Então, precisamos compreender como tudo isso aconteceu dentro de um recorte teórico que emerge nos anos de 1960 na França. Em seu livro *Corpo e Discurso: Uma história de práticas de linguagem*, o professor Jean Jacques-Courtine avalia as contribuições de Michel Foucault para o que convencionou-se denominar de Análise do Discurso.

Diz Courtine:

A análise arqueológica introduziu a problemática da *longa duração* histórica na Análise do Discurso. Com base nessa introdução, se tornou ainda mais consistente a possibilidade de conceber e de apreender as relações constitutivas entre a constituição histórica e a formação lingüística na ordem do discurso. Assim, a discursividade se abre para dimensões que ultrapassam a problemática da enunciação, cuja tendência era a de limitar o discurso “aqui” e “agora” da situação, e atinge o universo da

memória e de suas camadas presentes de diversos modos nos enunciados. Com sua ampla extensão, a longa duração histórica e a memória organizam remotamente a ordem do discurso e se atualizam na constituição e na formulação de cada enunciado. (Courtine, 2023, p.61)

O que nos ensina o advento da análise do discurso, não obstante, é o papel fundamental que tem *o saber* na constituição de subjetividades e, por extensão, das narrativas visuais sobre os corpos - narrativas oriundas do biopoder. Pensar as narrativas visuais no nível discursivo implica em conceber as disputas pelos “sentidos dos sujeitos”, bem como na sua localização social. Entendendo que essas disputas produzem a figuração de corpos que não importam, ou que pesam, usando a expressão da filósofa Judith Butler.

Quando pensamos em casos atrelados ao racismo e LGBTfobia, definimos esses acontecimentos como atos violentos proveniente do ódio produzido contra esses grupos. Essa construção é, a nosso ver, um modo de operação das narrativas visuais do biopoder, que sedimenta uma formação discursiva do que conta como humano, ou vida humana, e que repercute no imaginário social.

“Todo dizer é um fazer”, frase que constitui o pensamento da teoria dos atos de fala¹¹⁶ de John L. Austin. A partir desse momento sabe-se que as palavras não são inofensivas, neutras, pois elas agem no mundo. Desse modo, existem diversas maneiras de se operar através da linguagem, intencionalmente, buscando-se estabelecer significados que passam a constituir objetos e sujeitos de que as palavras falam. Essa característica performática da linguagem pode ser lida a partir do que encontramos no livro *Excitable Speech – a politics of the performative* da filósofa Judith Butler. A filósofa *Judith Butler*¹¹⁷, neste livro, assevera que a linguagem pode ferir, pois “se estamos formados na linguagem, então esse poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que pudéssemos tomar sobre ele, insultando-nos desde o princípio, desde seu poder prévio” (Butler, 2021c, p.12). Assim, as palavras, como produtos da linguagem, passam a ser usadas para fins biopolíticos no intuito de ofender, injuriar e provocar a proliferação do ódio a grupos que são ou se tornam vulneráveis.

O que faz Butler, ao pensar um tipo de genealogia¹¹⁸ do ódio, é considerar que o insulto tem uma posição política, não sendo abstrato, que o faz produzir, portanto, efeitos reais no mundo. Isso significa entender o insulto, o chamamento como algo que “constitui um ser no

¹¹⁶ Esse modo de compreender a linguagem como um modo de ação no mundo faz parte das contribuições trazidas pela teoria dos atos de fala, em que pese a afirmação de John L. Austin “ Todo dizer é um fazer”.

¹¹⁷Filósofa estadunidense mundialmente conhecida por seus trabalhos voltados a temática queer.

¹¹⁸A filósofa Sarah Salih considera que para Butler (2012, p.21) “ uma investigação genealógica do sujeito supõe que sexo e gênero são efeitos – e não causas – de instituições, discursos e práticas”.

interior do circuito possível do reconhecimento e, conseqüentemente, fora dele, na abjeção” (Butler, 2021c, p.17). Desse modo, o poder da injúria, do chamamento, lido nessa perspectiva, instaura o abjeto, por se tratar de uma forma de operação da linguagem, que segundo Butler (2021c, p.16) “fere o corpo do outro”. Por isso, ao pensarmos as palavras como algo que age no mundo, que cristalizam narrativas visuais, produzindo corpos abjetos e vidas precárias, as leituras de Judith Butler sobre a linguagem- principalmente as que constam nos livros *Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo* e *Corpos que Importam: Os limites discursivos do sexo*, serão fundamentais, principalmente para nos ajudar a compreender que “se a linguagem pode sustentar o corpo, pode também ameaçar a sua existência” (Butler, 2021c, p.18). Cabe, nesse sentido, questionarmos o uso de palavras em na construção do ódio como estratégias da abjeção paranaense, sobretudo por estas constituírem a abjeção de determinados corpos.

A maneira com que o racismo opera na abjeção paranaense se coloca diante de sutilezas discursivas, que carregam narrativas visuais sobre como o corpo racializado deve aparecer nos espaços de poder. Numa recorrência absurda, no Estado do Paraná o *dispositivo de racialidade* opera na destituição significativa do corpo racializado, que passa a sofrer toda forma de violência. A ideia de que “ser negro” é sinônimo de aptidão criminosa está calcada nos pressupostos racistas da “vadiagem”, como já tratamos em outro momento. Diante disso, lembra-nos Michel Foucault (*apud* Carneiro, 2023, p.124) que dessa situação forma-se a “convicção íntima de culpa” bem como uma “autorização para condenar sem provas”. A instrumentalização do racismo pelos espaços institucionais é um sintoma da sociedade escravocrata. Não podemos esquecer que “o racismo, enquanto construção ideológica e conjunto de práticas, passou por um processo de perpetuação e reforça após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses” (Gozalez,2020, p.185). O judiciário comporta em si a extrema expressão da desigualdade, nivelada pelo gênero e raça.

Imagem 24: Notícia sobre o caso de racismo no Judiciário no TJ/PR (11/08/2020)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Um caso que materializa bem esse contexto é a instrumentalização do racismo no interior do judiciário. No ano de 2020 o racismo chamou a atenção da mídia curitibana. A Juíza Inês Marchalek Zarpelon, da 1ª Vara Criminal de Curitiba, ao argumentar as razões da condenação usou da palavra *raça* para construir o perfil do réu como alguém violento, imagens 24 e 25, enquadrando-o no imaginário de um indivíduo perigoso. Um processo administrativo disciplinar foi instaurado para averiguar a conduta da Juíza, todavia, o processo foi arquivado em unanimidade, tendo em vista que “os desembargadores avaliaram que a polêmica gerada pela sentença se deu apenas por causa de uma má interpretação do texto¹¹⁹”.

É comum, no funcionamento desses discursos, que se tenda a justificar o exercício da violência, do preconceito e da discriminação contra determinados corpos, pois “em geral, esses atos são minimizados pela opinião pública como uma frase infeliz, sem intenção discriminatória, de acordo com a nossa tradição de mascarar o racismo e o preconceito presentes na sociedade” (Carneiro, 2011, p. 125). O que temos visto é a que o judiciário faz da lei, estabelecendo quais termos serão compreendidos como ofensivos, odiosos e, até mesmo, racista. Com essa prática, pautada por uma ordem biopolítica¹²⁰ de exceção, temos a construção

¹¹⁹Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-set-28/tj-pr-arquivo-processo-disciplinar-juiza-acusada-racismo>.

¹²⁰Podemos caracterizar esse aspecto da biopolítica no pensamento de Butler a partir do que assume Laura Bazzicalupo, que sustenta (2017, p.40) “Não por acaso uma filósofa pós-foucaultiana como Judith Butler –atenta à dimensão corpórea, física das vidas vulneráveis envolvidas em relações biopolíticas de sujeição e empenhadas

material do que será lido como discurso de ódio e que “essa categoria é uma norma legal a ser ampliada ou restringida pelo poder judiciário da maneira que este julgar mais apropriada” (Butler, 2021c, p. 164)

O argumento da raça é usado na construção da monstrosidade ou do indivíduo perigoso, mas também na inferiorização desses corpos racializados, porque “o discurso racista, em particular, tanto proclama a inferioridade da raça daquele a quem é dirigido como efetua a subordinação dessa raça através do próprio enunciado” (Butler, 2021c, p. 125). A performatividade da linguagem é um elemento fundamental nos processos de construção da realidade. O modo como o racismo age, a ação pela linguagem, pelo discurso, situa-se na esfera do dito e do modo que é dito.

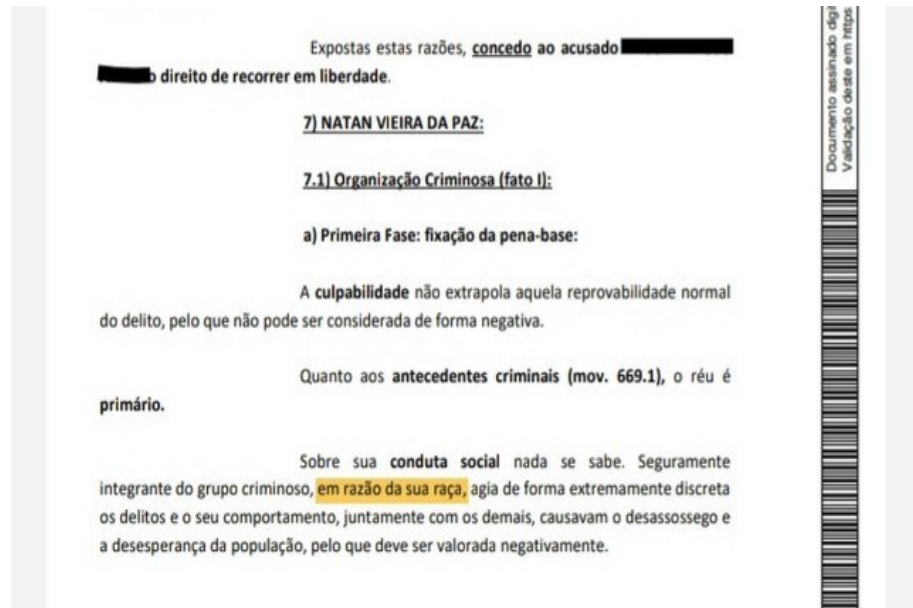
Como sustenta Sueli Carneiro:

A linguística, por meio de sua Teoria dos Atos de Fala, vem decodificando os sentidos dessas frases supostamente inocentes, como entende o senso comum, e demonstrando as diversas ações que se realizam pela linguagem, dentre elas a produção e a reprodução de estereótipos. Analisa também os sentidos subjacentes em determinadas entonações (“aquelas negas”) de palavras ou frases. (Carneiro, 2011, p. 125)

É esse um dos mecanismos biopolíticos de marcação dos corpos pela abjeção. A narrativa visual racista define os sentidos da realidade enunciada. Assim, produz-se o ódio a população negra no Estado do Paraná, no intuito de justificar as violências que recaem sobre esses corpos. O racismo adentra nas esferas institucionais, modulando os discursos e práticas que regulam os corpos pelo sentimento de abjeção social. No contexto paranaense, essa abjeção tem sido forjada pelos marcadores biopolíticos que produzem exceção e, por conseguinte, violências sobre corpos negros. Dessa forma, indivíduos que almejam reproduzir essas marcas, fomentando ainda mais o desejo de destruição dos corpos racializados, usam da raça como elemento de desvalorização, desqualificação de indivíduos “pré-determinados”. Ser racializado no contexto da abjeção paranaense é estar circunscrito pelo signo da morte.

em esforços de transcrição identitária – analisa a dinâmica da vida psíquica do poder, trabalhando no circuito de assujeitamento – subjetivação que ela revela”.

Imagem 25: Trecho do processo no qual Juíza é racista.



Fonte: EXTRA/GLOBO

Com isso, não podemos deixar de perguntar “até que ponto existe um enquadramento racial e étnico por meio do qual essas vidas encarceradas são vistas e julgadas de tal forma que são consideradas menos que humanas, ou não fazendo parte da comunidade humana reconhecível?” (Butler, 2020b, p. 56). Sustentamos que há na abjeção paranaense um “uso” bem articulado de palavras que instigam o ódio e a violência contra determinados grupos, que emanam de vários espaços, sobretudo como forma de biopolítica que, desse modo, constitui o aparecimento de corpos abjetos e sujeitos indesejáveis.

Ainda, para Judith Butler:

Se uma pessoa é simplesmente considerada como um perigo, então não é mais uma questão de decidir se atos criminosos ocorreram ou não. De fato, "considerar" uma pessoa como um perigo é um julgamento infundado que, nesses casos, trabalha para antecipar as sentenças para as quais as evidências são necessárias. A licença para marcar, categorizar e deter com base apenas em suspeitas, expressa nessa operação de "consideração", é potencialmente enorme. (Butler, 2020b, p. 71)

Quando isso ocorre em contextos como o da imagem acima, não há despropósito, pelo contrário, é algo de ordem discursiva, que busca produzir uma narrativa visual de quem pode ser enquadrado na imagem da violência, como meio descaracterizando a humanidade de

determinados grupos sociais. No campo do discurso jurídico, tal representação é absorvida práticas de afirmação e estruturação dos significados sobre o racismo. São prática que buscam estabelecer a ordem e a hierarquia, especialmente através da “seleção, dentre os diversos atos de fala, daqueles que entrarão na categoria de discurso de ódio(...) feita pelos tribunais” (Butler, 2021c, p.164). O não reconhecimento de que um enunciado proferido por determinado sujeito teve conotação racista indica precedentes de uma sociedade modelada pela exceção. Como no caso da Juíza que usou do elemento “ raça” para condenar o réu. O Conselho Nacional de Justiça, ao apurar a conduta da senhora Juíza “considerou não ter havido conotação racista em expressão utilizada por juíza do Tribunal de Justiça do Paraná (TJPR)¹²¹”, imagem 26. Essa é uma demonstração de como o discurso do judiciário, em sua linguagem técnica, modula os sentidos do que conta ou não como prática racista, abrindo precedentes para práticas de exceção.

Imagem 26: Para CNJ, Juíza do TJ/PR não foi racista (09/08/2023)

"Em razão de sua raça"

CNJ não vê racismo em decisão de juíza que citou raça em condenação

Corregedor Nacional, ministro Salomão citou cenário de racismo estrutural no país e destacou necessidade de cautela por magistrados.

Da Redação
quarta-feira, 9 de agosto de 2023
Atualizado às 10:42

Fonte: Migalhas

Para a filósofa Judith Butler, essa seria uma das estratégias da branquitude, que paira no nível da paranoia convertida num esquema racial de exclusão. Com efeito, estamos diante de uma forma de tecnobiopolítica que se situa na produção de corpos abjetos. Suas materialidades são produzidas a partir de um jogo tecnobiodiscursivo que demarca formas violentas de apreensão visual de suas narrativas, como uma “nova forma de biopolítica, ampliada para os

¹²¹ Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-nao-aponta-conotacao-racista-em-sentenca-de-juiza-do-parana/#:~:text=Jr.%2FAg.-,CNJ.,um%20homem%20negro%20%C3%A0%20pris%C3%A3o.>

regimes tecnológicos e para formas híbridas de vida, dizem respeito a novas formas de soberania, a novos fluxos de capital e de trabalho” (Butturi Junior, 2019, p. 642). A partir desse recorte teórico, temos de analisar o aparecimento de estratégias da abjeção paranaense, sobretudo no âmbito da biopolítica, que toma para si o direito de flagelar os corpos, sem que se necessite de autorização das suas vítimas.

Imagem 27: Caso da ação truculenta contra Renato Freitas (26/07/2021)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Assim, o que importa como instrumento de castigo perpétuo é o corpo¹²². Esta lógica de precarização de certas vidas se coloca em evidência na abjeção Paranaense aos corpos negros. Até mesmo quando esses corpos conseguem alcançar, a duras penas, espaços que eram apenas garantidos a pessoas brancas, e pertencentes a uma certa elite, ainda persistem as violências sobre eles. É o caso do ex-vereador, atualmente Deputado, Renato Freitas, imagem 27, que tem sido constantemente perseguido por grupos contrários à sua presença na esfera pública.

Desse modo, enfatizamos que o ponto de partida desta reflexão perpassa os fundamentos que indicam a presença do ódio a determinados grupos como forma de produção de corpos

¹²² Lendo esse aspecto da filosofia de Judith Butler, concordamos com Christine Greiner ao afirmar que (2016, p.11): “O corpo implica em mortalidade, vulnerabilidade, agenciamento. A pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros e também a violência. É corporalmente que vivemos este risco de sermos acometidos por todos e, ao mesmo tempo, de agenciarmos essa mesma violência que nos aterroriza. Vivendo sempre em relação, estamos abertos ao outro, independente da nossa vontade e o único modo de fortalecer esta vulnerabilidade é evitando a imunização ao coletivo”.

abjetos, na linha teórica de Judith Butler, exatamente por serem tratados como (im) possíveis em nossa sociedade pelas marcas discriminatórias que geram a exclusão. Ou seja, a ideia de que grupos se tornam alvos do ódio, da abjeção paranaense, mas que isso não lhes confere qualquer condição de serem inteligíveis, tornando-se desimportantes.

Imagem 28: Vizinha Racista (16/11/2022)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Buscamos postular, portanto, que, com base na experiência tecno(bio) política recente, existe um trajeto de marcação desses corpos como abjetos. Essa prática ocorre de modo intencional, visando produzir vidas precárias e torná-las mais vulneráveis. Olhando pela interseccionalidade, gênero-raça, notamos “ as múltiplas formas de opressão que a conjugação de racismo com sexismo produz nas mulheres afrodescendentes” (Carneiro, 2011, p.120). Isso se deve, sobretudo, as condições históricas no Estado do Paraná, que possibilitaram, e ainda possibilitam, a estruturação das narrativas visuais do biopoder que retiram as mulheres negras dos espaços sociais.

No nível histórico, temos que:

É a consciência desse grau de exclusão que determina o surgimento de organização de mulheres negras de combate ao racismo e ao sexismo, tendo por base a capacitação de mulheres negras, assim como o estímulo a participação política, à visibilidade, à problemática específica das mulheres negras na sociedade brasileira, à formulação de propostas concretas de superação da inferioridade social gerada pela exclusão de

gênero e raça, e à sensibilização do conjunto do movimento de mulheres para as desigualdades dentro do que o racismo e a discriminação racial produzem. (Carneiro,2011, p.121-122)

Numa dimensão quase que psicossocial, cujo propósito é estigmatizar grupos vistos como indesejáveis. Essa exposição delimita a vulnerabilidade desses corpos deslocados como precários. A produção do racismo está diretamente vinculada às narrativas visuais do biopoder, que afirma os elementos definidores do que será considerado socialmente perceptível em torno do corpo negro. Mas como isso ocorre?.

Para Judith Butler:

Fazer essa pergunta é confrontar, desde o princípio, esse “esquema histórico- -racial” — expressão usada por Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* — que funciona como forma de percepção e projeção, um invólucro interpretativo que envolve o corpo negro e orchestra sua negação social. Na verdade, Fanon distingue o esquema histórico-racial do “esquema epidérmico-racial” (que fixa uma essência da vida negra), mas é o primeiro que parece ter relação direta com a ideia de “esquema corporal” do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty e os esquemas de racismo que pesam sobre o direito ao luto. (Butler, 2021a, p. 95)

Acreditamos que tal situação refere-se à própria disseminação do ódio em tom discriminatório contra grupos vulneráveis, reduzindo-os a imagem marcada pela abjeção indesejável, colocando em evidencia o exercício da biopolítica pelas narrativas visuais que deslocam, controlam, exterminam e agem sobre o que está no mundo. Exatamente pelo fato de estarem engendrados visualmente por essa marcação biopolítica, apenas se torna possível observá-los numa posição de abjetos, por estarem inseridos naquelas zonas do inóspito e do inabitável. Ou seja, partir disso, temos o aparecimento da abjeção através do uso incessante de narrativas visuais, como: *sujos* (imagem 28), *marginais*, *pobres*, *favelados* – e esse funcionamento tem efeitos tanto em “pessoas comuns” quanto no caso do vereador Renato Freitas e sua obsedante descrição como um sujeito perigoso. A partir desses esquemas que marcam os corpos negros que a violência “incide sobre a vida viva e corporificada das populações e, assim, oferece um suplemento crítico às reflexões de Foucault sobre o racismo contra as pessoas negras e o biopoder” (Butler, 2021a, p. 96).

Imagem 29: Homem é agredido por racista (28/11/2022)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Consideraremos que os discursos, além de produzirem narrativas que almejam justificar as práticas de violências contra essas populações (negros e LGBTQIAPN+), cristalizam visualmente quais corpos serão reconhecidos no espaço público a ponto de terem as suas memórias preservadas. Trataremos dessa problemática, a da disputa pela verdade sobre quais corpos recaem atos de violências, no nível do que chamaremos de *narrativas visuais do biopoder*, explicitando as formas de apagamento e extermínio forjadas por certa ordem discursiva no Estado do Paraná.

3.6. OLHAR A TORTURA DOS OUTROS: MATERIALIDADES DA LGBTFOBIA NO PARANÁ

Indubitavelmente existem marcadores que operam através de discriminação, que nomeiam, ridicularizam, inferiorizam e estigmatizam os sujeitos que passam a encarnar esses signos sociais, caindo no domínio da abjeção. Segundo Judith Butler (2021a, p.148) "há muitos exemplos aos quais poderíamos recorrer, além do feminicídio, para saber como se nomeia e se compreende a organização de populações preparadas para a privação e a morte". Dentre os exemplos, trataremos a partir de agora da LGBTFobia, que opera na tentativa de mascarar os acontecimentos ou anulá-los, lembrando a censura que ele exclui e reafirmando o poder

biopolítico que ela busca exercer. A violência pode ser exercida de diversas formas, sendo a tortura uma delas. Quando dizemos tortura, não estamos simplesmente nos referindo a um ato específico, e sim de estratégias biopolíticas que marcam e demarcam corpos pelo sentimento da abjeção, transformando o Outro em não-humano.

Nesse sentido, trazemos Chauí:

a tortura introduz um elemento essencial nas relações humanas e que é revelado em todos os depoimentos e em todas as memórias de torturados: a tortura instaura entre dois humanos uma relação não-humana, na medida em que o torturador se coloca na posição de um deus e o torturado na de criatura indefesa, culpada e não-humana. (Chauí, 1987, p.33)

Não obstante, somente exercemos a tortura em corpos cuja humanidade já não reconhecemos mais¹²³. Em seu texto intitulado *Sobre a tortura dos Outros*, a ensaísta Susan Sontag aborda o tema da tortura e a sua circulação através de imagens, o que podemos denominar de “narrativas visuais da tortura”. Ao olharmos para essas narrativas, entendemos que existe algo nelas, um tipo de prática que se materializa sobre os corpos. Não em todos os corpos, apenas aqueles cuja humanidade foi eliminada desde o princípio, constituindo a nossa percepção sobre os fatos que dizem respeito a “banalidade do horror” (Courtine, 2013, p.151).

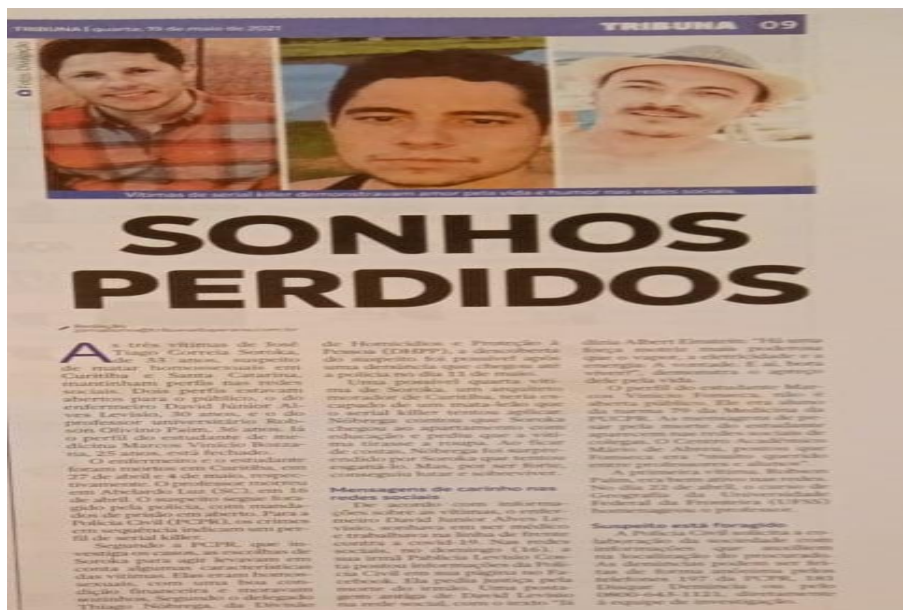
Em tempos diferentes emergem graus de exposição corpórea, vinda de formas políticas, e ela aumenta na medida em que “ a natureza da política desenvolvida por esse governo e as hierarquias aplicadas para implementá-la tornam tais atos prováveis” (Sontag, 2008, p. 144). Isso significa, como ressalta Foucault, que (1998, p.32) “o corpo está diretamente imerso num campo político” mais do que isso, “exigem-lhe signos”.

Com efeito, a LGBTfobia adentra no campo de controle dos corpos, no intuito de humilhar, discriminar e, sobretudo, instigar a violência contra determinados grupos sociais, ou como uma “multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (1988, p.95). Sendo assim, características que se colocam através dos nexos entre moralidade e comportamento sexual, normalidade¹²⁴ e anormalidade são integradas ao ódio como arma que visa eliminar o outro.

¹²³ Retomaremos a esse ponto no próximo tópico, quando formos tratar da dimensão ética do rosto.

¹²⁴Vale ressaltar, como menciona Guillaume Le Blanc, a presença do pensamento de Georges Canguilhem a respeito da norma (ou normatividade social) tanto em Foucault como em Butler.

Imagem 30: Jovens assassinados por “Serial Killer” (19/05/2021)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Podemos entender, assim, que há na LGBTfobia um modo particular de ódio, pautado pelo uso excessivo de um juízo moral¹²⁵ da governamentalidade neoliberal-cristã associado ao “Deixar Morrer”, em que, como afirma Foucault (1988, p.122) “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”. Indo mais além, junto a esse contexto existe o pseudomoralismo da sociedade paranaense que repele os sujeitos que fogem desse controle moral, da moldura regulatória que delimita “ o olhar do telespectador contemporâneo” (Courtine, 2013, p.150). Isso revela que, além de inviabilizar a percepção da singularidade e particularidade dos acontecimentos, a LGBTfobia faz com que um modelo de violência altamente discriminatório e hostil seja encorajado. Veja-se as imagens 30 e 31: as manchetes não nomeiam os sujeitos. Eles são “os homossexuais”, “o militante”.

Nessa cadeia biopolítica de fazer morrer, encontramos a modulação dos desejos enquanto categoria social do reconhecimento humano. Se meu desejo não é reconhecido como possível, tenho a minha existência relegada aos quadros da abjeção e, por conseguinte, a morte

¹²⁵ Podemos citar acontecimentos recentes. Isso se torna ilustrativo ao analisarmos com mais acuidade o discurso de ódio “usar máscara é coisa de veado”, proferido pelo presidente Jair Bolsonaro. Nesse sentido, segundo o presidente, o covid -19 seria uma doença apenas de gente “fraca” e, portanto, que não precisaria receber preocupação. Nesse sentido a ideia de fraqueza ou até mesmo feminilidade presente na palavra *maricas* e a *tentativa de injúria em veado* institui o desprezo por essas categorias: o feminino e o homossexual.

social, tendo em vista que “a vida ou a existência determinada requer a inter-relação sustentada da existência física¹²⁶” (Butler, 2012, p. 97)

Imagem 31: Militante LGBT assassinado 22/12/2021



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Sabe-se que a destituição da vida de pessoas que não se enquadram ao ideal heteronormativo está atrelada a toda uma tipologia de operações biopolíticas em torno daqueles que se almeja excluir, dinamizando o “espetáculo do sofrimento à distância” (Courtine, 2013, p. 151). Como uma máquina de “fazer viver e deixar morrer”, pois essa constitui a norma¹²⁷ que se torna o meio de organização em torno do ódio e se torna o vivente na produção que desemboca “na disseminação crescente de atos e discursos de violência, ódio e preconceito contra populações vulneradas, obedecendo à lógica biopolítica da proteção da vida de alguns ao custo da exposição à morte de vastas parcelas da população” (Duarte, 2020, p. 34). A cena da representação visual dos acontecimentos reverbera no campo da abjeção, modulando formas de fobia social a determinados corpos.

¹²⁶ “La vida o la existencia determinada requiere la interrelación sostenida de la existencia física”

¹²⁷ Aqui ressaltamos a fala de Judith Butler ao tratar da norma, diz a filósofa (2019, p.17) “ Não há forma alguma de entender o gênero como um construto cultural imposto sobre a superfície da matéria, seja ela entendida como o corpo ou como seu suposto sexo. Ao contrário, uma vez que o sexo em si é entendido em sua normatividade, a materialidade do corpo já não pode ser pensada separadamente da materialização dessa norma regulatória. ”

A esse respeito sustenta Leticia Sabsey que:

[...] a exposição de imagens on/scénicas oferece um local para a configuração das fantasias que constituíram o sujeito de uma fobia coletiva. Afinal, as reações fóbicas não expressam apenas um simples medo provocado por um objeto específico. Pelo contrário, a fobia é a expressão do medo irracional de um sujeito em relação a uma fantasia produzida por ele ou ela mesma. Em outras palavras: não há um objeto abjeto, mas é o sujeito que investe um objeto com suas fantasias, tornando-o um objeto de abjeção. Portanto, se considerarmos que os sujeitos dependem das normas sociais para sua própria formação, devemos entender que esse mecanismo da fobia é o local psicossocial onde o poder regulador opera¹²⁸. (Sabsey, 2011, p. 159)

Surgem duas categorias dessa situação. Os que merecem morrer por serem frágeis e imorais. E os que devem viver, por serem pais de família, bons cidadãos, machos alfa, heteronormativos e preservarem a tradicional família paranaense. Essa governamentalidade neoliberal cristã¹²⁹ assume a sua própria fragilidade na insustentável capacidade de se autopreservar visualmente sem reprodutibilidades violentas.

Exatamente por isso que:

Conscientes da possibilidade de que essa sexualidade normativa pudesse ser facilmente desestabilizada pelo simples poder das imagens, os medos dos "vizinhos" sobre o que poderia acontecer se outras sexualidades, gêneros e práticas sexuais entrassem no campo de visão, evidenciam a instabilidade constitutiva de um mundo heteronormativo sensivelmente vulnerável, cuja ordem depende pura e exclusivamente da repetição de suas normas e práticas para poder sobreviver.¹³⁰ (Sabsey, 2011, p. 155)

A imagem 32 é bastante estratégica dessa representação violenta: *LISTA GRANDE*, em maiúsculas, parece solicitar um espaço visual de indistinção em que apenas a abjeção funciona. Eram homossexuais. É interessante notar ainda que uma encenação está posta: um sujeito masculino e jovem, de celular na mão, chega ao apartamento de alguém. A cena representada

¹²⁸ “la exposición de imágenes on/scénicas ofreció un sitio para la configuración de las fantasías que constituyeron al sujeto de una fobia colectiva. Después de todo, las reacciones fóbicas no expresan un mero miedo provocado por un objeto determinado. Al contrario, la fobia es la expresión del miedo irracional de un sujeto a una fantasía producida por él o ella mismo/a. Puesto en otros términos: no hay objeto abyecto sino que más bien es el sujeto que invierte a un objeto con sus fantasías, el que lo convierte en un objeto de abyección. De modo que si tenemos en cuenta que los sujetos dependen de las normas sociales para su propia formación, tenemos que entender que este mecanismo de la fobia es el sitio psicossocial donde el poder regulador trabaja.”

¹²⁹ Retomaremos essa discussão no quarto capítulo.

¹³⁰ “Conscientes de la posibilidad de que esta sexualidad normativa pudiese ser fácilmente desestabilizada por el mero poder de las imágenes, los miedos de “los vecinos” acerca de qué podría suceder si otras sexualidades, géneros y prácticas sexuales entrasen en el campo de visión, ponen de manifiesto la inestabilidad constitutiva de un mundo heteronormativo sensiblemente vulnerable, y cuyo orden depende pura y exclusivamente de la repetición de sus normas y sus prácticas para poder sobrevivir.”

mediaticamente nos revela “ uma paradoxal compulsão para mostrar, descrever e representar os corpos insultados e violentados”¹³¹ (Sabsey, 2011, p. 157-158). Estamos aqui diante de uma ação que evoca a irresponsabilidade, o discurso da promiscuidade dos aplicativos, a memória da homossexualidade tradicional e sua busca por “machos”

Imagem 32: Mortes Impunes? – (01/06/2021)



Fonte: Tribuna do Paraná (versão impressa)

Isso se expressa significativamente através do modelo heteronormativo e “segundo o critério do temor e do rechaço à diversidade e à pluralidade, imediatamente associadas às figuras fantasmagóricas do Outro, **do Abjeto**, daqueles e daquelas que, portanto, podem ser expostos à violência e ao risco da eliminação” (DUARTE, 2020, p.124, **grifo nosso**).

Seus corpos são, como afirma Chico, *dos errantes/dos cegos/dos retirantes/ e de quem não tem mais nada*. Exatamente por isso cantam em coro os seus algozes que, como em Maria Madalena¹³², se deve *Jogar pedra na Geni/ Jogar bosta na Geni/Ela é feita pra apanhar/Ela é boa de cuspir/Ela dá pra qualquer/Maldita Geni* (Buarque, 1978, p.161).

Algo que se torna curioso é o fato de que essa característica de maldita se converte em bendita quando a conveniência moral se torna interessante, o que leva a inversão do coro ao: *Vai com ele, vai, Geni/ Vai com ele, vai, Geni/Você pode nos salvar/ Você vai nos redimir/Você dá para qualquer um/Bendita Geni*. Essa é a deslocação do corpo abjeto, que se torna cada vez

¹³¹ “una paradójica compulsión a mostrar, describir y representar los cuerpos insultados y violentados”

¹³²Figura bíblica do novo testamento.

mais vulnerável. O alarmante é que, ao final, depois de usado, humilhado, a sociedade descarta este corpo e o violenta outra vez, trazendo as injúrias contra ele, tal como o de Geni, que acaba sendo alvo do discurso: “Joga pedra na Geni/Joga bosta na Geni/Ela é feita para apanhar/Ela é boa de cuspir/Ela dá pra qualquer um/Maldita Geni” (Buarque, 1978, p.163).

Essa reflexão sobre Geni¹³³ caracteriza a máxima expressão da abjeção paranaense, estando relacionada com a vida da população LGBTQIAPN+ que sofre constantemente atos de violência. Se Chico personificou em Geni a violência contra os indesejáveis, encontramos no Paraná a nossa Geni/Gilda que, como muitos queers, refletiu e reflete a maneira com que o ódio age sobre esses corpos, podendo ser também a imagem daqueles e daquelas que se tornam marcados pela abjeção paranaense. A abjeção paranaense modula os sentimentos a tal ponto que qualquer “simpatia em relação às vítimas perde fôlego à medida que engrossam suas fileiras” (Courtine, 2013, p.151- 152)

Gilda encarna o limiar do repúdio e do desejo, pois a mesma sociedade que a usa para saciar os seus prazeres é a mesma que a condena à morte. Ou seja, a permitem viver quando necessitam do prazer e a deixam morrer por ser pecaminosa, luxuriosa, um corpo abjeto. Tais estratégias continuarão a regular a dimensão ética do luto, sobretudo enquanto tendermos a alargar essa biopolítica no “reino das emoções induzidas junto ao (tele)espectador obrigado ao sofrimento longínquo, ao qual somos todos submetidos”(Courtine, 2013, p.152). A LGBTfobia circunscreve os corpos pelo signo da morte, tal como o racismo. Assim considera o professor André Duarte ao dizer que (2020, p.151) “a proliferação de discursos e atos de ódio contra populações vulneradas as reduz a figura estigmatizada da abjeção indesejável, acionando-se, assim, a lógica biopolítica imunitária¹³⁴ da cisão da sociedade em um nós e um eles, que legitima políticas de amedrontamento, vigilância, controle e extermínio”.

3.7. O ROSTO

Por fim, pensemos na materialidade do rosto e em seus efeitos. O rosto é o elemento primordial da configuração do humano. Por isso, na ocorrência de crimes associados ao racismo-LGBTfobia se torna comum assassinatos com pitadas de crueldade, levados pela destruição total do rosto. Em relação ao mundo da política o *rosto* pode assumir a condição

¹³³ Também consideramos de extrema relevância o papel desempenhado pelo canal Tempero Drag, ao dar evidência a situações até então ignoradas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vK3koIjeWoc>

¹³⁴ Expressão muito utilizada pelo filósofo Italiano Roberto Esposito.

inafastável do chamamento ético. Ao analisarmos a maneira com que a abjeção paranaense opera, detectamos marcas de abjeção do rosto. Existe um dispositivo de destruição do rosto, que permite a eliminação total de corpos racializados e LGBTQIAPN+ no Paraná. Sempre temos a violência extrema da desfiguração do Outro, a desumanização de determinados sujeitos.

Lembrando que a categoria “humano”:

é um conceito que varia historicamente e se articula de modo diferente no contexto de formas não igualitárias de poder social e político; o campo do humano é constituído por exclusões básicas, assombrado por figuras que não são levadas em conta na totalização. Para todos os efeitos, estou perguntando como a distribuição desigual do direito ao luto invade e distorce nossas formas deliberadas de pensar sobre a violência e a não violência. (Butler, 2021a, p.59)

Nesse sentido, o biopoder encontra modos de destituir simbolicamente alguns rostos de qualquer resquício de humanidade. Manchetes como “Mulher é morta com tiro na cabeça pelo marido”¹³⁵, “Jovem é morta com tiros na cabeça”¹³⁶, “Mulher trans é morta com tiro de espingarda no rosto”¹³⁷, “Travesti executada com tiro na boca”¹³⁸, aparecem constantemente nos folhetins diários, caracterizando o esfacelamento do humano. Há no rosto um chamamento, interpelação que não pode ser afastado da realidade, assumindo que “o arquivo visual circula” (Butler, 2019a, p.130). Uma dimensão ética que indica o lugar do humano, bem como a sua desumanização.

O que nos conduz a pergunta:

Por que a precariedade do Outro produziria em mim uma tentação de matar? Ou por que ela produziria a tentação de matai: ao mesmo tempo que produz um pedido de paz? Existe alguma coisa sobre a minha percepção da precariedade do Outro que me faz querer matar esse Outro? E a simples vulnerabilidade do Outro que se metamorfoseia em tentação assassina para mim? Se o Outro, o rosto do Outro, que afinal carrega o significado dessa precariedade, ao mesmo tempo me instiga a assassinar e me proíbe de fazê-lo, então o rosto opera para produzir um conflito em mim e forma esse conflito no coração da ética. Parece que a voz de Deus é representada pela voz humana, pois é Deus quem diz, por meio de Moisés: "Não matarás". O rosto que ao mesmo tempo me torna homicida e me proíbe de cometer esse assassinato é aquele que fala numa voz que não é sua, que fala numa voz que não é humana. Assim, o rosto faz várias declarações ao mesmo tempo: evidencia uma agonia, uma capacidade de violar, ao mesmo tempo que denuncia uma proibição divina contra o ato de matar. (Butler, 2020b, p. 119)

¹³⁵ Disponível em: https://www.bandab.com.br/seguranca/mulher-e-morta-com-tiro-na-cabeca-pelo-marido-apos-pedir-divorcio-em-curitiba/#google_vignette.

¹³⁶ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2023/10/04/jovem-morta-pr-refens.htm>.

¹³⁷ Disponível em: <https://www.bandab.com.br/seguranca/mulher-trans-morta-no-parana/>.

¹³⁸ Disponível em: <https://www.tribunadointerior.com.br/campo-mourao/travesti-que-era-de-campo-mourao-e-executada-com-tiro-na-boca-em-sao-pedro-do-ivai/>.

A questão desemboca no campo da ética, pois devemos entender como chegamos a esse *estado de coisas* para, em seguida, admitirmos que estes não são apenas “um rosto para o qual podemos dar as costas” (Butler, 2017a, p.62). Sustentamos que a desfiguração ocorre através do não reconhecimento de algumas vidas como enlutáveis, que passa a marcar determinados corpos, biopoliticamente, na abjeção paranaense. Por isso, as dinâmicas de violências levam a casos de racismo-LGBTfobia que se repetem a cada instante.

Para entendermos essa dinâmica de destituição da vida, a despersonalização dos sujeitos a partir do não reconhecimento do rosto, gostaríamos de trazer alguns elementos filosóficos. O biopoder que escolhe os rostos que importam deve ser desativado, subvertido, para atingirmos a noção ética de que “ não temos o poder de dar as costas a esse rosto, embora seja verdade que as pessoas dão as costas para rostos o tempo todo” (Butler, 2017a, p. 62). A presença de disputas pelos sentidos das narrativas visuais implica em tentarmos compreender o que há de tão primordial na “filosofia primeira”, pois “se, como o filósofo Emmanuel Levinas assegura, é a face do outro que exige de nós uma resposta ética, parece então que as normas que determinariam quem é e quem não é humano nos chegam sob uma forma visual” (Butler, 2019a, p.118).

O não reconhecimento da possibilidade ética do rosto, em sua dimensão humana dotada do resguardo canônico do “não matarás” produz formas de abjeção, sobretudo aos corpos lidos como indesejáveis. É assim que a abjeção paranaense modula as condições do viver e do morrer dos corpos de travestir, que passam a situação de “dejetos (desejos) sociais” e arremessados em terrenos baldios - local de “desova”¹³⁹. A imagem 33 traz à tona tanto a insistência na nomeação “travesti” (em inclusão do determinante de gênero) e funciona sem que se humanize um rosto, uma vida. Aqui pensamos, sobretudo, o enquadramento da vida das travestis pela abjeção paranaense, que se tornam tão somente possíveis nas representações da violência e, assim, agredidas, humilhadas e mortas sem que ocorra qualquer medida de responsabilização por esses atos.

¹³⁹ Disponível em: <https://www.paranaurgente.com.br/noticia/caso-macabro-travesti-e-encontrada-morta-em-area-de-plantacao-em-sarandi-noreste-do-parana>

Imagem 33: Travesti é morta, seu corpo descartado numa área de plantação (24/11/2023)

POLICIAL

🕒 1 min de leitura

CASO MACABRO - Travesti é encontrada morta em área de plantação em Sarandi noreste do Paraná

Quatro suspeitos foram flagrados, portando ferramentas como enxada e pá onde havia uma cova rasa

Fonte: Paraná Urgente

A consideração teórica sobre o rosto no pensamento de Judith Butler, que recepciona alguns aspectos dos trabalhos do filósofo francês Emmanuel Levinas (1906-1995), pode ser de extrema utilidade em nossa reflexão. Partindo dessa articulação, queremos dedicar este momento para refletirmos de que modo o rosto também pode ser entendido como elemento ético das narrativas visuais. Se o rosto para Levinas tem em si um nivelamento vinculado às demandas morais, sobretudo para a ação no campo da política, nas leituras de Butler o rosto traduz formas de desumanização produzida pela biopolítica, sua exposição a matabilidade.

uma vez que o rosto "diz" " Não matarás " , aparentemente é por esse crucial mandamento que a fala primeiro ganha vida, de modo que falar surge primeiro contra o pano de fundo desse possível assassinato. De uma forma mais geral, o discurso faz um apelo ético sobre nós precisamente porque, antes de falar, algo nos é falado. (Butler,2020b, p.168)

Não podemos falar em narrativas visuais do biopoder sem atentarmos para o elemento ético que está presente na sua própria representação. O rosto evoca maneiras singulares de contarmos visualmente a história, sobretudo a história de violências. Desse modo, as narrativas visuais são construídas pelas cenas do reconhecimento das disputas históricas relacionadas à “preservação ou destruição do Outro”. Em forma de narrativas visuais surge a expressão de um desejo que se encontra regulado pela abjeção, dissipado pelo biopoder, de modo que o “seu

primeiro impulso quanto à vulnerabilidade do outro é o desejo de matar, à injunção ética é precisamente militar contra esse primeiro impulso” (Butler, 2020b, p.168).

Sobre o rosto ocorrem diversas intenções que buscam afirmar seus sentidos.

Um exemplo desse tipo de "captura" ocorre quando o mal é personificado no rosto. Uma certa comensurabilidade é afirmada entre esse ostensivo mal e o rosto. Tal rosto é maligno, e esse mal extrapola o próprio rosto e se estende ao mal que pertence aos humanos em geral - o mal generalizado. Personificamos o mal ou o triunfo (...) em um rosto que deveria ser, que deveria capturar, que deveria conter a própria ideia por ele defendida. Nesse caso, não podemos ouvir o rosto no rosto. Aqui, o rosto mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que podemos ter com a precariedade da própria vida. (Butler, 2020b, p. 175)

Diante do rosto há um emaranhado de possibilidades, mas a sua materialização se deve a nossa capacidade em narrarmos visualmente um dado acontecimento – como a violência exercida sobre corpos regulados pelo biopoder – entendendo-se esse modo de narrar como uma percepção ou fragmento, condicionado pelo reconhecimento social, que passa a ser vinculada aos enquadramentos sobre os corpos . Concebermos a presença do elemento ético no rosto indicaria outro modo de pensarmos a própria afirmação das narrativas visuais, em torno do que elas nos falam, qual o sentido de sua construção primeira.

Podemos, portanto, considerar que:

Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. (Butler, 2020b, p. 118)

Diante das narrativas, ou de seu agenciamento, questionamos “ como reconhecer, através do rosto do inimigo que tentamos abater, mas cujas feridas podemos também sarar, um outro rosto de homem na sua plena humanidade e, portanto, semelhante ao nosso?” (Mbembe, 2017, p.12). Existe uma linguagem por detrás do rosto atravessada pela dor, e que para nós se expressa na forma de narrativa visual, tendo em vista que “essa linguagem comunica a precariedade da vida que estabelece a tensão contínua de uma ética não violenta” (Butler, 2020b, p. 169). A constituição da realidade pode ser dinamizada pelos sentidos atribuídos ao rosto.

No sentido de que:

O sexo e o rosto são essenciais para a cristalização da identidade e também os mais vulneráveis aos fantasmas do inconsciente. Sua alteração confunde a personalidade e deixa o indivíduo imerso em angústias de dimensões que não correspondem, necessariamente, à gravidade da situação. É por meio deles (sexo e rosto) que apostamos o significado e o valor da nossa existência. A desfiguração não extirpa somente a pele do rosto tornando a pessoa irreconhecível, ela sutilmente rasga a identidade que recebia cotidianamente sua confirmação por meio dos olhares dos outros. (Le Breton, 2017, p.164)

Essa é a visão de teóricos como Jean Jacques Courtine, David Le Breton e a própria Judith Butler, para quem “o rosto representa aquilo para o qual nenhuma identificação é possível, um feito de desumanização e uma condição para violência” (Butler, 2020b, p.176). Aqui reside a dimensão ética do rosto, mas também a sua condição de possibilidade no nível do reconhecimento social do humano que circunda as narrativas visuais, pois “nenhuma compreensão da relação entre imagem e humanização pode ocorrer sem considerarmos as condições e os significados de identificação e desidentificação” (Butler, 2020b, p. 176). É comum que em práticas de feminicídio ao autor do crime aja com tamanha violência a ponto de retirar qualquer resquício de humanidade da vítima.

Lembrando que expressar a realidade a partir de narrativas visuais é um modo, também, de percebermos as imagens que constituem, delimitam, esquadrinham o reconhecimento do outro, que pode ser deformado, regulado e violentado pelas distribuições históricas do biopoder. Nesse contexto, as narrativas visuais conseguem fornecer maior legibilidade, inteligibilidade.

a demanda por uma imagem mais verdadeira, por mais imagens, por imagens que transmitam o horror e a realidade do sofrimento tem seu lugar e importância. O apagamento desse sofrimento pela proibição de imagens e representações circunscreve, de forma mais geral, a esfera da aparência, aquilo que podemos ver e saber. Mas seria um erro pensar que só precisaríamos encontrar imagens corretas e verdadeiras para que uma certa realidade fosse então transmitida. A realidade não é transmitida por aquilo que é representado dentro da imagem, mas pelo desafio a representação que a realidade oferece. (Butler, 2020b, p. 177)

Essa demanda revela a percepção do rosto enquanto prática de linguagem constituída no campo das narrativas visuais. Não é apenas uma imagem, em sentido *stricto sensu*, porém diversos modos de relatarmos, narrarmos a história de acontecimentos, a violência, por exemplo, a partir dos elementos visuais. A forma com que os rostos aparecem se constitui de leituras específicas, fazendo-nos perguntar sobre “o que foi feito com esses rostos na mídia?

Eles estão sendo enquadrados, certamente, mas eles também estão se enquadrando em tal moldura” (Butler, 2020b, p. 171). A linha de raciocínio de Butler é instigante, pois assume que há manipulações históricas sobre as leituras que fazemos do rosto.

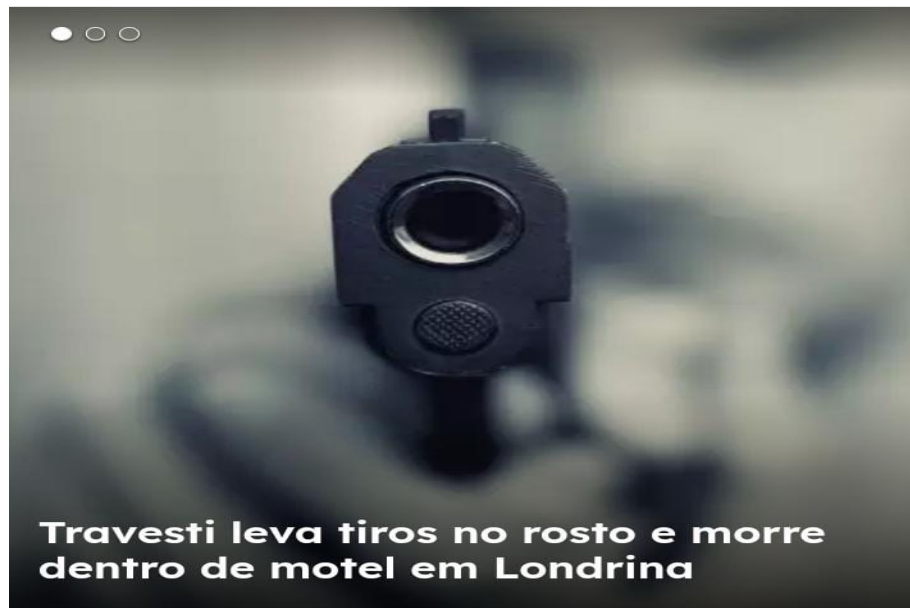
Considerando que:

O rosto carrega uma interdição contra o assassinio que vincula a si quem encontra o rosto e se torna sujeito dessa interdição. Se o sujeito tenta desafiar a interdição, ele perde o rosto de vista. E se vê o rosto, mas não vê a interdição, perde o rosto de outra maneira. Seria bastante fácil se disséssemos que o rosto é apenas mais uma palavra para definir a interdição contra o assassinio, um sinônimo, mas o rosto não é uma palavra, não é apenas uma palavra, embora possa ser transmitido por palavras. (Butler, 2017a, p. 62)

Quando a narrativa visual surge temos a interpelação crítica sobre os esquemas que definem a imagem do humano, ou as “imagens do menos que o humano disfarçado de humano para mostrar como o menos que o humano se disfarça e ameaça enganar aqueles que poderiam pensar que reconhecem um humano ali, naquele rosto” (Butler, 2020b, p.177). Pensarmos a realidade social através do rosto não significa um olhar sobre a representação, mas de que modo percebemos e damos sentido às violências que persistem contra determinados corpos. Na abjeção paranaense a vida das travestis está marcada biopoliticamente pela morte. O extermínio de seus corpos ocorre com requintes de crueldade, cujo rosto é esfacelado e destruído de forma absoluta. Assassinatos das travestis com “tiros no rosto¹⁴⁰”, imagem 34, tornam-se comum e banal na abjeção paranaense.

¹⁴⁰ Disponível em: <https://ric.com.br/prja/seguranca/tiros-no-rosto-travesti-londrina>

Imagem 34: Travesti é morta com tiro no rosto (25/09/2020)



Fonte: Ric.com

A biopolítica (in) viabiliza o reconhecimento de rostos específicos, retirando a subjetividade e a existência de alguns corpos, revelando que a “nossa capacidade de reagir com indignação, antagonismo e crítica dependerá, em parte, de como a norma diferencial do humano é comunicada através dos enquadramentos visuais e discursivos” (Butler, 2019a, p. 118). O rosto possui articulações, comunica-nos visualmente um acontecimento, o que faz dele uma espécie de testemunho da barbárie.

Nas palavras de Gagnebin:

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente. (Gagnebin, 2009, p. 57)

O testemunho extrapola a moldura, trazendo à tona marcas de uma realidade politicamente construída. Através da moldura, emergem os discursos que oficializam as formas de reconhecimento, dispersando narrativas particulares da possibilidade de serem contempladas pela alteridade. O que torna essas vidas não-enlutáveis. Dessa maneira, acreditamos que “outras expressões humanas [...] parecem se encaixar na figura do ‘rosto’, mesmo que elas sejam sons

ou emissões de outra magnitude” (Butler, 2020b, p. 174). A expressividade dos sentidos é, consideramos, a da potência ética que encontramos nas narrativas visuais em sua dimensão relacional com a temporalidade e a historicidade do rosto que viabiliza, em termos gerais, a condição político-jurídica do enlutamento.

Na esfera pública do biopoder o trajeto da abjeção por meio de narrativas visuais, encontra um modo peculiar de agir, como através da noção de “imaterialidade” associada à “não-humanidade” que pesa sobre aqueles corpos tidos como estranhos e/ou anormais (Pelúcio, 2009, p.206). Para Butler, isso faz com que de algumas vidas seja subtraída qualquer possibilidade de representação, não atingindo sequer um estatuto ontológico, sendo um efeito que surge a partir da abjeção estabelecida, tornando as vítimas de violência menos do que humana, relegando-as a marginalidade social. O que se materializa em casos como o de Ronieverson Pedroso Lopes, assassinado e colocado numa mala para apenas se tornar um descarte¹⁴¹.

3.8. PERCEPÇÃO ABJETA: NARRATIVAS VISUAIS DA “MORTE SOCIAL”

Abordamos nesse trabalho materialidades violentas, no âmbito do que denominamos de *narrativas visuais do biopoder* que estão associadas a interseccionalidade racismo-LGBTfobia, derivadas de um processo de manutenção histórica de corpos abjetos no Estado do Paraná. A partir disso, sustentamos que essa regulação biopolítica tem seu lugar de exercício através de um dispositivo, qual seja: *a distribuição desigual do luto público*. Em momentos anteriores desse trabalho de tese, explicamos a maneira com que a filósofa estadunidense Judith Butler tem pensado uma dimensão ético-política do luto público.

Doravante, partindo dessa argumentação butleriana, sustentaremos que a materialidade racismo-LGBTfobia no Estado do Paraná se deve, sobretudo, ao não reconhecimento dessas vidas como passíveis de luto e, por conseguinte, de serem defendidas em todas as suas formas elementares. Para isso, adentraremos no campo da chamada “violência ética”, nos moldes butlerianos, pensando-a a partir do conceito morte social como *modus operandi* do racismo-LGBTfobia no Estado do Paraná. A obra de Judith Butler nos auxilia no entendimento das estratégias biopolíticas calcadas na produção de violências. Mas não somente isso, o

¹⁴¹Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2023/09/01/homem-denunciado-mala-homofobia.htm>

instrumental filosófico butleriano decifra as práticas violentas e como elas se colocam a partir de justificativas preestabelecidas.

Para Berenice Bento:

O corpus teórico que Butler vem construindo ao longo dos últimos 30 anos articula conceitos como vulnerabilidade, precariedade, vida precária, a relação entre luto e vidas que valem mais, reconhecimento. Além dos conceitos que formam sua teoria de gênero (performatividade, normas de gênero, inteligibilidade) (Bento, 2021, p.213)

Além desses conceitos, que são demasiadamente importantes no pensamento da filósofa, Butler passou a trabalhar com a noção de *morte social*, inicialmente desenvolvida por Orlando Patterson (1940) em seu livro *Slavery and Social Death* (1982). A leitura de Judith Butler sobre o conceito de morte social sustenta-se na proposição de que alguns corpos passam a ser circunscritos pela abjeção definida pelos próprios marcadores sociais que os lançam nos quadros gerais da violência. O conceito morte social aparece pela primeira vez nos trabalhos de Butler no livro *A Reivindicação de Antígona: O parentesco entre a vida e a morte* (2000). Neste trabalho Butler esclarece que “o termo “morte social”[social death] é aquele que Patterson confere à condição de um ser vivo radicalmente privado de todos os direitos que deveriam, supostamente, ser concedidos a todo e qualquer ser humano vivo” (Butler, 2022b, p. 126)

A violência sobre esses corpos, que concentram a morte social, persiste em todas as instâncias. Palavras impregnadas de ódio, ausência de empatia, exclusão, esses são alguns dos elementos com que a morte social funciona. Por isso, questões atreladas a não proteção de garantia de direitos fundamentais tornam-se imprescindíveis para inquirirmos sobre as práticas discursivas que materializam os corpos de negros e LGBTQIAPN+ na morte social e, por conseguinte, como estas práticas conferem a uma legitimidade para reivindicação de direitos enquanto outros passam a integrar os espaços de violência. Assim, na abjeção paranaense são empregados modos de controle da percepção, fundada no racismo-LGBTfobia.

Não à toa encontramos nessa abjeção “uma relação sustentada entre as raças, a branquitude e a negritude” que “evoluíram em uma intimidade forçada de repugnância, na qual elas se determinavam pela negação e pelo autorreconhecimento, em parte, *através dos olhos do outro*” (Mills, 2023, p. 98-99). Essa forma de reconhecimento através do olhar, regulado pela heteronormatividade e branquitude, instaurou uma percepção abjeta das vidas racializadas e LGBTQIAPN+, que se tornaram reduzidas à dimensão do descarte social. Foram esses operadores sociais que enquadraram as formas de violências sobre corpos racializados, na

medida em que “a liberdade foi gerada a partir da experiência da escravização” pois “o escravizado estabelece a norma para *os humanos*” (Mills, 2023, p. 99). O Outro é situado pela percepção abjeta, que dinamizará os mecanismos de reconhecimento sobre o que contará socialmente como humano, como sujeito a ser protegido pelos aparatos estatais.

Por isso, Butler faz uma crítica ao modo com 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). As categorias que dignificam juridicamente determinados corpos como sujeitos de direitos são provenientes de um contexto específico, sempre em disputa, mostrando que “a morte social carrega uma dupla impossibilidade: a de ter uma vida com valor e a de ter uma vida enlutável, recaindo sobre certos corpos a experiência permanente de ser apenas abjeto, nunca sujeito” (Rodrigues; Gruman, 2021, p.82)

O problema se concentra na omissão do Estado paranaense e da própria sociedade no que diz respeito à proteção de corpos negros e corpos LGBTQIAPN+. Temos sustentando desde o primeiro momento deste trabalho que o discurso jurídico-político parte de uma relação do biopoder que antecipa quem será protegido, cristalizando narrativas visuais acerca do que contará como humano e, assim, como vida vivível. Assumindo, assim, uma condição prévia que insere esses corpos no nível da morte social. A preocupação que se instaura, portanto, é a de compreender que “ a morte social não é condição estática, mas contradição vivida perpetuamente, tomando a forma de um dilema especialmente masculino” (Butler, 2021d, p. 230).

Temos que a morte social, portanto, é um dos efeitos principais da naturalização de violências contra corpos de mulheres, negros e pessoas LGBTQIAPN+ no Estado do Paraná – na abjeção paranaense, colocada por meio das narrativas visuais do biopoder, e construída através de normas sociais hegemônicas que desqualificam essas vidas.

CAPÍTULO 4. A GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL NA GESTÃO DE NARRATIVAS VISUAIS

4.1. NEOLIBERALISMO E GOVERNAMENTALIDADE: LEITURAS (PÓS) FOUCAULTIANAS

A emergência do neoliberalismo como prática de governamentalidade se dissipou nas mais diversas formas de percepção da realidade. Para compreendermos essa dinâmica, associada ao campo de modulação da percepção, pretendemos recorrer às leituras de Judith Butler sobre o neoliberalismo¹⁴², pensado por ela, como sustentaremos, enquanto prática biopolítica de regulação e gestão de narrativas visuais. Com isso podemos considerar de que modo determinados regimes de exceção, validados pela governamentalidade neoliberal, aparecem na forma de narrativas visuais. Trataremos aqui das relações entre governamentalidade neoliberal e conservadorismo cristão, retomando alguns pontos da arqueogenealogia foucaultiana, sobretudo, usando-a nas nossas problematizações no campo das narrativas visuais do biopoder.

Por isso, antecipamos que:

Com essa nova problematização, uma entidade ou um domínio epistemológico só pode aparecer como um objeto a ser conhecido se for descoberto por meio de um posicionamento específico do sujeito do conhecimento. Por exemplo, o eu e seus desejos secretos só se tornaram objetos do conhecimento por causa do nascimento do sujeito da hermenêutica cristã do desejo. (Han, 2016, p. 220)

Essa estratégia, a cristalização de condutas no nível moral do desejo, articula-se pela exceção, coloca-se através de dinâmicas de reconhecimento social que darão base para o modo com que passaremos a significar os acontecimentos relacionados a práticas violentas. O neoliberalismo produz a opacidade dos sujeitos, dominando os comportamentos por meio da validação moral, pois “o uso da moralidade no campo político é também o caminho pelo qual a racionalidade neoliberal transfere para os indivíduos o peso do seu próprio fracasso, entendido

¹⁴² Vale ressaltar que “Durante os 20 primeiros anos do século XXI, Butler agudiza sua crítica ao neoliberalismo, em grande medida em interlocução com a obra de Wendy Brown” (Rodrigues, 2021, p. 32)

com falha moral, mecanismo que oblitera a condição de desamparo promovida por essa política” (Rodrigues, 2021, p. 111). No mundo, e em especial no Brasil, a proliferação do sentimento de culpa, que aduz a práticas de ódio, está vinculada, como a uma “topologia governamental neoliberal cristã”.

Isso se mostra da seguinte forma, existe uma proliferação de práticas sobre o:

[...] perigo das homossexualidades, produzido como promiscuidade e como modalidade de racialização contemporânea que, no Brasil, se inscreve numa série de discursos estratégicos da topologia governamental biopolítica que reúne neoliberalismo e petencostalismo. É ainda na indefinição que o homossexual promíscuo reaparece: porque ao mesmo tempo causador da aids (note-se, não a soropositividade, mas uma memória específica e de exceção) e comunista em potência. É como racialização e na interseção com a ascensão de uma direita petencostal que, diria reaparece esse promíscuo, aquele cuja cidadania está em jogo, porque fonte natural e metafísica, a um só tempo geradora de gastos públicos, degenerada, descomedida e pecadora. (Butturi Junior, 2021, p.63)

Para entendermos melhor essa questão da “topologia governamental neoliberal cristã”, devemos retomar alguns pontos de ordem filosófica sobre o tema da governamentalidade neoliberal em Michel Foucault e Wendy Brown para, em seguida, pensarmos as disputas e controle pelos sentidos das narrativas visuais no neoliberalismo revista pelo falso moralismo. O conceito de governamentalidade aparece nos trabalhos de Foucault durante a década de 1970, em suas aulas no *Collège de France*, sobretudo naquelas ministradas entre 1977 e 1978. Que darão base para o texto intitulado *Segurança, Território e População*. A ideia desenvolvida por Foucault, através da noção de governamentalidade, esteve atrelada a outra maneira de pensar o exercício do poder, para além do nível estritamente estatal. Seria essa a nova “arte de governar” associada “à maneira como a conduta de um conjunto de indivíduos viu-se implicada, de forma cada vez mais acentuada no exercício do poder soberano” (Foucault, 2008b, p.491).

Dito de outra maneira:

Gostaria de começar a percorrer um pouco a dimensão do que eu chamei com esta feia palavra que é “governamentalidade”. Supondo-se portanto que “governar” não seja a mesma coisa que “reinar”, não seja a mesma coisa que “comandar” ou “fazer a lei”; supondo-se que governar não seja a mesma coisa que ser soberano, ser suserano, ser senhor, ser juiz, ser general, ser proprietário, ser mestre-escola, ser professor; supondo-se portanto que haja uma especificidade do que é governar, seria preciso saber agora qual é o tipo de poder que essa noção abarca. (Foucault, 2008b, p. 155-156)

Não obstante, para o filósofo, existiriam formas de “assujeitamento” que excedem a diferentes níveis, cujo propósito é moldar a vida das populações. Cabendo ressaltar que a governamentalidade não é o mesmo que governo, justamente por compor modos de produção nos domínios da vida, do desejo, da prática, ou seja, todos aqueles que constituem as subjetividades. Por meio da governamentalidade surge um novo mecanismo de organização dos seres vivos.

Em síntese, como lembra Thomas Lemke:

Num sentido mais específico, governamentalidade refere-se a uma forma de poder bastante distinta. Representa um processo histórico que está intimamente ligado à emergência do Estado moderno, à figura política da “população” e à constituição da economia como um domínio específico da realidade.¹⁴³ (Lemke, 2016, p.88)

Para Lemke, o filósofo francês insere uma categoria conceitual que expandirá seu “sistema filosófico”, problematizando as formas de “assujeitamento”. Nesse sentido, encontramos alguns caminhos indicados por Foucault, buscando novos modos de subjetivação ou de resistência. Nesse plano, da relação entre economia, vida e conduta, Foucault encontra sua percepção do que ele denominaria de governamentalidade neoliberal. Para dar conta dessa reflexão Foucault, também, assume dado compromisso teórico na temática do neoliberalismo.

Ao concentrar seu interesse de análise sobre as estratégias neoliberais na condução dos comportamentos, que valora a vida nos quadros da economia, Foucault não deixou de pensar essas inflexões no campo jurídico, sobretudo para o Direito Penal:

segundo tal perspectiva, definindo-se o crime a partir do critério econômico, não haveria nenhuma diferença entre uma infração de trânsito e homicídio premeditado, dirá Foucault. O criminoso não será considerado pelo “governo” de modo diverso da pessoa que investe no mercado de ações esperando pelo lucro e aceitando o risco de uma perda. (Fonseca, 2010, p.223)

As discussões de Michel Foucault sobre o neoliberalismo foram apresentadas durante os anos 80, reunidos num trabalho que foi publicado com o título “*Nascimento da Biopolítica*”. As leituras do filósofo causaram certo rebuliço, por se tratar de uma compreensão que destoava das concepções marxista acerca do tema, e que eram predominantes naquele momento.

¹⁴³ “In a more specific sense, governmentality refers to a quite distinctive form of power. It stands for a historical process that is closely connected to the emergence of the modern state, the political figure of “population,” and the constitution of the economy as a specific domain of reality.”

Evidente que seu entendimento retoma determinadas considerações teórico-conceituais que faziam parte daquele momento no qual emergiu o neoliberalismo.

A proposta de Foucault foi, basicamente, entender a governamentalidade neoliberal em diversos níveis. Essa contribuição teórica trouxe novos olhares para o tema do neoliberalismo como gestão de condutas, e, aqui diretamente centrado em nossa preocupação, a respeito da dispersão ou controle de narrativas visuais. Todavia, embora os estudos foucaultianos tenham reverberado à sua maneira (Lemke, Laval, Dardot, Brown, etc), surgiram diversas leituras de seu trabalho, como veremos mais adiante.

Desse modo, para concluir em linhas foucaultianas:

Para Foucault, o neoliberalismo deveria ser pensado como uma forma de racionalidade governamental, que estende as práticas e os valores econômicos para todos os aspectos e dimensões da vida humana, inclusive para os domínios não econômicos, como as relações da esfera da intimidade, familiares e amorosas. (Rago,2019, p.5)

Por esse caminho que neoliberalismo e moralidade podem ser interligados, na medida em que os ideais regulatórios de uma sociedade (disciplinar falocêntrica) neoliberal estão diretamente dispostos por regulações do desejo, comercialização do sofrimento e exclusão de corpos vistos como “perigosos”. Sendo assim, o neoliberalismo é, indubitavelmente, uma prática governamental revestida de “moralidade política” (Butler, 2018a, p. 20). Ou seja, ele se sustentadas tramas sociais do aparecimento histórico dos sujeitos, que conduz a “uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de “precarização”” (Butler, 2018a, p. 21). É no interior das práticas neoliberais que a vida perde seu valor ou ganha de acordo com as marcas de uma lógica biopolítica que reduz o Outro, a categoria de inimigo do Estado.

Pois assim, o neoliberalismo produz:

a configuração de um antagonismo entre a sociedade e seu outro, colocando novamente os grupos marginalizados como o exterior constitutivo da sociedade; a espacialização das fronteiras identitárias no espaço urbano; a violência do imaginário visual; a narrativização e outros procedimentos de verificação através dos quais são produzidos os "efeitos de verdade" sobre o sujeito¹⁴⁴. (Sabsey, 2011, p. 29)

¹⁴⁴ “la configuración de un antagonismo entre la sociedad y su otro, colocando nuevamente a los colectivos marginalizados como el exterior constitutivo de la sociedad; la espacialización de las fronteras identitarias en el espacio urbano; la violencia del imaginario visual; la narrativización y otros procedimientos de veridicción mediante los que se producen los “efectos de verdad” sobre el sujeto.”

A diferenciação e a qualificação do que conta como ato de violência, aquilo que será enquadrado visualmente como crime, é um dos artifícios empregados pela governamentalidade neoliberal. Algo que foi muito bem notado por Foucault, a existência de mecanismos biopolíticos que definem ilegalismos, as formas de violência que serão combatidas, enquanto outras toleradas.

Nessa esteira filosófica que:

Para Foucault, seria preciso estudar o problema da criminalidade no presente a partir da constatação de que nossas sociedades (levando-se em conta a sua forma neoliberal) não possuem uma necessidade indefinida de conformidade à lei, mas ao contrário, apoiam-se muito bem em certo grau de “ilegalismos”. A questão fundamental a ser reconhecida na política penal não é tanto a questão de “como” punir o crime, mas o problema de determinar aquilo que seria preciso tolerar como crime, ou ainda, aquilo que seria “intolerável não tolerar” como crime. (Fonseca, 2012, p. 234)

As regulações produzidas pela noção de crime, derivadas do neoliberalismo, causa o surgimento de formas de abjeção, o que se traduz no não reconhecimento de algumas vidas como enlutáveis. Dessa forma, a contenção mínima de práticas violentas acaba no esquecimento, sendo possível marcar os corpos através de sua total desumanização. O gênero como instrumento da exceção age circunscrevendo corpos em zonas de total abjeção. Ato que desumanizam vítimas de feminicídio¹⁴⁵ parece algo comum. Em algumas circunstâncias cabe até, depois do crime praticado, tirar uma selfie ao lado do corpo da vítima¹⁴⁶, imagem 35.

¹⁴⁵Recorremos aos casos de feminicídio para ilustrar como o gênero é constituído através de marcadores biopolíticos de abjeção no Paraná. Acreditamos que isso se deve a um modelo de “sociedade disciplinar falocêntrica” que regula corpos de mulheres, ou de qualquer corpo percebido como “efeminado”, transformando-os em objetos de satisfação de desejos e, por conseguinte, submissão total aos caprichos de um patriarcalismo neoliberal-cristão.

¹⁴⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/2023/11/01/homem-que-matou-esposa-e-tirou-selfie-ao-lado-do-corpo-dela-e-condenado-a-29-anos-de-prisao.ghtml>.

Imagem 35: Marido mata esposa e tira selfie ao lado do corpo. (01/11/2023)

Homem que matou esposa e tirou selfie ao lado do corpo dela é condenado a mais de 29 anos de prisão

Ministério Público apontou que Gilmar Ferreira de Souza cometeu crime porque não aceitava separação. g1 tenta contato com a defesa dele.

Por g1 PR

01/11/2023 17h35 · Atualizado há 2 meses

Fonte: G1.com

No mundo hodierno, exacerbado pelos limites do espetáculo, é preciso narrar visualmente cada instante, momento e acontecimento, obtendo-se “[...] mais registros daquilo que as pessoas fazem, registros obtidos por elas mesmas” (Sontag, 2008, p.145). Desse modo surgem atos violentos, na intenção de demarcar os espaços de poder e leitura sobre os corpos. Forjando toda uma realidade que busca desestabilizar os sujeitos alcançados pela governamentalidade neoliberal cristã. Esse dispositivo passa a ser apropriado como forma de castrar os sujeitos do espoco social, pelo modo sutil de se abstrair, suficientemente, as visualidades consideradas importantes. O modelo de produção de verdade, que sedimenta ontologias socialmente possíveis, incorpora-se através das formas de representação dos sujeitos e seus lugares nas sociedades. Podemos tocar mais nesse ponto, lembrando em algumas linhas Foucaultianas, que “[...] o modelo cristão adota a ideia de que a verdade é dada em uma revelação na qual o sujeito torna-se digno do conhecimento. Embora a fonte da revelação mude (não mais a contemplação do inteligível, mas o “texto” bíblico), sua operação permanece a mesma (conversão e salvação)” (Han, 2016, p.240). Assim, há um aglomerado de representações, como dispositivos, que darão as bases para a emergência desse sujeito cristão e a sua relação com a verdade.

Não à toa, o neopentecostalismo recorre a expressões como “deus acima de todos”, “conheceis a verdade e a verdade vos libertará”, buscando estabelecer uma lógica de conversão, revestida por compatibilidades representacionais de quem é mais ou menos sujeito humano

dentro desse enquadramento cristão. É dessa forma que a governamentalidade neoliberal cristã regula as narrativas visuais, usurpando categorias que advém dos nacionalismos, como cidadão, deslocando corpos da perspectiva de humanos. É a partir e para além desses enquadramentos neoliberais que precisamos perguntar:

O que está em jogo ao determinar o limiar de visibilidade que deixaria certos cidadãos tranquilos? O que teria que permanecer invisível no cenário urbano para garantir a paz visual traduzida como "tranquilidade pública"? Especificamente, por que certos corpos em certas circunstâncias e relacionamentos atentariam contra essa tranquilidade fantasiosa? Por que devem ser suprimidos? O que a tolerância determina como tolerável em relação a um corpo? O que a tolerância não pode tolerar nele? O que abala as entranhas desses corpos tolerantes? Sobre quais medos fundamentais se legitima sua rigidez?¹⁴⁷. (Sabsey, 2011, p. 101)

Aqui localizamos a emergência de outra forma de regulação das narrativas visuais, dispostas pelo tecnobiodiscurso neoliberal. Trataremos disso mais adiante. De antemão devemos esclarecer que nossa intenção não é descartar os registros da vida de cada sujeito ou “substituir a fantasia pela realidade, mas aprender a ver essa fantasia como uma fonte de insights importantes sobre a estrutura e a dinâmica das organizações de poder e violência historicamente constituídas tais como elas se relacionam com a vida e a morte.” (Butler, 2021a, p. 43).

4.2. AS REGULARIDADES DAS NARRATIVAS VISUAIS NO TECNOBIODISCURSO NEOLIBERAL

O domínio da linguagem visual, não obstante, constitui a realidade, porém, o que delimita a possibilidade de os indivíduos terem as suas vidas destruídas é modo como a governamentalidade neoliberal cristã opera, manipulando, desarticulando e extirpando determinados corpos através da sua repetição incessante e violenta no domínio das narrativas. O tecnobiodiscurso neoliberal atua na construção de narrativas visuais no Paraná, pautando-se pelo modelo cristão neopentecostal que produz vidas abjetas. Casos de cantores do gênero

¹⁴⁷ “¿qué es lo que se pone en juego a la hora de determinar el umbral de visibilidad que dejaría tranquilos a ciertos ciudadanos? ¿Qué es lo que tendría que permanecer invisible en el paisaje urbano para que la paz visual traducida como “tranquilidad pública” pueda ser garantizada? Concretamente, ¿por qué ciertos cuerpos en ciertas circunstancias y relacionándose de cierto modo atentarían contra esta fantasmática tranquilidad? ¿por qué han de ser suprimidos? ¿qué es lo que la tolerancia determina como tolerable en lo que puede un cuerpo? ¿qué es lo que la tolerancia no puede tolerar en él? ¿qué es lo que sacude las entrañas de estos cuerpos tolerantes? ¿sobre qué miedos fundamentales se legitima su rigidez?”

gospel que praticam atos criminosos, integrantes de movimentos religiosos, tem tomado conta das manchetes de Jornal¹⁴⁸.

Na concepção de Butturi Junior, Camozatto e Silva (2022, p.331), a governamentalidade neoliberal cristã se utiliza de um mecanismo biopolítico de captura das vidas, alicerçado pelo moralismo que evoca “[...] discursos de anormalização, doentização e de criminalização das vidas gênero-dissidentes”. Seria, assim, através da modulação das condutas contidas e controladas pela moldura regulatória da moral cristã, sobretudo neopentecostal, que as vidas se tornam vivíveis ou matáveis. Com isso, emergem formas de abjeção que dão base para o extermínio de determinadas populações.

Isto é:

Quando pessoas ou grupos são colocados fora do limite em que estão em vigência regras e valores morais, podemos entender que a norma da afeição humana foi violada. A exclusão moral é marcada por um distanciamento psicológico e uma ausência de compromisso moral em relação aos que estão sendo expropriados ou excluídos. Eles estão fora do nosso universo moral e “autorizam” o exercício da maldade humana. (Bento, 2022, p.75)

Pensando com e para além dos autores, consideramos que essa governamentalidade neoliberal cristã toma novos formatos no Paraná com a significação material das narrativas visuais, tornando-se um tecnobiodiscurso neoliberal, que se exerce sobre os corpos a partir de estruturas, no campo das visualidades, produtoras de abjeções. Isso ilustra o poder da regularidade dos acontecimentos, demarcando, fundamentalmente, um saber tecnobiodiscursivo que se impõem na sociedade paranaense. Exatamente pelo fato de que se torna uma constante praticar violências contra corpos negros e LGBTQIAPN+, pois o regulamento tecnobiodiscursivo neoliberal passa a estar “situado e exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos em grande escala da população” (Foucault, 1988, p. 137).

Desse modo, temos o aparecimento de uma modalidade de tecnobiodiscurso neoliberal que age na modulação das narrativas visuais, definindo o que será compreendido como humano, não humano, menos do que humano. Seus recursos são regidos por modalidades de racismo e LGBTfobia, que se sustam pela violência, abandono, e morte, sendo que “todas essas ações são justificadas, com raiva e por vingança, como “autodefesa” da comunidade local, tácita ou manifestamente definida pelo privilégio racial” (Butler, 2021a, p. 118). Sua forma de regular a

¹⁴⁸ Disponível em: <https://www.tribunapr.com.br/noticias/curitiba-regiao/cantor-gospel-e-condenado-a-60-anos-de-prisao-por-matar-esposa-e-filho-a-facadas-na-rmc/>

vida opera nesse nível, construindo dinâmicas de apagamento visual ou reconhecimento do Outro.

Em maior profundidade:

O enunciado visual não pode indicar a menos que seja por referência a um contexto de leitura mais amplo. A legibilidade da representação visual, de fato, requer o engajamento em uma educação do olhar e a ativação de todo um imaginário cultural. Em última análise, a capacidade de leitura de um discurso visual pressupõe, como neste caso, uma série de competências de leitura que se ajustam aos códigos culturais de reconhecimento¹⁴⁹. (Sabsey, 2011, p. 128)

Com isso, o tecnobiodiscurso neoliberal esvazia qualquer possibilidade de vínculo social, minando as formas de reconhecimentos do Outro e sedimentando o aparecimento de um modelo tanatopolítico de governo, cujo principal anseio é a morte dos corpos lidos como indesejáveis. O tecnobiodiscurso neoliberal presente nas práticas da abjeção paranaense faz uso da racialização, visando estimular preconceitos, destituir os significados de humanidade das vidas capturadas pelo racismo. A naturalização dos comportamentos racistas no Paraná ocorre por meio de atos de sujeição de corpos racializados à condição de subalternidade, em desfiles cívicos com suposto teor de celebração¹⁵⁰, como na imagem 36 .

¹⁴⁹ “el enunciado visual no puede señalar si no es por referencia a un contexto de lectura más amplio. La legibilidad de la representación visual, en efecto, exige la puesta en marcha de una educación de la mirada y la activación de todo un imaginario cultural. En definitiva, la capacidad de lectura de un discurso visual supone, como en este caso, una serie de competencias de lectura que se ajustan a códigos culturales de reconocimiento.”

¹⁵⁰Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2022/09/19/ministerio-publico-vai-apurar-desfile-civico-em-que-criancas-negras-foram-retratadas-como-escravos.ghtml>

Imagem 36: Crianças aparecem como escravizados em desfile cívico no Paraná (19/09/2022)



Fonte: G1.com

Assim, quando emergem narrativas visuais sobre os corpos, estatuídas pelo tecnobiodiscurso neoliberal, isso indica mudanças das necessidades históricas que buscam justificar o exercício de violências. Nos caminhos de um tecnobiodiscurso neoliberal que se dimensiona nos corpos, verifica-se o posicionamento do saber-poder na esfera das visualidades, como aparato instrumental fundante da realidade, e segundo praticas discursivas enquadradas pelo nivelamento moral dos sujeitos.

Acreditamos também que o tecnobiodiscurso neoliberal se vale de um contrato racial que:

efetua uma derradeira e paradoxal normatização e racialização do espaço, uma *caracterização* no regime de certos espaços como conceitual e historicamente irrelevantes para o desenvolvimento europeu e do euromundo, de modo que esses espaços racializados são categorizados como apartados da rota da civilização. (Mills, 2023, p.117, grifo do autor)

Assim, o sentido atribuído aos corpos no campo das visualidades pode ser entendido a partir dos dispositivos de sexualidade/racialidade, que tomam forma pela instrumentalização do tecnobiodiscurso neoliberal. O fator que se encontra no campo adjacente dessa situação é a violência que o dispositivo (sexualidade/racialidade) produz nos sujeitos, repetida em várias circunstâncias diferentes. Os aparatos do tecnobiodiscurso neoliberal no contexto da abjeção paranaense, produtora de Racismo-LGBTfobia, esforçam-se para instituir ideias que confirmam

no plano da moralidade o entendimento de desvios, reforçando estigmas já existentes que “em outras palavras, pode-se identificar assim o que é perigoso” (Foucault, 2008b, p.80). Funcionando como instrumento de controle e vigilância dos corpos considerados perigosos.

Nesse sentido, ao se tratar da vontade histórica de verdade, emergente do tecnobiodiscurso neoliberal, devemos ressaltar que:

As formas históricas da vontade de verdade são ao mesmo tempo as condições variáveis que tornam aceitáveis um discurso; ou ainda: as diferentes maneiras para um discurso estar no verdadeiro são as formas históricas da vontade de verdade. (Wolff, 1999, p.432)

Aqui, podemos reproduzir a indagação de Foucault; será que “aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, não seria apenas o desejo e o poder?” (Foucault, 1996, p. 20). A pretensão histórica de verdade do tecnobiodiscurso neoliberal instiga o surgimento da chamada curva de normalidade, que visa “reduzir as normalidades mais desfavoráveis, mais desviantes em relação à curva normal, geral, reduzi-las essa curva normal, geral” (Foucault, 2008b, p. 82).

A permanência do controle das narrativas visuais não se dissocia da verdade, pelo contrário, as duas condições caminham juntas. Essa consonância ocorre na persistência das narrativas visuais reveladas e dos discursos silenciados que aparecem a partir da abjeção paranaense. Desmantelando as estratégias que condicionam o modo de pensar de uma dada época, que se fundamentam no entrechoque fulminante entre verdade e erro, sobretudo enquanto condições significativas, como marcas – que atravessam a natureza, que se alinham nos pergaminhos e nas bibliotecas – que está em toda parte a mesma, “tão arcaica quanto a instituição de Deus” (Foucault, 2016, p. 47).

Portanto, a cada novo dia aparecem violências na forma de narrativas visuais, o que nos permite compreender outras existências, até então ignoradas, visas que estavam reduzidas a uma “[...] postura normativa que não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive” (Foucault, 2008c, p. 39). Com efeito, absorve-se dessa situação o modo como as táticas biodiscursivas neoliberais retiram das sociedades sentimentos sobre o que é uma vida enlutável, pois determinados corpos somente são vistos como anormais e, portanto, passíveis de serem “emoldurados e moldados” pela violência.

A circulação de narrativas visuais do horror aparece em forma de abjeção, sobretudo de corpos enquadrados como indesejáveis. O que nos leva à reflexão desenvolvida por Sontag sobre “a dor dos outros”. Numa contraposição política, podemos ler Sontag pelas lentes de Adriana Cavarero (*Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*). Gostaríamos de retomar as contribuições da filósofa italiana no intuito de problematizar a questão do horror e sua instrumentalização inerente ao tecnobiodiscurso neoliberal. Todavia, antes, precisamos ressaltar que dentre as estratégias do tecnobiodiscurso neoliberal temos o controle das narrativas visuais. Daí a advertência do cuidado ao analisamos suas circularidades, principalmente porque “quando tentamos compreender as novas realidades visuais que nos cercam, é inútil apelar a uma tradição que, na sua ambivalência ao olhar as imagens, nem por isso deixou de produzir uma reflexão frequentemente significativa sobre elas” (Alloa, 2015, p.10)

Em contrapartida, se as narrativas visuais são usurpadas por este regime de governamentalidade, também, há de se pensar quais formas de resistência o olhar nos possibilita. Para além das marcas dos dispositivos do tecnobiodiscurso neoliberal, existem narrativas visuais que apesar de “incitar a um prazer mórbido, hoje retomado em um ambiente excessivamente saturado pela pornografia, elas têm um 'valor ético' porque nos tornam conscientes¹⁵¹ [...]” (Cavarero, 2009, p.95). Essa consciência provocada por narrativas visuais, como modos de resistência, traduz-se em demanda político-discursivas de cunho “muito complexo e, por isso, deve ser examinado com cuidado” (Cavarero, 2009, p.95).

Existem caminhos de se ler e usar as narrativas visuais, a depender das relações, dos jogos e disputas presente em dado momento. O que significa dizer que, através do tecnobiodiscurso neoliberal, as narrativas visuais “podem até mesmo servir para fomentar o ódio em relação ao inimigo, desencadear a vingança e reavivar o sentimento patriótico, aumentando o fluxo da violência¹⁵²” (Cavarero, 2009, p.96). Não por coincidência, em alguns momentos, ocorre a dinâmica de afirmação da violência pelo tecnobiodiscurso neoliberal, indicando que toda narrativa visual “que mostra a violação de um corpo é pornográfico¹⁵³” (Cavarero, 2009, p.98). Essa relação entre pornografia e violência, que desemboca na regulação das narrativas visuais pelo tecnobiodiscurso neoliberal, pode ser considerada, brevemente, a partir das contribuições do filósofo Paul Preciado.

¹⁵¹ “puedan incitar a un placer morboso, retomado hoy en el ámbito demasiado plagado de la pornografía, aquéllas tienen un «valor ético» porque nos vuelven conscientes del hecho (...)”

¹⁵² “pueden incluso servir para fomentar el odio hacia el enemigo, para desencadenar la venganza y para reavivar el sentimiento patriótico, aumentando el flujo de la violencia”

¹⁵³ “que muestra la violación de un cuerpo es pornográfica”

No livro intitulado *Texto Yonqui: sexo, drogas y biopolítica* (2020), Preciado problematiza o tema da pornografia com discussões biopolíticas associada ao consumo de substâncias químicas, que darão fundamento a construção de discursos e imagens sobre os corpos. Para isso ele recorre ao conceito de “farmacopornografia”, tratando da “representação visual” dos corpos que passam a ter implicações de ordem política, social e econômica.

Nas palavras do filósofo:

A indústria farmacêutica e a indústria audiovisual do sexo são os dois pilares nos quais se apoia o capitalismo contemporâneo, os dois tentáculos de um gigantesco e viscoso circuito integrado. Controlar a sexualidade dos corpos codificados como mulheres e fazer com que os corpos codificados como homens ejaculem; este foi o farmacopornoprograma da segunda metade do século XX¹⁵⁴. (Preciado, 2020, p.33-34)

A regulação dos prazeres no uso dos corpos pelo capitalismo, na sua versão neoliberal que caminha entre violência e pornografia, coloca-nos diante do problema ético no campo das visualidades. Por isso, retomamos a questão do agenciamento de narrativas visuais, reafirmado, em desconstrução das táticas do tecnobiodiscurso neoliberal, que essas narrativas “não apenas não apaga a realidade, mas também não impede que esta nos envolva, tornando-nos responsáveis¹⁵⁵” (Cavarero, 2009, p. 96).

O tecnobiodiscurso neoliberal instaura um instrumento normalizador, dele se desmembrando e tomando forma em narrativas visuais na sociedade, sobretudo através de juízos de valor no que concerne aos corpos. Ao se inflamar aspectos morais que distinguem comportamentos a partir de noção de normalidade ou correlacionando-os com visualidades que limitam a representação do humano, percebemos estratégias disciplinares que buscam regular os corpos.

Elas produzirão formações discursivas:

Do ponto de vista de suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. (Foucault, 2008b, p. 98)

¹⁵⁴ “La industria farmacéutica y la industria audiovisual del sexo son los dos pilares sobre los que se apoya el capitalismo contemporáneo, los dos tentáculos de un gigantesco y viscoso circuito integrado. Controlar la sexualidad de los cuerpos codificados como mujeres y hacer que se corran los cuerpos codificados como hombres; he aquí el que fue el farmacopornoprograma de la segunda mitad del siglo XX.”

¹⁵⁵ “no sólo no borra la realidad, sino que no impide que ésta nos implique, volviéndonos responsables”

No campo do entrelaçamento semiótico entre tecnobiodiscurso neoliberal e sua produção simbólica em termos visuais temos um novo mecanismo de poder sobre a vida. Combinando as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza, forjando-se um controle normalizante, “uma vigilância que permite qualificar, classificar, punir” (Foucault, 2014, p. 181). A materialidade do discurso, assim, é o que produz seus efeitos, mostrando seu lugar de ação “na coexistência e dispersão, recorte e acumulação” (Foucault, 1996, p. 57). Aqui reside um dos fatores que constituem o controle dos discursos e visualidades, produção de verdades e erros, mesmo que “no campo dos saberes essas técnicas sejam evidentemente tidas como fiáveis e verídicas pelos seus utilizadores” (Veyne, 2011, p.37). Como falar, de que falar, quando falar. A verdade se perpetua como estratégia do tecnobiodiscurso neoliberal.

Não obstante, a relação entre verdade, saber e poder deve ser entendida como se:

A verdade não existisse fora do poder ou sem poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault, 1984, p. 12)

Isso significa o aparecimento de novos modos de se capturar os comportamentos que fossem considerados desviantes. Daí extrai-se que o significado e o referente se tornam dispositivos que delimitam as narrativas visuais, seus sentidos no interior da sociedade.

Consideramos o dispositivo enquanto:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito. A rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (Foucault, 2000, p.244)

Não obstante, o tecnobiodiscurso neoliberal se expressa em visualidades sobre violências, mas que, muitas vezes, são distorcidas em detrimento da fabricação de notícias (informações) falsas – as *fake news* -, apesar de sabermos que a “verdade é um fato histórico, comprometido com o espírito de uma época” (Sant'anna, 1995, p. 243). Isso demonstra que a relação saber-poder acaba sendo arremessada nos corpos, principalmente nos de quem se torna alvo e passa a ser modelado por ele. O que, por extensão, significa percebermos o exercício do

tecnobiodiscurso neoliberal como produção de visualidades em tom de (in) verdades, sobretudo enquanto vontade histórica de (in) verdades na relação entre saber e poder.

Nas palavras de Foucault:

Saber e poder se implicam mutuamente dois pontos dá uma relação de poder sem constituição de um campo de saber, nem de saber que não suponha e constitua, reciprocamente, relações de poder; é necessário considerar que o sujeito que conhece, os objetos a serem conhecidos e as modalidades de conhecimento são igualmente efeitos dessas implicações. (Foucault, 1988, p. 21-22)

Nesse jogo do saber-poder situamos a relevância das narrativas visuais para a constituição da realidade social, do reconhecimento. Até o momento buscamos problematizar sobre a relação entre tecnobiodiscurso neoliberal e narrativas visuais, gostaríamos, doravante, de salientar o problema da racionalidade neoliberal quando se trata das formas de reconhecimento dessas narrativas.

4.3. NARRATIVAS VISUAIS DA DESPOSESSÃO: DINÂMICAS NEOLIBERAIS

As formas de diferenciação do reconhecimento social, presentes no neoliberalismo, fazem com os sujeitos adentrem numa modelagem histórica de precariedades, com isso a construção filosófica de Butler “se apresenta na crítica à racionalidade neoliberal como o que, pela via moral, relega certas vidas à precariedade e ao permanente processo de precarização” (Rodrigues, 2021, p.23). Desse modo, as narrativas visuais não estão apenas formadas pelos limites do visível, do reconhecível em tempos atuais.

Por isso, Butler assume que:

A esfera de aparecimento não é simples, uma vez que parece surgir apenas na condição de um certo enfrentamento subjetivo. Não somos simplesmente fenômenos visuais uns para os outros – nossas vozes precisam ser registradas e, então, precisamos ser ouvidos; ou melhor, quem somos, corporalmente, já é uma maneira de ser “para” o outro, aparecendo de formas diversas, que não podemos ver nem ouvir; isto é, nos tornamos disponíveis, corporalmente, para um outro cujas perspectivas não podemos antecipar nem controlar completamente. (Butler, 2018a, p.86)

Com efeito, somos resultados emergentes de modulações (bio)políticas que, em maior ou menor grau, definem a esfera do aparecimento. Elas acabam gerando os efeitos violentos delimitadores de generalidades e regularidades das próprias narrativas visuais. Em certo sentido, isso traduz, de modo peremptório, a ideia de que “para a ação política, devo aparecer diante dos outros de modos que não posso conhecer, e, desse modo, meu corpo é estabelecido por perspectivas que não posso viver, mas que, certamente, vivem em mim” (Butler, 2018a, p. 86).

No neoliberalismo localizamos regularidades e generalidades na construção de narrativas visuais. Judith Butler elabora “uma crítica aguda do neoliberalismo e de suas formas de produzir precariedades em políticas voltadas a tornar ainda mais vulneráveis aqueles cujas vidas já são tomadas como matáveis desde o nascimento” (Rodrigues, 2021, p. 62). Todavia, ao sermos anulados uns pelos outros, no campo da despossessão, também somos destituídos pelos sentidos da lei. Essa lei a qual nos referimos é está centrada na imagem do direito que, em seu poder constituinte e constitutivo auferido sobre os corpos, enquadra-se numa “perspectiva que consiste na *implicação entre normalização e direito*” (Fonseca, 2012, p.152, grifo do autor).

No contexto jurídico o neoliberalismo também encontra formas de regular a vida, normalizá-la, seja de forma direta ou indireta. Enfatizamos as preocupações de se considerar apenas os meios legais para solucionar problemas que são de caráter histórico. Nesse sentido:

[...] a ideia de que conflitos devem ser tratados por meio da lei, não por meio da violência, presume que a lei não exerce sua própria violência e não redobra a violência do crime. Não podemos aceitar prontamente a ideia de que a violência é resolvida assim que passamos de um conflito violento extralegal para o Estado de direito. (Butler, 2021a, p.102)

Não queremos dizer que o direito deva se calar diante das práticas de racismo-LGBTfobia, pelo contrário, é preciso usar as medidas que conduzam ao reconhecimento e proteção dessas vidas. O problema é tentarmos resumir qualquer solução pela “força da lei”. No contexto da abjeção paranaense, que conta com um governo reconhecidamente neoliberal pautado por privatizações e terceirizações¹⁵⁶, não basta a lei para combater algo que é de caráter sistêmico. Já que o neoliberalismo opera usurpando a legalidade, mesmo tendo ilegitimidade.

¹⁵⁶<https://www.gazetadopovo.com.br/parana/privatizacao-proibida-pr-busca-terceirizar-funcoes-dentro-das-penitenciarias/#:~:text=No%20Paran%C3%A1%20houve%20a%20iniciativa,do%20pres%C3%ADdio%20industrial%20de%20Cascavel.>

Em outras palavras:

há regimes legais fascistas e racistas [...] que têm seu próprio Estado de direito — que, em bases extralegais, chamaríamos de “injusto”. Poderíamos dizer que esses casos são de direito falho, ou que aquilo que esses regimes oferecem não é propriamente direito, e a partir disso estipular o que deve ser o direito; mas esse caminho não considera se o caráter juridicamente obrigatório do direito exige e institui a coerção ou se a coerção é distinguível da violência. Se não for, a passagem de um campo conflituoso extralegal para um campo legal é uma mudança de um tipo de violência para outro. (Butler, 2021a, p. 102)

Podemos ir além, insistindo na problemática de como o neoliberalismo opera no nível da produção de regimes fascistas, cujo anseio principal é camuflar as narrativas visuais, mas, também, usá-las em detrimento de uma representação específica, qual seja: a morte. O neoliberalismo incorpora táticas de extermínio presentes em regimes de exceção, transformando-se numa ode a tanatopolítica. Disso devemos extrair o aprendizado de que “as políticas penais – como qualquer outra forma de atuação no domínio do direito – não podem ser consideradas independentemente da rede da governamentalidade em que estão inseridas” (Fonseca, 2010, p.235).

Assim como o campo, que regula a modulação da sobrevivência do humano, suspendendo-os no limiar entre vivo e morto, o neoliberalismo faz a gestão de narrativas visuais que definem o que conta como crime, qual modalidade de vida merece ser protegida. Essa é a dimensão tanatopolítica do neoliberalismo no controle da despossessão, que leva ao entendimento geral de que algumas vidas não merecem ser enlutadas quando perdidas. As vidas que fogem a moldura regulatória do neoliberalismo (homem, heteronormativo, branco) não podem ser enlutadas, pois, como vimos:

O neoliberalismo não consiste apenas no desdobramento de um mundo de finança oligárquica, frequentemente masculino; expansionista, ele desdobra táticas políticas que, à implacável racionalidade de mercado, adicionam um estatismo autoritário alimentado por valores conservadores impostos como normas de comportamento aos cidadãos comuns¹⁵⁷. (Brugère, 2011, p.85)

¹⁵⁷“Le néolibéralisme ne consiste pas seulement dans le déploiement d’un monde de la finance oligarchique, souvent masculin ; expansionniste, il déploie des tactiques politiques qui, à l’implacable rationalité marchande, ajoutent un étatismes autoritaire nourri par des valeurs conservatrices imposées comme normes de comportement aux citoyens ordinaires.”

Para o neoliberalismo, autonomia e autossuficiência são elementos fundamentais do neoliberalismo, porém, esse modo inocente de conceber a realidade político-social ignora o fato de que existe uma cena prévia, já construída, do reconhecimento, que definirá quais sujeitos, quais narrativas podem alcançar importância aos olhos do capital. É por isso que, na contramão do que propõe o neoliberalismo, precisamos “supor, então, que houve um aniquilamento antes da cena narrada, que um aniquilamento inaugura a cena” (Butler, 2021a, p.44). Como marca do neoliberalismo aparece na cena o instrumento da exceção, capturada de sua forma jurídica para ser exercida no campo social e na distribuição de violências. No neoliberalismo há “um estado de exceção permanente”, descartando vidas enquadradas como abjetas. É como isso que a exceção, usada pelo neoliberalismo, torna-se “um paradigma de governo” (Valim, 2018, p.18).

Podemos considerar, desse modo, que a governamentalidade neoliberal caminha com e a partir das manobras biopolíticas de exceção, dinamizando “a progressiva substituição da política por formas de controle social – *violence douce* ou violência física aberta” (Valim, 2018, p. 21). A concepção do Estado Democrático de Direito resvala na instrumentalização de violências presentes, até então, em regimes de exceção. Espelhando-se em modos de matar, ou deixar morrer, adotados por esses regimes de exceção, a governamentalidade tanatopolítica neoliberal desmantela o sentimento de luto pelas vidas que passam a desaparecer de modo abrupto. Através da exceção o neoliberalismo regula o direito (direitos) constitucionalmente estabelecidos.

Vejamos o que isso significa:

O fundamento dos estados de exceção [...] é constantemente relacionado à ideia de necessidade, mas a necessidade não reconhece nenhuma lei, e sim cria sua própria lei. A teoria da necessidade é uma teoria da exceção: a defesa de subtrair um caso particular à aplicação literal da norma. O “estado de exceção moderno” pretende incluir a ordem jurídica na exceção ao criar uma “zona de indiferenciação”, na qual fato e direito coincidem: o fato transforma-se em Direito, o Direito é suspenso e eliminado. (Pires, 2021, p. 118)

O neoliberalismo tem modos específicos de edificar a exclusão de grupos marginalizados, elevando o grau de violência que se torna lugar comum em determinados espaços. Há uma combinação, como temos ressaltado, entre neoliberalismo e a vertente neopentecostal que produz vidas abjetas no Paraná. Desse “sincretismo” emerge o que chamamos de abjeção paranaense contra corpos de mulheres, negros e, sobretudo, pessoas LGBTQIAPN+. O ódio camuflado em “liberdade de expressão religiosa” prolifera marcas da exceção, que passam a definir essas vidas como não-enlutáveis. A emergência da abjeção

paranaense tem se colocado através da governamentalidade neoliberal cristã, que usa de narrativas visuais do biopoder para materializar formas de violências sobre determinados corpos.

Ao analisarmos todos esses problemas, consideramos primordial o entendimento analítico foucaultiano sobre as “governamentalidades”, pois nos ajuda na compreensão do “sentido das diferentes políticas e formas de gestão das condutas, inclusive aquelas em dependência direta ou indireta com os campos do direito” (Fonseca, 2010, p. 235)

Os grupos neopentecostais empregam mecanismos biopolíticos de controle dos corpos, alegando serem “defensores da família” – assim, tentam enquadrar essa definição patriarcal a partir dos parâmetros legais. Notoriamente, sabemos qual modelo de família encontra-se enquadrado nessa moldura regulatória neopentecostal, que persiste numa concepção binária “masculino-feminino”.

Na abjeção paranaense casos de discriminação de pessoas LGBTQIAPN+ se tornaram regra. Há uma perseguição comum ao modelo de família homoafetiva, desqualificando essa relação como “humana”. Numa sessão que foi transmitida via redes sociais, o vereador de Maripá, região oeste do Estado do Paraná, pronunciou falas homofóbicas, ao dizer que “não podemos perder o que realmente há no coração de uma mãe, que há de mais bonito em uma família unida”, referindo-se ao que ele entende por família. Na sequência, continuou o vereador, em tom de escárnio, que deveria existir apenas “pai e mãe, não marido com marido, ou marida com marida¹⁵⁸”. Esses são apenas trechos da fala odiosa do vereador, imagem 37, mas que, nos detalhes, encontramos as estratégias da abjeção paranaense no apagamento de algumas existências. No neoliberalismo surgem modulações do humano que, como vimos, que regulam as inteligibilidades das narrativas visuais, do rosto¹⁵⁹ ao corpo.

¹⁵⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2021/07/12/vereador-de-maripa-que-criticou-uniao-homoafetiva-utilizando-ator-paulo-gustavo-como-exemplo-e-denunciado-pelo-ministerio-publico.ghtml>

¹⁵⁹ A esse respeito concordamos com Agamben quando este sustenta que “Entende-se então por que um mundo sem rostos só possa ser um mundo sem mortos. Se os vivos perdem seu rosto, os mortos tornam-se apenas números, que, na medida em que foram reduzidos à sua pura vida biológica, devem morrer sozinhos e sem funerais” . in: AGAMBEN, Giorgio. O rosto e a morte. trad. Luisa Rabolini. Unisinos: São Leopoldo, 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608961-o-rosto-e-a-morte-artigo-de-giorgio-agamben>.

Imagem 37: Vereador de Maripá é investido pelo MP/PR por fala homofóbica (12/07/2021)

Vereador de Maripá que criticou união homoafetiva utilizando ator Paulo Gustavo como exemplo é denunciado pelo MP-PR

Donaldo Seling foi denunciado pelo crime de racismo por falar, em sessão transmitida pelas redes sociais, que é contrário ao casamento de pessoas do mesmo sexo. Para a promotoria, vereador se manifestou 'de forma a induzir e incitar a discriminação à coletividade LGBTQIA+.

Por Luciane Cordeiro, G1 PR

12/07/2021 16h56 · Atualizado há 2 anos

Fonte: G1.com

Na governamentalidade neoliberal cristã “ governar é também saber mostrar e saber se mostrar” (Courtine,2023, p.125). Ou seja, aparecem meios de exposição de narrativas visuais, e que tomam forma dentro dos quadros de uma oikonomia pentecostal do poder soberano - numa mistura entre religião e neoliberalismo. O que provoca a derrotada de qualquer permanência do universo secular no espaço público. Esse dinamismo de captura da vida, no limite incluído-excluído, que gera a exceção na oikonomia neoliberal cristã emerge historicamente de modo bem particular.

Analisando essa definição da “governamentalidade neoliberal cristã” (Butturi Junior, Camozzato; Silva, 2022), numa relação de assinatura, ou seja, de analogia, podemos aplicá-la em sintonia com a abjeção paranaense, que usa de práticas neoliberais, do falocentrismo a moralidade neopentecostal, almejando expurgar pessoas LGBTQIAPN+ dos espaços de visibilidade. O combate ao uso de banheiros por pessoas trans tem sido instrumentalizado, biopoliticamente, por grupos que se intitulam “conservadores”, “defensores da família”, etc. Curiosamente, dois Jornais de grande circulação na região de Curitiba, Tribuna do Paraná e Gazeta do Povo, publicaram a *mesma* matéria, com a *mesma* manchete e escrita pela *mesma* jornalista; imagens 38 e 39.

Imagem 38: Manchete sobre uso de banheiros por alunos trans (24/07/2022)

| Pacote conservador

Deputados querem votar urgência para projeto sobre uso de banheiros por alunos trans no PR



Por **Raquel Derevecki**

24/07/2022 10:02

Fonte: Gazeta do Povo

Existem modos de circulação das narrativas visuais do biopoder, usados por estratégias da governamentalidade neoliberal cristã. Uma delas é a construção no imaginário social da ideia de perigo eminente, que deve ser combatido de toda forma, a todo custo. O corpo de pessoas trans é marcado pela noção de periculosidade perante a governamentalidade neoliberal cristã. Essa forma de subjetivação toma o domínio, até mesmo das mídias que deveriam ser, supostamente, neutras na “transmissão” de informações. Assim, a verdade factual desaparece, surgindo em seu lugar uma adoração “em ídolos que parecem saídos de seitas envoltas em messianismos regressivos” (Bucci, 2019, p.76). A outra estratégia, que se correlaciona com a primeira, é a homogeneização das narrativas visuais pelos espaços de (bio) poder. Alguns veículos de informação da mídia paranaense exercem o monopólio, o controle das notícias¹⁶⁰, na medida em que dão importância a determinadas agendas políticas e, por conseguinte, apagam a existência do que for divergente, dissonante.

¹⁶⁰Seguimos a mesma percepção de Courtine, ao dizer que “o aparelho audiovisual de informação não é em si uma garantia democrática, mas também não consiste na única ameaça à democracia. Esta última é um regime político, uma instituição social e um objeto de fundamental interesse para todos os cidadãos” (Courtine, 2023, p. 127)

Imagem 39: Manchete sobre uso de banheiros por alunos trans (25/07/2022)

TEMA POLÊMICO

Deputados do Paraná querem votar com urgência uso de banheiros por alunos trans

5 minutos de leitura



por Raquel Derevecki - Gazeta do Povo
25/07/22 07h07 - Atualizado: 25/07/22 07h38

Fonte: Tribuna do Paraná

Existe um o apelo ao falso moralismo, proveniente da camada conservadora, que almeja desqualificar direitos constitucionalmente garantidos a população trans na região de Curitiba. Constantemente, “políticos” proferem discursos de ódio, instigando a violência contra a comunidade LGBTQIAPN+. Em 4 de dezembro de 2023, foi aprovada uma moção de protesto contra a resolução 02/2023 do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania que, dentro suas disposições, aborda o tema do uso de banheiro por estudantes trans. O autor da moção foi o vereador Osias Moraes, para quem “*criança trans não existe e que não aceitará ideologia de gênero dentro das nossas escolas*”¹⁶¹.

Podemos ler tal situação a partir das lentes de Wendy Brown, para quem os integrantes da “governamentalidade neoliberal cristã” tem:

[...] a confiança de que eles sabem o que é bom para a sociedade e a disposição de empregar poder político para impô-lo. Esse tipo de conservadorismo, especialmente hostil na direita religiosa hoje, não forma somente a autoridade do Estado endossada pelos neoliberais, mas também sua expansão e alcance estendido. (Brown, 2019, p.147)

¹⁶¹ Disponível em: <https://www.curitiba.pr.leg.br/informacao/noticias/uso-de-banheiros-por-identidade-de-genero-cmc-aprova-mocao-de-protesto>

Num mundo social regulado pela governamentalidade neoliberal cristã, temos a banalidade sendo consumida e divulgada, já que “as pessoas registram todos os aspectos da sua vida, guardam em arquivos de computador e despacham os arquivos para toda parte” (Sontag, 2008, p. 146). Grupos de conservadores usam dessa dinâmica para construir narrativas visuais do que conta como vida vivível, afirmando que outras existências são irreais. Dessa forma, a noção Republicana de laicidade do Estado desaparece através da usurpação do espaço público realizada pela governamentalidade neoliberal cristã. Essa forma de governamentalidade degrada os elementos fundamentais da pólis, especialmente a pluralidade, e, com isso, temos o aparecimento de violências que visam não somente “produzir desigualdade, mas também, e sobretudo, a indistinção” (Gambetti, 2019, p.104).

Por isso, os sentidos filosóficos da noção de verdade, associada aos anseios de uma moral cristã que abdica da existência de outros corpos, é o único mote da compreensão cognitiva do senhor vereador. Como pedra imutável, inarredável, o lugar dessa governamentalidade neoliberal se torna o da incontestável vontade de verdade, uma verdade que se revela “sob o mesmo ideal ascético que se impôs na moral cristã, e que a transformou em ideal metafísico do conhecimento” (Nunes, 2010, p. 123). A realidade não é resultante de um dado universal, homogêneo, mesmo que a governamentalidade neoliberal cristã se apoie nisso. Como sustentamos, a governamentalidade neoliberal cristã moldura as narrativas visuais, especialmente a partir do tecnobiodiscurso-normalizador que separa as vidas entre humanas, não-humanas e menos do que humanas.

A esse respeito, vale ressaltar que:

Tendemos a cometer um erro quando, tentando explicar a formação do sujeito, imaginamos uma norma única agindo como uma espécie de “causa” e então imaginamos o “sujeito” como algo formado no rastro da ação dessa norma. Talvez o que estamos tentando descrever não seja exatamente uma série causal. Eu não chego ao mundo separada de um conjunto de normas que estão lá esperando por mim, já orquestrando meu gênero, minha raça e meu estatuto, trabalhando em mim, mesmo que como pura potência, antes do meu primeiro choro. (Butler, 2021d, p.22)

Disso apreendemos que, aos olhos desse recorte epistêmico vinculado à vontade de verdade, inerente à governamentalidade neoliberal cristã, alguns corpos são impossíveis, invisíveis, imperceptíveis. Esses corpos apenas aparecem no campo da abjeção político-social. Nesse sentido, o controle da percepção, da forma com que vemos a realidade é um dispositivo dessa nova governamentalidade. Para além desse tipo de proposição unificadora, precisamos expandir nossos olhares sobre a realidade, diferencialmente produzida.

Valendo a seguinte advertência de Sontag:

todas as fronteiras, todas as ideias unificadoras tem de ser enganosas, demagógicas; na melhor hipótese, temporárias; a longo prazo, quase sempre falsas. Ver a realidade à luz de certas ideias unificadoras tem a vantagem inegável de dar forma e feição à nossa experiência. Mas também – assim nos instrui a maneira moderna de ver – nega a infinita variedade e complexidade do real. Desse modo reprime a nossa energia, a rigor o nosso direito, de refazer o que queremos refazer – a nossa sociedade, nós mesmos. O que é liberador, assim nos dizem, é perceber cada vez mais. (Sontag, 2008, p.137-138)

A percepção de algumas vidas é controlada pelas narrativas que definem o que será visível ou não. Evidente que a possibilidade de existência de pessoas trans nos enquadramentos forjados pela governamentalidade neoliberal cristã, torna-se praticamente impossível. Pela linguagem da não-percepção, que em si já retira a capacidade da absorção do mundo, em seus diversos níveis, a governamentalidade neoliberal cristã retira corpos abjetos da realidade, assumindo-o enquanto inexistentes. O que faz essa visão promotora de abjeções é marcar a percepção do mundo através de formas biopolíticas de ininteligibilidades visuais e, portanto, sociais. Na perspectiva de relacionalidade ética, a questão do entrelaçamento indica o surgimento de um dilema, qual seja: “sou eu sujeito, objeto ou sempre ambos, e que diferença faz a compreensão do corpo como vinculado a um mundo tangível?” (Butler, 2022e, p.93).

Por outro lado, as suas narrativas visuais relatam a exposição dos corpos pelas práticas neoliberais, a maneira com que certas formas-de-vida têm resistido. Diante dessa situação as narrativas visuais alcançam um nível de denúncia. Temos sustentado que esse é o lugar de uma performatividade presente nas narrativas visuais¹⁶², cujo sentido “não é apenas a fala, mas também as reivindicações da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação, de persistência e da exposição à possível violência” (Butler, 2018a., p.84).

A governamentalidade neoliberal¹⁶³ produz vidas abjetas, isso para Butler caracteriza outra forma do Estado conduzir práticas de violência, que passam a ser legitimadas pela suposta razão soberana. Doravante, surge uma governamentalidade acoplada pelo exercício da soberania. Como consequência, temos a simbiose entre governamentalidade e soberania, em que a primeira dinamizaria as estratégias para o exercício da segunda, proliferando uma economia política da vida – separando-a em vivíveis e matáveis. Não por acaso Butler pensa a precariedade em seu cunho ético-político pensando, sobretudo, que “se todo sujeito está exposto

¹⁶² Retomaremos a essa questão mais adiante.

¹⁶³ Pensada aqui na regulação das narrativas visuais, no seu controle e dispersão. Tendo em vista, principalmente, o controle do rosto e do corpo em sua dimensão ético-política.

à morte, a precariedade é condição de possibilidade da vida e induzida por políticas de discriminação, que funcionam separando vida natural sem valor de vida simbólica com valor” (Rodrigues, 2021, p. 41).

A gestão dos viventes é algo proeminente no neoliberalismo, que concentra, dentre as suas principais estratégias de morte, mecanismos que incitam a dissipação de violências contra aquelas formas de vida compreendidas como abjetas, regulando quais vidas serão enlutáveis. O neoliberalismo distorce as lutas por reconhecimentos, reduzindo-as a formas de vida abjetas, produzindo uma “não visão social” e “ essa não visão que é a condição da visão, tornou-se a norma visual, uma norma que tem sido a norma racional, regida pelo enquadramento” (Butler, 2019a, p. 148).

Com isso, a compreensão de que somos interdependentes, estando vinculados uns aos outros, dilui-se na noção de autossuficiência dos sujeitos, por meio dessa visão “Butler se dedica a fazer a crítica da precariedade aliando-se a Foucault e ao modo de pensar biopoder como uma lógica de violência de Estado que se acirra na racionalidade neoliberal” (Rodrigues, 2021, p. 86). O aparecimento de narrativas visuais, leva-nos ao sentimento de que há algo a ser observado, tendo como base uma percepção de reconhecimento do Outro. Porém, o neoliberalismo modula essa percepção, na forma de narrativas visuais do biopoder, canalizando aspectos da violência que marca e demarca o estatuto da humanidade de certos sujeitos. Para compreendermos os efeitos dessa modalidade de biopoder não podemos “separar uma narrativa universal da experiência vivida das estruturas sociais e históricas específicas da experiência, mas mostrar precisamente como a estrutura social é vivida e, no viver, reproduzida no nível do corpo” (Butler, 2022e, p.109)

Pensarmos as narrativas visuais como acontecimentos permite-nos resgatar a dimensão ético-política da despossessão. Todavia, para que isso seja feito, temos de reformular a crítica ao neoliberalismo, pensando-o através das narrativas visuais que indicam exatamente “ o lugar da violência” (Butler, 2020b, p. 48). A questão precisa ser tratada pelo olhar, levando-nos a perceber a maneira com que determinados corpos estão mais expostos a violência, ainda mais quando falamos de uma sociedade neoliberal. Desse modo, consideramos que “associar o desamparo à despossessão é de certa forma apropriar-se de discussões desenvolvidas inicialmente por Judith Butler a fim de redimensionar os debates contemporâneos a respeito das dinâmicas de reconhecimento social” (Safatle, 2020, p. 55). Através do neoliberalismo as técnicas de afirmação do desamparo se tornam mais efetivas, reduzindo o Outro a categoria de descarte. É por isso que as narrativas visuais, como acreditamos, devem ser compreendidas no

nível do reconhecimento social e do “problema ético-político a se aprofundar na crítica à racionalidade neoliberal e às formas de violência” (Rodrigues, 2021, p. 36).

Damos ênfase a essa dimensão ético-política das narrativas visuais levar-nos-ia a perceber que existem estratégias presentes no neoliberalismo, associadas à regulação e à gestão do reconhecimento social. A partir desse lugar filosófico que “o problema do reconhecimento se modifica, sendo pensando agora em outra chave: o que determina a condição de possibilidade do reconhecimento?” (Rodrigues, 2021, p. 36). Isso faz parte da concepção de relacionalidade ética inerente ao reconhecimento social, já que somos seres interdependentes.

Ou seja:

Como lembra Butler, o Outro não é apenas aquele que me constitui, que me garante através do reconhecimento de meu sistema individual de interesses e dos predicados que comporiam a particularidade de minha pessoa. Ele é aquele que (...) me desposseui, ele é aquele que me desampara. Somos despossuídos por outros (...) Tal desposseção expõe minha vulnerabilidade estrutural aos encontros, assim como a opacidade a mim mesmo daquilo que me leva a vincular-me a outros que me despossem e me descontrolam. (Safatle, 2020, p. 55)

O que aparece nos quadros gerais do neoliberalismo é, de modo banal, a justificativa ética para o exercício da violência. A reflexão de Butler sobre o reconhecimento “se soma o conceito foucaultiano de assujeitamento, incidindo no debate político sobre os fatores sociais, culturais e econômicos que permitem o aparecimento de determinados sujeitos e não de outros” (Rodrigues, 2021, p. 36). As tentativas do neoliberalismo na regulação e gestão de narrativas visuais se voltam ao dilema ético de percepção, de reconhecimento do que há em disputa, sempre em vias de apagamento da memória das vítimas. O que nos conduz a pergunta se seria possível “afirmar que o rosto obscurecido e a ausência do nome funcionam como rastro visual — mesmo que sejam uma lacuna no campo visível — da própria marca da humanidade? (Butler, 2019a, p. 141).

A sensação de sermos despossuídos, de estarmos vinculados pela interdependência, é reduzida no neoliberalismo pelo discurso do individualismo absoluto, cuja violência passa a ser forjada numa “noção de “responsabilização”, que designa essas populações como responsáveis por sua própria posição precária, ou da sua experiência acelerada da precarização” (Butler, 2018a, p.158). O que ocorre no neoliberalismo, portanto, é o aumento da ideia de que alguns grupos são descartáveis, estando marcados pela abjeção, uma marca implícita ou explícita que “é usada para justificar a imposição de injúrias a essas populações” (Butler, 2018a, p.157). Com o aparecimento de narrativas visuais, proliferadas, selecionadas e distribuídas pelas mídias,

percebemos uma série de práticas violentas que ainda persistem. De modo contundente, não encontramos apenas uma gestão histórica de visualidades sobre o que conta como vida, mas, também, a materialização efetiva de que “ a vida corporificada depende, de fato, das representações que evidenciam os requisitos para a vida” (Butler, 2022e, p. 89).

As decisões no campo da política neoliberal são construídas para apagar vidas que não estão circunscritas pelo âmbito moral da normalidade. Seriam as narrativas visuais registros dessa representação, ou falta dela, na esfera pública, pois evidenciam a “trajetória de uma violência que depende de uma negação normalizadora para ser reproduzida” (Butler, 2022e, p. 89). Isso quer dizer que nem todas as formas de violência repercutem na mídia, porém, na medida em que aparecem, seus significados são construídos através das leituras que fazemos delas – a tão temida “interpretação”. Dessa maneira há certo enquadramento interpretativo que “funciona diferenciando tacitamente populações das quais minha vida e minha existência dependem e populações que representam uma ameaça direta à minha vida e à minha existência” (Butler, 2019a, p. 69).

Um dos artificios da governamentalidade neoliberal é antecipar leituras que serão feitas sobre determinados acontecimentos, já estabelecendo qualquer justificativa sobre atos de violência, como estes serão reconhecidos, vistos socialmente. O que há por detrás disso é o desejo de exclusão, vigilância e controle desses corpos. Isso ocorre, demasiadamente, em contextos políticos neoliberais, que descaracterizaram determinados grupos sociais, vítimas da violência, moldando visualmente a percepção dessas vidas como abjetas. Querendo retirar determinados corpos da esfera do reconhecimento, o neoliberalismo produz fraturas nas relações “humanas”, sendo assim, não podemos esquecer que “nossas atitudes, as mais banais, nossos valores, os mais caros, nossas intolerâncias e nossa sensibilidade são produzidos historicamente” (Sant’anna, 1995, p. 243). Nesse sentido que tal situação conduz a uma problemática de cunho histórico ao mostrar que “o rastro visual não equivale, certamente, à plena restituição da humanidade da vítima, por mais que isso seja obviamente desejável” (Butler, 2019a, p. 120).

Não obstante, casos de racismo-LGBTfobia podem ser interpretados, e muitas vezes o são, enquanto responsabilidade da própria vítima, sendo dissolvidos pela violência comum do cotidiano dos considerados “espaços periféricos”, produzindo relações conflituosas nas quais “a prova visual e a interpretação discursiva atuam uma contra a outra” (Butler, 2019a, p. 122). Assim, nem toda violência é reconhecida socialmente, não à toa “a noção de vulnerabilidade funciona aqui de duas maneiras: para atingir uma população ou para protegê-la, o que significa

que o termo tem sido usado para estabelecer uma lógica política restritiva de acordo com a qual ser o alvo e ser protegido são as duas únicas alternativas” (Butler, 2018a, p. 158).

CAPÍTULO 5. REPENSANDO AS NARRATIVAS VISUAIS DO BIOPODER NO CAMPO DA PERFORMATIVIDADE POLÍTICA

5.1. A ONTOLOGIA SOCIAL DO CORPO: NOÇÕES DE PERFORMATIVIDADE

Temos enfatizado a importância de pensarmos as narrativas visuais do biopoder na sua dinâmica de circunscrição dos corpos racializados, LGBTQIAPN+ em práticas de racismo e LGBTfobia. Para essa tarefa, recorreremos aos trabalhos de Judith Butler, considerando que "desde *Bodies That Matter*, precisamente, Butler aborda a reflexão, ausente em *Gender Trouble*, sobre as interseções entre gênero, raça e sexualidade nos processos de subjetivação" (Díaz, 2008, p.267). Essa concepção interseccional sobre as narrativas visuais do poder permitiu-nos compreender as dinâmicas de violências que são historicamente exercidas contra determinados corpos pelo que chamamos de abjeção paranaense.

Esse mesmo tema, quais corpos se tornam abjetos, especialmente lido pelas lentes da performatividade como materialização dos corpos, tem sido pensado pela filósofa Judith Butler conjuntamente as suas questões filosóficas no campo da teoria de gênero, já que para Butler a construção de corpos abjetos aparece através das estratégias normativas de sexualização e racialização desses corpos e que, não obstante, estaria diretamente pautada, também, por uma lógica biopolítica – cujo sentido principal é destituir determinadas vidas de valor humano.

Ao estabelecer a leitura interseccional entre racismo e sexismo :

[...] o propósito de Butler é salientar que raça e sexualidade estão intrinsecamente relacionadas, não sendo uma mais essencial ou mais importante do que a outra, além disso, destaca a possibilidade de desestabilizar ambas, tanto as normas de raça quanto as de sexualidade, por meio de uma ação conjunta (Díaz, 2008, p.269)

Assim, a instrumentalização da racialidade, em detrimento do eu universal branco, heteronormativo, masculino, coloca-se através de uma estratégia de desumanização dos corpos racializados. Com isso, tentamos analisar as dinâmicas de abjeção paranaense vinculadas as

estratégias de racialização dos corpos. Já que, em nossas leituras, o racismo e o sexismo agem simultaneamente na construção social de precariedades e, portanto, na circunscrição das formas da violência.

Nas palavras de Betouhami:

Não se pode compreender o gênero como uma construção social da diferença entre os sexos, da heterossexualidade normativa e da hierarquização dentro do humano sem expor esse mesmo processo em ação na racialização. Esta última ocorre por meio da apropriação de corpos que são simultaneamente desejados e repudiados, resultando na privação de humanidade e dignidade. A construção de gênero e a construção racial se entrelaçam. Butler duvida, de fato, que se possa apreender separadamente o gênero e a raça, ou propor uma abordagem simplesmente analógica entre eles, como se houvesse apenas um parentesco distante, uma forma de semelhança, sem atrito. (Betouhami, 2022, p.13)

O estudo de gênero, sobretudo no âmbito da performatividade, não pode ser pensado sem analisar a racialização dos corpos. Esse é o argumento de Herouya Betouhami no livro *Judith Butler: race, genre et melancolie* (2022), no qual a autora faz uma releitura da obra de Butler, compreendendo que “os processos que visam produzir diferenças sexuais e uma hierarquia entre os gêneros e as sexualidades se entrelaçam com lógicas de racialização, gerando alteridades radicais, corpos disponíveis ou descartáveis, dotados de menor valor” (Betouhami, 2022, p.13). Existe uma dinâmica interseccional de apreensão dos corpos, estabelecida de graus diferentes de inteligibilidades, algo que nos remete ao entendimento de que “a explicação dos laços sociais necessários tem de ser pensada em relação às formas socialmente desiguais pelas quais os “eus” dignos de defesa são articulados no campo político” (Butler, 2021a, p. 29). Esse mecanismo, regulado por modalidades de biopoder de racialização e sexualização dos corpos, precisa ser observado, criticado e desconstruído conjuntamente às formas de proteção que constituem o aparecimento de sujeitos específicos. Por isso, devemos situar as normas que agem na constituição e construção das realidades em suas modalidades visuais. Com isso, estamos propondo resgatar a ontologia social dos próprios processos históricos, e violentos, da sociabilidade que materializa os corpos em seus níveis de reconhecimento (humano, inhumano, menos do que humano).

Dito de outro modo:

A descrição dos laços sociais, sem os quais a vida corre perigo, é feita no nível de uma ontologia social, a ser compreendida mais como um imaginário social que como uma metafísica do social. Em outras palavras, podemos reafirmar, de maneira geral, que a interdependência social caracteriza a vida e, a partir daí, proceder a uma explicação da violência como um ataque a essa interdependência; sim, um ataque contra as

peças; mas talvez, e mais fundamentalmente, um ataque contra os “laços”. E, assim, a interdependência, embora pressuponha diferenciais de independência e dependência, implica igualdade social: ou cada pessoa é constituída e sustentada por relações em que depende de algo, ou algo depende dela. (Butler, 2021a, p.29)

No âmbito das narrativas visuais que conferem poder ocorre a legitimação de práticas de exclusão, de violência contra os que se tornam abjetos. O surgimento de sentimentos negativos por grupos sociais estrategicamente deslocados se torna mais explícito, causando desconfortos até mesmo entre aqueles que acreditávamos serem de um modo confiáveis, por pensarem em defesa da democracia, mas que, bastando surgir à primeira oportunidade, revelam seus lados mais obscuros. O desprezo, o ódio e a repulsa pelo Outro.

A partir disso podemos formular as seguintes questões:

Tendo em conta tudo o que se passa, pode o Outro ser ainda considerado meu semelhante? Se aqui e agora nos encontramos rendidos aos extremos, o que deve, então, a minha humanidade à do Outro? Se o peso do Outro passou a ser tão esmagador, não seria melhor que a minha vida deixasse de estar ligada à sua presença, e a sua à minha? Porque é que, contra todas as probabilidades, deverei velar pelo outro, estar o mais próximo possível da sua vida se, em contrapartida, ele só tem em vista a minha perda? Se a humanidade definitivamente só existe se estiver no mundo e se for do mundo, como fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns? (Mbembe, 2017, p.9-10)

Aos corpos são atribuídos sentidos a partir de quadros de significação, que surgem num jogo de percepção e reconhecimento de relevâncias sociais. Essa é a maneira da exposição na forma de marca, de assinatura que se exerce sobre o corpo. Certos grupos têm seus corpos expostos ao risco, por serem considerados irrelevantes e, assim, a uma profilaxia cirúrgica do biopoder. Daí, temos medidas e ações de controle sobre corpos visando a sua contenção social, os desviantes da normalidade, portanto, passíveis de vigilância e correção.

Do ponto de vista das práticas de políticas públicas emergentes, há o biopoder de se formular quem deverá viver, já no campo do poder que está na soberania do ordenamento, cabe a este deixar morrer. Sobretudo porque os que já eram vítimas do abandono e da crueldade social, agora têm seus corpos expostos, pois “os suplícios se prolongam ainda depois da morte: cadáveres queimados, cinzas jogadas ao vento, corpos arrastados na grade, expostos à beira das estradas” (Foucault, 2014, p.37). Para que o corpo prospere existem condições necessárias, e que estão vinculadas aos modos de aparecimento e reconhecimento na esfera pública.

Dado que:

Algumas reivindicações éticas emergem da vida corporal e talvez todas as reivindicações éticas pressuponham uma vida corporal, entendida como passível de agressão, uma vida que não é estritamente humana. Afinal de contas, a vida digna de ser preservada e salvaguardada, que deve ser protegida do assassinato (Lévinas) e do genocídio (Arendt) está conectada à vida não humana, e depende dela, de maneiras essenciais. Isso resulta da ideia do animal humano, conforme foi articulada por Derrida, que se torna um ponto de partida diferente para pensar a política. Quando tentamos entender, em termos concretos, o que significa nos comprometermos com a preservação da vida do outro, somos invariavelmente confrontados com as condições corporais da vida e, portanto, com um compromisso não apenas com a persistência corpórea do outro, mas com todas as condições ambientais que tornam a vida possível de ser vivida. (Butler, 2018a, p.130)

Com isso, é preciso adentrarmos numa esfera de relacionalidade ética produzida pela percepção do Outro¹⁶⁴. Precisamos dismantelar o sistema biopolítico que constrói um modelo de narrativa visual associado a ideia de que “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” (Sontag, 2003, p. 63). As formas de objetificação do Outro advém da manutenção de violências, qualquer feição ou afeição de humanidade desaparece, isso porque “o corpo e o rosto são objetos históricos e culturais de percepções associadas ao registro da *expressão*, às práticas e representações da linguagem e às transformações destas últimas” (Courtine, 2023, p.141).

No pensamento de Butler o tema da ontologia social deve ser assim considerado:

Ao considerar que a ontologia é um território controlado e regulado por enquadramentos (normas sociais e leis) que definem quem é humano, Butler desenvolverá, ao longo de seus livros, uma ontologia social. Insere, portanto, as discussões sobre os processos de formação do sujeito nos marcos das questões do poder. E, ao fazer tal movimento analítico, nos leva a encontrar um sujeito precário porque não está nele a origem do seu ser, e a continuidade de sua existência depende de um conjunto de condições materiais e simbólicas que o torna necessariamente um ser despossuído de si mesmo. (Bento, 2021b, p.123)

Essa ontologia social combina entendimentos sobre a sociabilidade corpórea em suas condições de preservação e sobrevivência. Não atoa a filósofa recorrer a diversos elementos para pensar como o corpo é socialmente construído. Por isso, não podemos esquecer as dinâmicas de apagamento tanto do rosto como do corpo. Em alguns momentos, tanto o corpo como o rosto acabam desfigurados, pois “a desfiguração é uma privação do ser, ela anula a matriz de identidade de um indivíduo que se torna inominável, monstruoso” (Le Breton, 2017, p.162). A relação entre identidade e corpo caracteriza dilemas históricos, pois “nem todas as culturas

¹⁶⁴ O Outro em maiúscula empregado em todo trabalho remete a ontologia, em especial as discussões hegelianas e pós-hegelianas sobre o tema do reconhecimento. Vide: Honneth, Axel. Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2018.

consideraram o corpo de um indivíduo a sua principal marca identitária” (Sant’anna, 2000, p.225).

A capacidade de apreendermos um corpo está sempre restrita à sua sociabilidade, aos sentidos que são marcados sobre ele, já que “ o corpo pode ser morto, e com ele um rosto de determinado tipo” (Butler, 2017a, p. 62). O que torna a ontologia do corpo uma forma de ontologia social, pois:

Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social. (Butler, 2019a, p. 15-16)

Para dar conta dessa produção de inumanidades, são construídas identidades que passam a ter conotação socialmente abjetas, corpos percebidos como abjetos. Essa é uma maneira pejorativa na compreensão das narrativas visuais no campo do biopoder, da qual precisamos apreender no nível da responsabilidade, o que implica numa “luta pela não violência, ou seja, uma luta contra a ética da vingança, uma luta para não matar o outro, uma luta para encontrar e honrar o rosto do outro” (Butler, 2017a, p.67). Entramos num campo de lutas que formarão nossas existências¹⁶⁵, preservando ou não as vidas corpóreas.

5.2. NOVAMENTE ANTÍGONA: A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA COMO REIVINDICAÇÃO DE DIREITOS

A personagem Antígona, do livro homônimo de Sófocles, tem sido uma referência nos estudos feministas referentes ao tema da resistência. Principalmente, no que diz respeito ao uso da performatividade política para o reconhecimento de inteligibilidades jurídicas. A possibilidade histórica do aparecimento, compreendido no interior de narrativas visuais,

¹⁶⁵ Butler sintetiza da seguinte forma: “O que implicaria o sujeito desejar algo além da “existência social contínua”? Se esta não pode ser desfeita sem que se incorra em algum tipo de morte, ainda assim poderíamos arriscar a existência, cortejar ou buscar sua morte, a fim de expor o domínio do poder social sobre as condições de persistência da vida para que haja uma possível transformação? O sujeito está obrigado a repetir as normas que o produzem, mas essa repetição estabelece um campo de risco, pois se fracassamos ao restabelecer a norma do ‘jeito certo’, sujeitamo-nos a uma sanção posterior, sentimos ameaçadas as condições prevaletentes da existência. Todavia, sem a repetição que põe em risco a vida – em sua organização atual -, como começar a imaginar a contingência dessa organização e reconfigurar performativamente os contornos das condições de vida?” (Butler, 2022c, p. 37)

engloba dimensões de lutas políticas. Com Antígona, a percepção e o aparecimento tomam proporções de clamor por justiça. Quando Antígona destoa da lei, através da reivindicação pelo direito ao luto, a realização da cerimônia fúnebre de seu irmão, ela está ressignificando a condição de enlutável, redistribuindo os sentidos até então restritos a determinados corpos. O que implica no entendimento sobre a importância do luto nas dinâmicas de reconhecimento das vidas como vivíveis.

Desse modo:

essas formas de persistência e resistência ainda acontecem na vida à sombra do público, ocasionalmente escapando e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados ao afirmar o seu valor coletivo. Então, sim, os não passíveis de luto por vezes se reúnem em sublevações públicas de luto, motivo pelo qual em tantos países é difícil distinguir um funeral de uma manifestação. (Butler, 2018a, p.217)

O conceito de performatividade política no pensamento de Butler leva em conta aspectos da reivindicação pública de direitos que, na maioria das vezes, não são individuais, e sim coletivos, que se estendem a corpos que sofrem as mesmas violências. Essa é a leitura de Judith Butler do texto de Sófocles, pois, considerando que “ a reivindicação de Antígona implicava um duplo gesto: reconhecer o valor da vida do irmão e ser reconhecida na pólis” (Rodrigues, 2021, p. 40). As demandas no espaço público significam lutas por reconhecimento. Sempre buscando modos de exigir visibilidade aos seus corpos.

Desse modo, podemos questionar:

Como entendemos essa ação conjunta que abre tempo e espaço fora e contra a arquitetura e a temporalidade estabelecidas pelo regime, uma ação que reivindica a materialidade, apoia-se nos seus suportes e recorre às suas dimensões materiais e técnicas para retrabalhar suas funções? Essas ações reconfiguram o que vai ser público e o que vai ser o espaço da política. (Butler, 2018a, p. 84)

As caminhadas possuem caráter performativo de clamor por Justiça. Na abjeção paranaense existe uma história de violências que se perpetuam, marcando algumas vidas pela abjeção indesejável. A tragédia grega serve como indicativo para entendermos “quem são as vidas inteligíveis, essas que podem ser constituídas como sujeitos de direitos? Quem não são vidas inteligíveis?” (Rodrigues, 2021, p. 113). No neoliberalismo, a percepção de que alguns grupos não merecem proteção, portanto devem viver no desamparo, é aguçada, já que “essa separação funciona para orientar políticas de Estado que, segundo a lógica neoliberal, estarão a

serviço da manutenção de um ordenamento social que seja o melhor para o mercado” (Rodrigues, 2021, p. 113).

Assim, devemos questionar:

Que linguagem política temos reservada para descrever essa exclusão e as formas de resistência que revelam a esfera de aparecimento conforme ela é atualmente delimitada? Aqueles que vivem fora da esfera de aparecimento são os “dados” destituídos de vida da vida política? Eles são a vida genuína ou a vida nua? Devemos dizer que aqueles que são excluídos são simplesmente irreais, que estão desaparecidos ou que não têm existência – que devem ser abandonados, teoricamente, como os socialmente mortos e os meramente espectrais? Se fazemos isso, não apenas adotamos a posição de um regime específico de aparecimento, mas ratificamos essa perspectiva, mesmo que o nosso desejo seja colocá-la em xeque. Essas formulações descrevem o estado de ter se tornado desamparado por meio de arranjos políticos existentes ou esse desamparo é involuntariamente ratificado por uma teoria que adota a perspectiva dos que regulam e policiam a esfera do aparecimento? (Butler, 2018a, p. 87)

Ao repensarmos a esfera política do espaço público, em suas bases históricas em torno do reconhecimento social, colocamos em discussão as demandas por aparecimento “ quando a legitimidade de um regime ou das suas leis é colocada em questão” (Butler, 2018a, p. 86). Esse espaço se constitui como memória da resistência, da formação histórica de apoio, um emblema dos corpos em aliança. Quando não somos apoiados, socialmente, devemos recorrer a performatividade política, exigindo a ressignificação do estatuto legal do reconhecimento. Assim, emergem os levantes objetivando a mudança.

Queremos dizer, com isso, que:

Seres humanos fazem levantes em grande número quando se indignam ou estão fartos de se sujeitar, ou seja, o levante é a consequência de uma sensação de que o limite foi ultrapassado. Sentiram-se privados por muito tempo de algo indispensável à vida digna ou livre. Um levante, então, normalmente procura dar fim a uma condição da qual se padeceu por mais tempo do que o razoável. Levantes acontecem tarde demais, no esforço de instaurar uma nova situação, já passado o momento em que a sujeição devia ter chegado ao fim. E quando ocorrem, põem em evidência os limites que qualquer pessoa pode aguentar. (Butler, 2017b, p.23)

Lutar pela mudança que permita a extensão de direitos engloba um dos lados da performatividade política. Existe uma dimensão de clamor, mas que confronta o sistema vigente, as normas que anulam alguns corpos do campo de visibilidade e, portanto, do reconhecimento. Ao retomarmos os trajetos de (re)construção das narrativas visuais da história paranaense, podemos localizar as resistências às diversas tentativas de apagamento da

população negra dos anais da história desse Estado. E, assim, reescrever aquilo que, até então, era entendido como a memória oficial.

Imagem 40: Manifestação pública na praça Tiradentes. 21 de abril de 1913



Fonte: Foto de Arthur Wischral/ Casa da Memória da Fundação Cultural de Curitiba.

Diante dessas narrativas que resistem, surgindo dos escombros da história esquecida, percebemos a maneira perversa com que o biopoder demarca, circunscreve, vários modos de exercer violências. Ao contrário do que se tenta afirmar, a população negra sempre agiu contra as forças de controle e dominação através da resistência. A imagem acima nos oferece uma narrativa importante nesse sentido, tratando-se de uma manifestação pública da população negra vinculada ao associativismo, ocorrida em 21 de abril de 1913; imagem 40.

Como lembra Sueli Carneiro:

É nesse contexto que se dá a resistência negra [...] Permanecendo vivo, o negro enfrentará os desafios de manutenção da sua saúde física, de preservação de sua capacidade cognitiva, para que compreenda e desenvolva a crítica aos processos de exclusão racial a que está submetido e encontre os caminhos de emancipação individual e coletivos. (Carneiro, 2023, p.138-139)

Assim como a população negra paranaense, a população LGBTQIAPN+ teve suas narrativas e relatos silenciados pela oficialidade. A memória da comunidade LGBTQIAPN+, foi construída a partir, principalmente, de um imaginário atrelado à perversão e à promiscuidade. A imagem faz parte de um mecanismo de biopoder, que articula a representação desses corpos nos espaços de abjeção. Por isso, devemos pensar na agência das narrativas

visuais, entendendo que “o perigo é cair no esquecimento, assim como manter não lida e encoberta pela narrativa tradicional que apresenta apenas o triunfo dos vencedores” (Seligmann-Silva, 2023, p. 51). A associação médico-clínica da homossexualidade a comportamento pervertido, ou, ainda, numa visão dogmático-religiosa a imoralidade, coloca-se enquanto uma das estratégias visuais do biopoder que almejou cristalizar a verdade sobre esses corpos. A história da população LGBTQIAPN+ no Estado do Paraná está centrada em lutas por direitos, sobretudo pela criação de espaços que de resistência.

Olhando genealogicamente, retornemos um pouco ao pretérito, comecemos a repensar a narrativa:

Os números da votação da Constituinte confirmam que a atmosfera era pesada para os LGBT. Em Curitiba, o panorama de repressão não era diferente. Graças ao perfil conservador notório da cidade apenas dois gays – o figurinista Nei Sousa e o cabelereiro Feliciano – eram assumidos na cidade no ano de 1974. Nesse momento surge um polêmico divisor de águas. O Celsu’s Bar foi o primeiro local que agregava homossexuais em Curitiba, cujo proprietário, o ator e bailarino Celso Filho, tinha voltado recentemente de uma temporada no exterior. (Grupo Dignidade, 2008, p.16)

Após a criação do primeiro “ponto de encontro” LGBT “logo, as batidas e perseguições policiais tornaram-se constantes, mas também um meio de publicidade às avessas, tanto para o meio LGBT quanto para os negócios do bar” (Grupo Dignidade, 2008, p.16). Lembrando que “ para Foucault, todo dispositivo de poder produz a sua própria resistência” (Carneiro,2023, p.137). Nesse sentido, a história da população LGBTQIAPN+ no paraná perfaz narrativas de resistência por campos de reivindicações sociais e políticas. Como vimos, o projeto histórico do paraná foi construído para invisibilizar corpos dissidentes. O modo como as histórias são narradas, dentro de uma perspectiva única, pode solidificar o olhar sobre a realidade e, assim, sobre a verdade dos fatos.

Não obstante, é necessário entender que a história única pode tornar-se:

impossível se envolver direito com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa. A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos (Adichie,2019, p.27-28)

Para lutar contra isso, a comunidade precisou assumir as ruas, tomando-as em clamor pela reivindicação de direitos. Assim como fez a população negra na Manifestação pública

realizada na praça Tiradentes em 21 de abril de 1913. No mesmo sentido, a população LGBTQIAPN+ teve a sua primeira “parada” realizada em Curitiba, no ano de 1997. A exposição dos corpos em aliança, numa compreensão de política das ruas “vai implicar a reunião daqueles que não são passíveis de luto no espaço público, fazendo de sua existência e da reivindicação por vidas vivíveis a demanda por uma vida anterior à morte, algo exposto de maneira simples” (Butler, 2018a, p.238). Na imagem 41 temos o registro do que foi o primeiro marco curitibano da parada gay. Apesar de ter sido uma manifestação com poucas pessoas, aproximadamente 200¹⁶⁶, ocorreu uma boa reunião que se movimentou pela R. Marechal Deodoro. Os participantes da parada tiveram como ponto de encontro a fachada da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e, ao final, deslocaram-se até a Boca Maldita.

Imagem 41: Primeira parada do orgulho LGBT realizada em Curitiba, no ano de 1997.



Fonte: Acervo Grupo Dignidade

A parada significou um passo importante para as políticas de aparecimento e, sobretudo, da exposição das corporeidades LGBT no espaço público da capital paranaense, que até então estavam circunscritas a nenhuma forma de visibilidade direta. Através das resistências podemos acessar um passado que marca o sentido de novas memórias. A parada como política das ruas indica que temos um presente que ainda não superou as desigualdades, as violências que persistem sobre estes corpos.

¹⁶⁶ Disponível em: https://cedoc.grupodignidade.org.br/1-parada-gay-paranaense-28-06-1997/?order=ASC&orderby=date&view_mode=cards&perpage=12&paged=1&fetch_only=thumbnail%2Ccreation_date%2Ctitle%2Cdescription&fetch_only_meta=

Diante disso:

a ação em conjunto que caracteriza a resistência é algumas vezes encontrada no ato de discurso verbal ou na luta heroica, mas também nos gestos corporais de recusa, silêncio, movimento e recusa em se mover que caracterizam os movimentos que representam os princípios democráticos da igualdade e os princípios econômicos da interdependência na própria ação por meio da qual reivindicam um novo modo de vida mais radicalmente democrático e mais substancialmente interdependente. (Butler, 2018a, p.238)

Antes da aparição do primeiro ato público, transformado em parada do movimento LGBT, temos em Curitiba a criação do Grupo Dignidade. Isso se deu alguns anos antes, mais especificamente em 1992. O Grupo tem sido fundamental na preservação das memórias, na construção histórica, e nas lutas políticas pelas demandas LGBTQIAPN+. Seu papel também está voltado ao combate à discriminação e práticas de violências contra a comunidade. No site da organização encontramos vários documentos importantes, muitos relatando acontecimentos históricos que não aparecem nos arquivos comuns e oficiais do Estado.

A respeito da primeira parada, relata-se que:

Neblina e frio marcaram a Primeira Parada Gay de Curitiba no ano de 1997, uma manifestação pequena, com cerca de 200 pessoas, na rua Marechal Deodoro, centro de Curitiba, organizada por algumas instituições locais, entre elas o Dignidade. Partindo da antiga sede da Universidade Federal do Paraná, o movimento seguiu até a Boca Maldita, célebre local de encontros, na Rua XV de Novembro. Igo Martini foi um dos organizadores de paradas no Paraná. (Grupo Dignidade, 2008, p. 44)

Não obstante, às décadas de 80 e 90 foram extremamente traumáticas para a população LGBTQIAPN+ no Brasil e no mundo. Afirmou-se no imaginário social a ideia da peste gay. Temos aqui um acontecimento que produziu a desqualificação da vida de pessoas LGBTQIAPN+. Nesse lugar de ininteligibilidades retomamos ao tema da condição de enlutável. Judith Butler, como vimos, apropria-se desse momento traumático, numa reflexão ético-política, buscando pensar os elementos que retiram de determinadas populações qualquer possibilidade de serem notadas, lembradas e protegidas. Considerando que as vidas não-enlutáveis se tornam sem direitos.

Para ela, o dilema legal advém da própria suspensão dos direitos, ou do seu não reconhecimento em relação a alguns corpos, pois:

Vivemos cada vez mais em uma época em que existem populações sem cidadania plena vivendo dentro dos Estados; seu estatuto ontológico como sujeitos legais é

suspensão. Essas são vidas que não estão sendo destruídas pelo genocídio, mas tampouco adentraram a vida da comunidade legítima, na qual há padrões de reconhecimento que permitem alcançar a condição humana. (Butler, 2022b, p. 136-137)

Se suas vidas não podem ser reconhecidas na esfera pública, que garanta a preservação ou extensão de direitos constitucionalmente estabelecidos, essas populações agem através da performatividade política, refazendo as condições históricas da visibilidade e do aparecimento. As paradas são momentos de performance, que engloba o aparecimento dos corpos dissidentes nas ruas. Retomando a genealogia da luta por espaços e de resignificação das narrativas visuais. No dia 28 de agosto de 1998 ocorreu a 2ª Parada do Orgulho, realizada em Curitiba, imagem 42.

Imagem 42: Segunda passeada do Orgulho em Curitiba. (29/08/1998)



Fonte: Acervo Grupo Dignidade

A luta política fez-se no sentido da reivindicação por direitos. Todavia, a resistência estende a luta contra a cultura do descarte no Estado do Paraná, que tem reduzido a vidas de pessoas LGBTQs e racializadas ao estatuto de inhumanas. Através da performatividade política como reivindicação de direitos encontramos a possibilidade na extensão das condições de existência para que todas as vidas prosperem¹⁶⁷. Uma morte deve ser lamentada, desde o início,

¹⁶⁷Em conclusão podemos citar Butler, quando esta argumenta que: “ O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se não sou apoiado, a minha vida é estabelecida como algo tênue, precário e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto” (Butler, 2018a, p. 2018).

para que as vidas possam ser igualmente reconhecidas como vivíveis, dignas da proteção e cuidado dos outros. Apesar do dispositivo legal ser constituído pela força de lei de um sistema que destitui vidas de sentido, pela normalização, linguagem, e enquadramentos que definem quem são os sujeitos de direitos, nele, também, há possibilidades de resistência.

Por isso, a questão precisa ser analisada da seguinte maneira:

Como devemos, afinal, entender o dilema da linguagem que surge quando o “humano” assume um duplo sentido, o normativo, baseado na exclusão radical, e o que surge na esfera do excluído, não negado, não morto, talvez morrendo lentamente, sim, certamente morrendo de uma falta de reconhecimento, morrendo, isto sim, da circunscrição prematura das normas por meio das quais o reconhecimento como humano pode ser conferido, um reconhecimento sem o qual o humano não pode se configurar como ser, devendo permanecer apartado do ser, como aquele que não se qualifica como o que é e pode ser? Não seria isso uma melancolia da esfera pública? (Butler, 2022b, p.137).

Ocorre que os enquadramentos dissipam violências estratégicas, principalmente contra corpos que não contam aos olhos de regimes desiguais e, por isso, o combate e a luta dependem “do agenciamento do espaço político” (Gambetti, 2019, p.105). A luta política se constitui pela ressignificação dos termos que marcam os corpos, que produzem os não-lugares e, por conseguinte, uma luta contra as formas de violência e arbitrariedade, como em práticas policiais que insistem na instrumentalização do racismo, da homofobia e misoginia em suas “ações”.

Com isso, entendemos que:

As manifestações são uma das poucas maneiras de superar o poder da polícia, especialmente quando essas assembleias se tornam, ao mesmo tempo, muito grandes e muito moveis, muito condensadas e muito difusas para serem contidas pelo poder policial e quando tem os recursos para se regenerar no próprio local. (Butler, 2018a, p. 84)

A destituição da humanidade dos corpos, na ordem da legitimidade, serve como dispositivo biopolítico da abjeção paranaense, que apaga qualquer nível de possibilidade para que as vidas de mulheres, negros e pessoas LGBTQIAPN+ prosperem. É por isso que as lutas políticas no campo da performatividade como reivindicação de direitos assume grande importância.

Queremos sustentar, através desse percurso butleriano, que:

Exercer uma liberdade e afirmar uma igualdade exatamente em relação a uma autoridade que as excluiria é mostrar como a liberdade e a igualdade podem e devem

se mover para além de suas articulações positivas. A contradição precisa ser considerada, exposta e trabalhada para que se movimente em direção a algo novo [...] uma mobilização do discurso com algum grau de liberdade sem legitimidade legal, com base na qual são feitas exigências por igualdade e liberdade. (Butler; Spivak, 2018b, p. 63)

A vida sem apoio social desaparece, não tendo as mínimas chances de prosperar. Quando isso acontece, temos de retomar o ato de Antígona, lembrando da performatividade política como reivindicação de direitos. Esse é o nosso argumento, que tem persistido até aqui, ressaltando-se que “apenas tem o dom de atizar no passado aquelas centelhas de esperança o historiógrafo atravessado por esta certeza: nem os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer” (Benjamin, 2020, p.70). Tendo essa reflexão como base de uma relacionalidade ética, as demandas provenientes da performatividade política implicam em contribuições coletivo-corpóreas.

Podemos extrair dos ensinamentos de Antígona que:

Quando lutamos por direitos, não estamos apenas lutando por direitos que se ligam à minha pessoa, mas estamos lutando para *sermos concebidos como pessoas*. E há uma diferença entre o primeiro e o segundo. Se estamos lutando por direitos que se associam ou deveriam se associar à minha pessoalidade, então presumimos essa pessoalidade como já constituída. Mas se estamos lutando não só para sermos concebidos como pessoas, mas para criar uma transformação social no próprio significado de pessoalidade, então a reivindicação de direitos torna-se uma forma de intervir no processo social e político pelo qual o humano é articulado. (Butler, 2022a, p.61)

Pensarmos as possibilidades da resignificação das narrativas visuais, possibilita-nos entender que os códigos de conduta são, de modo geral, são estabelecidos pelos aparatos ideológicos vigentes, que acabam tornando alguns corpos inviáveis, através, também, dos enquadramentos de narrativas visuais que distorcem as representações do humano. Algo que produz modos diferenciais de reconhecimento na dimensão dos enlutáveis. É nesse momento, quando a vida está colocada em suspenso, que precisamos clamar pela redistribuição do luto público.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a realização da tese mobilizei alguns conceitos do campo da filosofia, e que se encontram presentes na produção teórica da filósofa estadunidense Judith Butler. Dentre os conceitos basilares posso mencionar: *Biopoder*, *Performatividade*, *Ungrievable Life* (traduzido aqui por vida não-enlutável), *Livable Life* (traduzido como vidas vivíveis), *abjeção* e *narrativas visuais*. Para além disso, também foram necessárias outras contribuições teóricas, que me permitiram compreender a dinâmica interseccional do Racismo-LGBTFOBIA no Brasil, mas, fundamentalmente, no Paraná. Como o conceito de Dispositivo de Racialidade de Sueli Carneiro que, segundo a filósofa, é um dispositivo que opera na desqualificação das vidas em detrimento da racialização, marcando os corpos racializados pelo que a autora denomina de “signo da morte”. Esse argumento é desenvolvido em seu livro *Dispositivo de Racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2023).

O argumento central da tese foi: O de que existe uma produção de violências no Estado do Paraná que se materializa em práticas interseccionais de Racismo-LGBTfobia. Sustento que isso se deve a uma dimensão biopolítica de marca os corpos racializados e de pessoas LGBTQIAPN+ pelo estatuto da abjeção indesejável. Com isso, argumentei que temos o aparecimento do que denominei, ao longo da tese, de abjeção paranaense.

Basicamente, essa abjeção paranaense trata-se de um mecanismo biopolítico de marcação corpórea e um dispositivo de “exceção” social, política e jurídica que captura essas vidas pela condição de “não-enlutáveis” ou “passíveis de Luto”. Na construção argumentativa da tese usei diversos elementos teóricos, todavia, foram nos recortes de diversos jornais (Tribuna, Gazeta do Povo, G1, dentre outros) em formato impresso e digital, como fontes primárias, distribuídos entre os anos de 2019 a 2023, que busquei analisar a maneira com que as narrativas visuais do biopoder se expressam nos enquadramentos de violências historicamente constituídas e materializadas na abjeção paranaense pelos corpos racializados e LGBTQIAPN+. A minha intenção não foi me ater a análise imagética, ou estudo de imagens, por assim dizer, preocupei-me em problematizar a dimensão ético-política das formas desiguais de reconhecimento e modos de aparecimento das vidas supramencionadas, que instauram uma separação biopolítica entre corpos que vivem e corpos que morrem. Essa percepção me conduziu a uma ontologia social do corpo. Uma parte do meu argumento é: se somos seres interdependentes, por conseguinte, também, apenas somos viáveis como corpos que vivem ou morrem, através das formas de sociabilidade que tornam a nossa existência um caminho “humanamente” possível.

Nesse sentido, mais uma vez recorrendo a Judith Butler, considero que as regulações do visível e, portanto do que contará como vivível, advém das “narrativas visuais do biopoder”, isto é, dos esquemas de construção visual de enquadramentos que dissipam, regulam e modulam o olhar sobre os corpos e como estes serão ou não reconhecidos socialmente. Assim, as narrativas visuais do biopoder servem como enquadramentos que “assinalam” o nosso olhar, distorcendo-o previamente, bem como o imaginário social, sobre a apreensão e compreensão que fazemos da “realidade” inerente aos sistemas históricos de violências politicamente induzidas. Não é à toa que o meu argumento se coloca num espaço de relacionalidade ética, em sintonia a genealogia butleriana, que visa pensar a historicidade desses acontecimentos a partir da ideia de que “somente podemos começar uma história se a iniciarmos pela análise da violência que sofremos”.

Esse argumento foi a base do primeiro capítulo. No qual, num primeiro momento, tentei explicar de maneira metodológica o conceito de narrativas visuais e como este seria empregado ao longo do texto. Posteriormente, dediquei-me a problematizar o conceito de Biopolítica. Inicialmente na sua exploração foucaultiana e, em seguida, indicando de que maneira Butler expandiu suas leituras da noção de biopolítica, pensando uma dinâmica interseccional de violências que recaem sobre corpos enquadrados como abjetos. Desse modo, o primeiro capítulo foi desenvolvido pelo indicativo metodológico do trabalho de tese.

A partir do segundo capítulo trouxe a primeira hipótese da tese. Sendo ela a de que: o luto, em sua dimensão filosófica de reconhecimento social, é um elemento político de vinculação visual que se constitui pela proteção, preservação e garantia de direitos para que as vidas se tornem igualmente vivíveis. Para esse argumento, recorri a alguns trabalhos das filósofas Judith Butler e Susan Sontag, sobretudo aos textos: “Diante da dor dos outros” (2003), “Vidas Precárias: Os poderes do Luto e da Violência” (2004), “Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?” (2009) e “A força da não violência: um vínculo ético-político” (2020). Em todos esses textos encontrei o argumento de que: a violência é oriunda de uma dinâmica histórica de precarização de algumas vidas, em detrimento de outras, sendo a dor e o sofrimento explorados por um ambiente visual de narrativas que nos interpelam, de alguma maneira, por uma resposta. Aqueles corpos lidos visualmente, num jogo de narrativas, como potencialmente enlutáveis, teriam as mínimas condições para que suas vidas sejam/fossem protegidas.

Com isso, também, a capacidade de ser enlutável permitirá aos sujeitos a possibilidade de produzirem memórias. Daí emergiu um dilema: Mas como isso seria possível numa sociedade sem entrarmos no nível do espetáculo, ou seja, da banalização da dor. O conceito de elutável, ao menos em sua referência Butleriana, implica em conceber que as vidas devem ser

radicalmente preservadas. Todos os corpos importam. Não é um elemento que faria da dor um espetáculo, outrossim, seria um diagnóstico do nosso vínculo ético-político com as vidas dos Outros. Abarcando a concepção de interdependência e relacionalidade, entendendo que todos somos vulneráveis, mas que alguns, em decorrência de processos biopolíticos de marcação corpórea, são arremessados num campo de precarização e abjeção social.

Diante disso, no terceiro capítulo indiquei como esse processo de abjeção paranaense reduziu e reduz a vida de corpos racializados e LGBTQIAPN+ a práticas históricas de violências. Para isso, fiz uma genealogia dessas violências, trazendo para o centro da discussão de que maneira a abjeção paraense age sobre a população negra e comunidade LGBTQIAPN+. Considerei indispensável tratar do gênero como dispositivo de exceção, inserindo-o nas minhas análises sobre o campo interseccional das violências constituídas historicamente no paraná. Na medida em que, como argumenta Butler, a materialização corpórea da violência encontra seu lugar de exercício na captura das vidas pela generificação, sexualização e racialização. Sustentei que o principal artifício da abjeção paranense, dando base para a minha segunda hipótese, é o ideal “do paranismo”. Um dispositivo de controle e regulação moral das vidas qualificadas, elaborado por Romário Martins em seu livro *História do Paraná, de 1899*, e que foi recepcionado no imaginário social desse Estado. Nas palavras de Martins “paranista é todo aquele que tem pelo Paraná uma afeição sincera, e que notavelmente a demonstra em qualquer manifestação de atividade digna e útil à coletividade paranaense”.

Assim, de forma concisa, esse ideal do paranismo passou a ser enquadrado numa moldura regulatória, num modelo de narrativas visuais do biopoder associadas as vidas consideradas dignas de proteção e cuidado, enquanto outras seriam descartáveis. Ou seja, um dispositivo biopolítico que separa as vidas em vivíveis e matáveis. Um culto ao moralismo, a branquitude e a uma “sociedade disciplinar falocêntrica” que reverbera até os dias de hoje. A cada momento dessas genealogias fiz aparecer as marcas, os rastros dessas violências, argumentando que a lei caminha num duplo sentido. Se o aparecimento da materialidade jurídica do racismo como crime surge em 1989, através de emenda constitucional, uma luta do movimento negro, e o feminicídio, como qualificadora do homicídio em decorrência da condição de “mulher”, surge em 2015, a LGBTfobia, numa leitura jurídica, surge a partir de uma interpretação da suprema corte que, em 2019, equiparou essa prática de violência ao crime de racismo. Isso não significa que essas práticas inexistissem, pelo contrário, mostra-nos que há um campo de disputa sempre associado ao tema central do reconhecimento. Ou seja: O que conta como violência? Quais vidas merecem ser protegidas?. Por isso, a genealogia do feminicídio, do racismo e da lgbtfobia serviu de elemento indicativo, como advertência, a essa

problematização. Fazendo-nos perceber que existem modos de atribuímos humanidade a determinados grupos e retirá-la de Outros.

No quarto capítulo trazemos uma hipótese sobre como essa “desumanização” aparece no Paraná. Sustentamos que são dois os principais artifícios empregados pela abjeção paranaense, quais sejam: a governamentalidade neoliberal cristã e o tecnobiodiscurso neoliberal. A minha leitura desses dois conceitos parte das contribuições de Butturi Junior e Natália Camozaratto. Meu argumento é de que “ existe uma gestão e regulação de narrativas visuais, enquadramentos, fundamentadas na “ desqualificação de determinadas vidas através de mecanismos biopolíticos, sempre associados a um tipo de moralidade, a cristã, que se pauta na racialização, generificação e criminalização de corpos dissidentes. Sempre em defesa do “paranismo” como ideal do “ religioso, pai de família, patriota e defensor da moral ou bons costumes”. Se esses dois mecanismos são produtores de corpos abjetos, surge a pergunta: Como poderíamos resistir a eles?.

Essa é a questão central do quinto e último capítulo. Proponho pensar a performatividade política como reivindicação de direitos para que as vidas sejam igualmente protegidas. Retomo alguns acontecimentos históricos ocorridos no Paraná, como a Manifestação pública na praça Tiradentes de 21 de abril de 1913 e a “primeira” parada do Orgulho “LGBT” de 1997. Cada uma, a seu modo, representa uma possibilidade para o clamor, ou melhor, para a reivindicação de direitos que extrapola e subverte os limites da lei. Portanto, assim como Antígona que lutou pelo “direito” de enterrar o seu irmão, esses corpos, numa dimensão de performatividade política, buscaram e ainda buscam o reconhecimento de suas vidas como dignas de serem lembradas e radicalmente protegidas. Resistindo aos marcadores biopolíticos da abjeção paranaense.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chiamanda N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di Eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sul método*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. Regras monásticas e forma de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Polén, 2019.
- ALLOA, Emmanuel. Entre a transparência e a opacidade – o que a imagem dá a pensar. In: ALLOA, Emmanuel (org). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALLOA, Emmanuel. *Looking Through Images: a phenomenology of visual media*. New York: Columbia University Press, 2021.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR, 2008.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. In: *Vazantes*, v.01,n.01,2017.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: Um mapa conceitual*. São Leopoldo: Unisinos, 2017.
- BEIGUELMAN, Giselle. *Políticas da imagem: vigilância e resistência na dadosfera*. São Paulo: UBU, 2021.
- BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022*. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2023.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*. São Paulo: Alameda, 2020.
- BENTO, Berenice. *Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas*. Natal: EDUFRN, 2015.
- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- BENTO, Berenice. *Brasil, ano zero: Estado, gênero, violência*. Salvador: EDUFBA, 2021.

BENTO, Berenice. Uma judia antissionista. In: *Lendo Judith Butler: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio, 2021b.

BENTO, Cida. *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

BENTOUHAMI, Hourya. *Judith Butler: race, genre et melancolie*. Paris: Editions Amsterdam, 2022.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BOCAYUVA, Helena. *Sexualidade e gênero no imaginário brasileiro: metáforas do biopoder*. Rio de Janeiro: Renavan, 2007.

BUARQUE, Chico. *Ópera do Malandro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

BUCCI, Eugênio. *Existe democracia sem verdade factual?*. São Paulo: Estação das letras e cores, 2019.

BUENO, Winnie. *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patrícia Hill Collins*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: hegelian reflections of in twentieth- century france*. New York: Columbia University, 1987.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

BUTLER, Judith. *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017a.

BUTLER, Judith. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. [Org.] *Levantes*. São Paulo: SESC, 2017b.

BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de Assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith; SPIVAK, GayatriChakravorty. *Quem canta o Estado-Nação?: Língua, política, pertencimento*. Brasília: UNB, 2018b.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de Luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: Crítica da violência Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 b.

BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: Os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N1edições, 2019c.

BUTLER, Judith. *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

BUTLER, Judith. De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?. In: *El país Brasil*, 10 de julho de 2020.

BUTLER, Judith. *A força da não violência: Um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021a.

BUTLER, Judith; Worms, Frédéric. *Le vivable et L'invivable*. Paris: Presses Universitaires France, 2021b.

BUTLER, Judith. *Discurso de Ódio: Uma Política do performativo*. São Paulo: UNESP, 2021c.

BUTLER, Judith. *Os sentidos do Sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021d.

BUTLER, Judith. *Desfazendo Gênero*. São Paulo: Unesp, 2022a.

BUTLER, Judith. *A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022b.

BUTLER, Judith. *A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022c.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022d.

BUTLER, Judith. *Que mundo é este? Uma fenomenologia pandêmica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022e.

BUTLER, Judith. Hayden White, modernism, practical knowledge. In: WHITE, Hayden. *The Ethics of Narrative*. New York: Cornell University Press, 2022d.

BUTTURI JUNIOR, Atílio. O HIV, o ciborgue, o tecnobiodiscurso. In: *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, SP, v. 58, n. 2, p. 637–657, 2019.

BUTTURI JUNIOR, Atílio. A soropositividade e o perigo homossexual: a economia biopolítica do discurso de Jair Bolsonaro. In: *Caderno de Letras*, v.1, n.41, pp.51-67, 2021.

BUTTURI JUNIOR, Atílio. Memória, enquadramento e resistência: a vida soropositiva no the aids memorial. In: XAVIER, Vanessa Regina Duarte; FRANCESCHINI, Bruno (org.). *Matizes multiculturais em estudos da linguagem: Identidade, memória e sociedade*. São Paulo: Pontes editora, 2022.

BUTTURI JUNIOR, Atílio; CAMOZZATO, Nathalia; SILVA, Bianca Franchini da). Uma monstruosidade linguístico-moral: os discursos sobre a linguagem neutra nos projetos de lei do Brasil. In: *Calidoscópio*, v.20, n. 1, janeiro-abril,2022.

BUTTURI JUNIOR, Atílio. Sobre viados, raw sex e hiv. In: BUTTURI JÚNIOR, Atílio (at all). *Vidas precárias, Vidas inventadas*. São Paulo: Pontes editor, 2023a.

BUTTURI JÚNIOR, Atílio; at all.As escritas, o gênero e a distribuição da agência no dispositivo banheiro público na Universidade Federal de Santa Catarina. In: *Revista Porto Letras*, v.9, n.1, pp. 414-437, 2023b.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.

BRUGÈRE, Fabienne. *Que Sais-je?: L'éthique du care*. Paris: PUF, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. *A dignidade da luta política: Incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.

CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CAVARERO, Adriana. *Horrorismo: nombrando la violência contemporânea*. Barceloca: Anthropos, 2009.

CÉSAR, Maria R. de Assis. Governamento e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 66, p. 141-155, out./dez. 2017.

CHAUÍ, Marilena. A tortura como impossibilidade da política. In: ELOYSA, Branca. *I seminário do grupo tortura nunca mais: depoimentos e debates*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.

COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o Corpo: pensar com Foucault*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

COURTINE, Jean-Jacques. *Corpo e Discurso: uma história de práticas de linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum*, v.1.n. 8. pp.139-167,1989.

CZERESNIA, Dina (at all). *Aids: ética, medicina e biotecnologia*. Rio de Janeiro: Editora Hucitec, 1995.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. California: University of California Press, 2007.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. São Paulo : n-1/politeia, 2017.

DÍAZ, Elvira Burgos. *Qué cuenta como una vida?: la pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: MachadoLibros, 2008.

DI CESARE, Donatella. *Terror e Modernidade*. Belo Horizonte: Aynê 2019.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017.

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.

DUARTE, André de Macedo. *Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André de Macedo. Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres. In: *Rev. Filosofia Aurora*. v. 28, n. 45, p. 949-967, 2016

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.

DUARTE, André de Macedo. Crítica e coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler. In: *Rev. Filos., Aurora*. v. 31, n. 52, p. 32-50, 2019.

DUARTE, André de Macedo. Direito a ter Direitos como Performatividade Política: rer Arendt com Butler. In: *Caderno CRH*. v.33, pp. 1-17, 2020 a.

DUARTE, André de Macedo. *A pandemia e o Pandemônio*. Rio de Janeiro: VIAVERITA, 2020b.

FABRIS, Pâmela Beltramin. Quando Curitiba sobe o morro: associativismo e experiência política de afrodescendentes (1880- 1920). in: *8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, 2017.

FABRIS, Pâmela Beltramin. Experiência política e associativismo negro em Curitiba (1880-1910). In: BARACHO, Maria Luiza Gonçalves (org.). *Presença negra em Curitiba*. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: UBU, 2020.

FELIPE, Delton Aparecido. A presença negra na história do Paraná (Brasil): a memória entre o esquecimento e a lembrança. In: *Rev. Hist. UEG - Porangatu*, v.7, n.1, p. 156-171, jan./jun, 2018.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Discurso e sujeito em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2012.

FONSECA, M.A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal 1979, p. 80.

FOUCAULT, Michel; MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyla, 1996.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche a Genealogia e a História. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da sexualidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: curso dado no collegè de france*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collefè de France (1978-1979)*. São Paulo: Marins Fontes, 2012a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10. ed. Rio de Janeiro/são Paulo: Paz e Terra, 2019.

- FRAYZE-PEREIRA, João A. *Arte, dor: inquietudes entre Estética e Psicanálise*. São Paulo: Ateliê editorial, 2005.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- GAMBETTI, Zeynep. *Agir em tempos sombrios*. Porto Alegre: Criação Humana, 2019.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GONZALEZ, Lélia. *Lugar de Negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GREINER, Christine (org). *Leituras de Judith Butler*. São Paulo: Annablume, 2016.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz, 2006.
- GRUPO DIGNIDADE. *Uma história de dignidade*. Curitiba: Grupo Dignidade, 2008.
- HAN, Béatrice. Analítica da finitude e história da subjetividade. In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. São Paulo: Ideia e Letras, 2016.
- HONESKO, Vinícius Nicastro. *Ensaio sobre o sensível*. Belo Horizonte: Âyné, 2021.
- IANNI, Octavio. Do polonês ao polaco. In: *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, v. XII, p. 315-338, 1960.
- IURKIV, José Erondy. Romário Martins e a historiografia paranaense. In: *Educere*, Toledo, UNIPAR, v. 2, n. 2, jul./dez., 2002.
- JARDIM, Eduardo. *A doença e o tempo: Aids, uma história de todos nós*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- LE BRETON, David. Antropologia da Face: alguns fragmentos. In: *Política e Trabalho: Revista de ciências sociais*, v.1, n.47, pp.153-169, 2017.
- LEMKE, Thomas. *Foucault, governmentality, and critique*. New York: Routledge, 2016.

- MARINHO, Cristiane. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. São Paulo: Intermeios, 2023.
- MARTINS, Wilson. *Um Brasil diferente: ensaio sobre o fenômeno da aculturação no Paraná*. Curitiba: Imprensa Oficial, 1955.
- MARTINS, Alfredo Romário. *História do Paraná*. Curitiba: Travessa dos Editores, 1995.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1, 2018.
- MILLS, Charles W. *O contrato racial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- MIRZOEFF, Nicholas. *The right to look: a counterhistory of visibility*. London: Duke University Press, 2011.
- MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. In: *ETD*, Campinas, v.18, n.4, p.745-768, 2016.
- MONDZAIN, Marie-José. *A imagem pode matar?*. Lisboa: Nova Veja, 2009.
- MONDZAIN, Marie-José. *Imagem, ícone, economia: as fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- MOREIRA, Adilson José. *O que é discriminação?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NAVARRO, Pablo Pérez. *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*. Barcelona: egales editorial, 2008.
- NUNES, Benedito. *Ensaio Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: Uma Etnografia travesti sobre o modelo preventivo de Aids*. São Paulo: ANNABLUME, 2009.
- PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. In: *Cadernos Pagu*, v.4, p. 9-28, 1995.
- PERROT, Michelle. A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v.41, n.2, p. 75-85, 2022.
- PIRES, Luis Manuel Fonseca. *Estados de Exceção: a usurpação da soberania popular*. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- PORTO, Thiago Silva. A incômoda performatividade dos corpos abjetos. In: *Ide* (São Paulo) vol.39 no.62 São Paulo ago./dez. 2016.
- PRADO JR, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.

- PRECIADO, Paul. *Texto Yonqui: sexo, drogas, biopolítica*. Barcelona: Anagrama, 2020.
- PUGLIESE, Mariangela. *Judith Butler: Storia di um pensiero che provoca*. Padova: libreria universitaria, 2018.
- RAGO, Luzia Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar (Brasil: 1890-1930)*. Rio de Janeiro: paz e terra, 1985.
- RAGO, Luzia Margareth. “Estar na hora do mundo”: subjetividade e política em Foucault e nos feminismos. In: *Interface*, n.1,v.1, pp.1-11, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- REIS, Paulo. “Projeto Gilda”- o pulso da cidade. In KAMINSKI, Rosane (at all). *Artes e Violências*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROMANO, Roberto. *Os nomes do ódio*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- RODRIGUES, Carla. *O Luto entre Clínica e Política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021a.
- 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, 2021b.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. São Paulo: UBU, 2017.
- RUIZ, Castor Bartolomé. Forma de vida e os dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. In: *IHU*, v.1, n.450, pp.57-61,2014.
- SABSEY, Leticia. *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SALIH, Sarah. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Corpo e história. In: *Cadernos de subjetividade. Núcleo de estudo e pesquisa da subjetividade – Programa de estudo de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/SP*, v1, n2., p. 243-266. 1995
- SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo Brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*,v.20, n.2, p.71-99,1995.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 2019.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. São Paulo: Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. São Paulo: Editora Unicamp, 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin e a guerra de imagens*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

SIERRA, Jamil Cabral. *Marcos da vida viável, marcas da vida vivível: O governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT*. 228f. Tese (Educação) – PPGE, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora, Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SONTAG, Susan. *Ao mesmo tempo: ensaios e discursos*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.

VALIM, Rafael. *Estado de Exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Contracorrente, 2017.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo, 2020.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2015.

VIGARELLO, Georges; BERNUZZI DE SANT'ANNA, Denise. O corpo inscrito na história: imagens de um “arquivo vivo”. In: *Projeto História*, n.1, v.21, pp.225-236, 2000.

WELLAUSEN, Saly. *A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: LiberArs, 2011.

WOLFF, François. Foucault, l'Ordre du Discours et la Vérité. In: MARQUES, Edgar da R. et al. (Orgs.). *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Loyola, 1999.